Monologen.

Eine

Neujahrsgabe.

STÄDTISCHE SAM

Berlin 1800.
bei Chriſtian Sigismund Spener.

UNIVERSITATS
BIBLIOTHEK
LEIPZIG

73-8-4283
D
T52.26.8.77
Da 46

Darbietung.

Keine köſtlichere Gabe vermag der Menſch dem Menſchen anzubieten, als was er im Innerſten des Gemüthes zu ſich ſelbſt geredet hat: denn ſie gewährt ihm das Größte was es giebt, in ein freies Weſen den offenen ungeſtörten Blik. Keine iſt beſtändiger: denn nichts zerſtört Dir den Genuß, den einmal Dir das Anſchaun gewährt hat, und die innere Wahrheit ſichert ihr Deine Liebe, daß Du ſie gern wieder betrachteſt. Keine bewahrſt Du ſicherer gegen fremde Luſt und Tüke: denn ſie iſt nicht mit irgend einem Nebenwerk umgeben, das etwa anders gebraucht und mißbraucht werden könnte, oder die ſinnliche Begierde lokt. Wenn einer ſeitwärts ſteht, mit ſchiefem Blik das Kleinod anſieht, und ihm lächerliche Falten andichtet, die Dein grades Auge nicht findet: ſo möge der leere Spott Dir nicht die Freude rauben, wie er mich's nicht gereuen laßen wird, Dir mitgetheilt zu haben, was ich hatte. — Nimm hin die Gabe, der Du das Denken meines Geiſtes verſtehen magſt! Es begleite Dein Geſang das laute Spiel meiner Gefühle, und der Schlag, der Dich durchdringt bei der Berührung meines Gemüthes, werde auch Deiner Lebenskraft ein erfriſchender Reiz.

I.

Die Reflexion.

Auch die äußere Welt, mit ihren ewigſten Geſezen wie mit ihren flüchtigſten Erſcheinungen, ſtrahlt in tauſend zarten und erhabenen Allegorien, wie ein magiſcher Spiegel, das Höchſte und Innerſte unſers Weſens auf uns zurük. Welche aber den lauten Aufforderungen ihres tiefſten Gefühles nicht horchen, welche die leiſen Seufzer des gemißhandelten Geiſtes nicht vernehmen, an dieſen gehen auch die wohlthätigen Bilder verloren, deren ſanfter Reiz den ſtumpfen Sinn ſchärfen ſoll und ſpielend belehren. Selbſt von dem, was die eigene Willkühr erdacht hat, und immer wieder hervorbringen muß, mißverſtehn ſie die wahre Deutung, und die innerſte Abſicht. Wir durchſchneiden die unendliche Linie der Zeit in gleichen Entfernungen, an willkührlich durch den leichteſten Schein beſtimmten Punkten, die für das Leben ganz gleichgültig ſind, nach denen nichts ſich richten will, weil alles abgemeßene Schritte verſchmähe, weder das Gebäude unſerer Werke, noch der Kranz unſerer Empfindungen, noch das Spiel unſerer Schikſale; und dennoch meinen wir mit dieſen Abſchnitten etwas mehr als eine Erleichterung für den Zahlenbewahrer, oder ein Feſt für den Meßkünſtler; bei Jedem knüpft ſich daran unvermeidlich der ernſte Gedanke, daß eine Theilung des Lebens möglich ſei. Aber Wenige dringen ein in die heilige Allegorie, und verſtehen den Sinn dieſer Verknüpfung, zu welcher die Natur ſie auffordert.

Der Menſch kennt nichts als ſein Daſein in der Zeit, und deſſen gleitenden Wandel hinab von der ſonnigen Höhe in die furchtbare Nacht der Vernichtung. Vorſtellung und Empfindung abwechſelnd entwikelnd und in einander verſchlingend, ſo meint er, ziehe eine unſichtbare Hand den Faden ſeines Lebens fort, und drehe ihn jezt loſer jezt feſter zuſammen, und weiter ſei nichts. Je ſchneller ihre Folge, je reicher ihr Wechſel, je harmoniſcher und inniger ihre Verbindung, deſto herrlicher ſei das bedeutende Kunſtwerk vollendet, und könnten ſie ſeinen ganzen Zuſammenhang mechaniſch erklären, ſo ſtänden ſie auf dem Gipfel der Menſchheit und des Selbſtverſtändnißes. So nehmen ſie den zurückgeworfenen Strahl ihrer Thätigkeit für ihr ganzes Thun, die äußeren Berührungspunkte ihrer Kraft mit dem was nicht ſie iſt für ihr innerſtes Weſen, die Atmoſphäre für die Welt ſelbſt, um welche ſie ſich gebildet hat. Wie wollten ſie die Aufforderung verſtehn, welche in der Handlung liegt, der ſie nun gedankenlos zuſehn. Der Punkt, der eine Linie durchſchneidet, iſt nicht ein Theil von ihr: er bezieht ſich auf das Unendliche eben ſo eigentlich und unmittelbarer, als auf ſie, und überall in ihr kannſt du einen ſolchen Punkt ſezen. Der Moment, in dem du die Bahn des Lebens theilſt und durchſchneideſt, ſoll kein Theil des zeitlichen Lebens ſein: anders ſollſt du ihn anſehn, und deiner unmittelbaren Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen dich bewußt werden; und überall wo du willſt, kannſt du einen ſolchen Moment haben. Dein freue ich mich, erhabene Andeutung der Gottheit in mir, ſchöne Einladung zu einem unſterblichen Daſein außerhalb des Gebietes der Zeit, und frei von ihren harten Geſezen! Die aber um den Beruf zu dieſem höhern Leben nicht wißen, mitten im Strom der flüchtigen Gefühle und Gedanken, finden ihn auch dann nicht, wenn ſie ohne zu wißen was ſie thun, die Zeit meßen und das irdiſche Leben abtheilen. Wenn ſie lieber nichts merkten von dem was ihnen geſagt werden ſoll, daß nicht ihr eitles Thun und Treiben ſo ſchmerzlich mein Gemüth ergriffe, wenn es der heiligen Einladung zu folgen ſtrebt. Sie wollen doch auch einen Punkt haben, den ſie nicht anſehen als flüchtige Gegenwart, nur daß ſie nicht verſtehn ihn als Ewigkeit zu behandeln. Oft auf einen Augenblik bisweilen auf eine Stunde, nun gar auf einen Tag ſprechen ſie ſich los von der Verpflichtung, ſo emſig zu handeln, ſo eifrig Genuß und Erkenntniß anzuſtreben, wie auch der kleinſte Theil des Lebens es von ihnen verlangt, wenn er ſie erinnert, daß er eben ſo bald Vergangenheit ſein wird, als er noch kürzlich Zukunft war. Dann ekelt es ſie Neues wahrnehmen, oder genießen, wirken oder hervorbringen; ſie ſezen ſich ans Ufer des Lebens, aber können nichts thun, als in die tanzende Welle lächelnd hinab weinen. Gleich wilden Barbaren, die am Grabe des Vaters Weiber, Kinder, oder Sklaven morden, ſo ſchlachten ſie am Grabe des Jahres den Tag, der in leeren Fantaſien vergeht, ein vergebliches Opfer.

Für den ſoll es kein Nachdenken und keine Betrachtung geben, der das innere Weſen des Geiſtes nicht kennt; der ſoll nicht ſtreben ſich loszureißen von der Zeit, der auch in ſich nichts kennt, als was ihr angehört: denn wohin ſollte er ihrem Strome entſteigen, und was könnte er ſich erſtreben, als fruchtloſes Leiden und Vernichtungsgefühl? Vergleichend wägt der Eine ab Genuß und Sorge der Vergangenheit, und will das Licht, das ihm aus der zurükgelegten Ferne noch nachſchimmert, in ein einziges kleines Bild vereinigen, unter dem Brennpunkt der Erinnerung. Ein Anderer ſchauet an, was er gewirkt, den harten Kampf mit Welt und Schickſal ruft er gern zurück, und froh, daß es noch ſo geworden, ſieht er hie und da auf dem neutralen Boden der gleichgültigen

Wirklichkeit ein Denkmal ſtehen, das er ſich aus dem trägen Stoff herausgebildet, obwohl Alles weit hinter ſeinem Vorſaz zurük geblieben. Es forſcht ein Dritter, was er wohl gelernt, und ſchreitet ſtolz im viel erweiterten und wolgefüllten Magazin der Kenntniße daher, erfreut, daß ſich alles ſo in ihm zuſammendrängt. O kindiſches Beginnen der eiteln Einbildung! Es fehlt der Kummer, den die Fantaſie gebildet, und den aufzubewahren das Gedächtniß ſich geſchämt; es fehlt der Beiſtand, den Welt und Schickſal ſelbſt geleiſtet, die ſie jezt nur feindlich begrüßen wollen; das Alte, was von dem Neuen verdrängt ward, die Gedanken, die ſie unter dem Denken, die Vorſtellungen, die ſie unter dem Lernen verloren, werden nicht mit in Anſchlag gebracht, und niemals iſt die Rechnung richtig. Und wäre ſie es, wie tief verwundets mich, daß Menſchen denken mögen, dies ſei Selbſtbetrachtung, dies heiße ſich erkennen. Wie elend endet das hochgeprieſene Geſchäft! die Fantaſie ergreift das treue Bildniß der vergangenen Zeit, mahlts mit ſchönern Umgebungen nicht ſparſam in den leeren Raum der nächſten Zukunft, und ſieht oft ſeufzend auf das erſte noch zurük. So iſt die lezte Frucht nur eitle Hofnung, daß Beßeres kommen werde, und die leere Klage, daß dahin ſei, was ſo ſchön geweſen, und daß der Stoff des Lebens mehr und mehr von Tag zu Tag verrinnend der ſchönen Flamme bald das Ende zeige. So zeichnet die Zeit mit leeren Wünſchen und mit eitlen Klagen brandmarkend ſchmerzlich ihre Sklaven, die entrinnen wollten, und macht den Schlechteſten dem Beſten gleich, den ſie eben ſo ſicher ſich wieder haſcht. Wer ſtatt der Thätigkeit des Geiſtes, die verborgen in ſeiner Tiefe ſich regt, nur ihre äußere Erſcheinung kennt und ſieht, wer ſtatt ſich anzuſchaun nur immer von fern und nahe her ein Bild des Lebens und ſeines Wechſels ſich zuſammenholt, der bleibt der Zeit und der Nothwendigkeit ein Sklave; was er ſinnt und denkt, trägt ihren Stempel, iſt ihr Eigenthum, und nie, auch wenn ſich ſelbſt er zu betrachten wähnt, darf er das heilige Gebiet der Freiheit betreten; denn in dem Bilde, was er ſich von ſich entwirft, wird er ſich ſelbſt zum äußern Gegenſtande, wie alles andere ihm iſt, alles iſt darin durch äußere Verhältniße beſtimmt. Wie es ihm erſcheint, was er dabei ſich denkt und fühlt, alles hängt ab vom Inhalte der Zeit, und von desjenigen Beſchaffenheit, was ihn berührt hat. Wer mit thieriſchem Gemüthe nur den Genuß geſucht, dem ſcheint das Leben arm oder reich, nachdem der angenehmen Augenblike viel oder wenig verſtrichen ſind in gleicher Zeit, und dieſes Bild betrachtet er mit Wohlgefallen oder nicht, je wie das Gute drin das erſte oder lezte war. Wer Schönes bilden und genießen wollte, hängt ab vom Urtheil über ſich, vom Boden auf dem er ſtand, und von dem Stoff, den ſeiner Arbeit das Schikſal vorgelegt. So auch wer Gutes zu wirken ſtrebte. Es beugen alle ſich dem Szepter der Nothwendigkeit, und ſeufzen unter dem Fluch der Zeit, die nichts beſtehn läßt.

Wie ihnen beim Leben, ſo iſt mir zu Muthe, wenn mannigfaltiger Töne kunſtreiche Harmonie dem Ohr vorbeigerollt und nun verhallt iſt, mit dürftgem Nachklang ſich die Fantaſie zermartert, und die Seele dem nachſeufzt, was nicht wiederkehrt. So freilich iſt das Leben nur eine flüchtige Harmonie, aus der Berührung des Vergänglichen und des Ewigen entſprungen; aber es iſt der Menſch ein bleibendes Werk, der Anſchauung ein unvergänglicher Gegenſtand. Nur ſein innerſtes Handeln, in dem ſein wahres Weſen beſteht, iſt frei, und wenn ich dieſes betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, und fern von allen unwürdigen

Schranken. Auf mich ſelbſt muß mein Auge gekehrt ſein, um jeden Moment nicht nur verſtreichen zu laßen als einen Theil der Zeit, ſondern als Element der Ewigkeit ihn heraus zu greifen, und in ein höheres freieres Leben zu verwandeln.

Nur für den giebts Freiheit und Unendlichkeit, der weiß was Welt iſt und was Menſch, der klar das große Räthſel, wie beide zu ſcheiden ſind, und wie ſie in einander wirken, ſich gelöſt; ein Räthſel, in deßen alten Finſternißen tauſend noch untergehn, und ſklaviſch, weil das eigne Licht verloſchen, dem trügeriſchſten Scheine folgen müßen. Was ſie Welt nennen, iſt mir Menſch, was ſie Menſch nennen, iſt mir Welt. Welt ihnen ſtets das erſte, und der Geiſt ein kleiner Gaſt nur auf der Welt, nicht ſicher ſeines Orts und ſeiner Kräfte. Mir iſt der Geiſt das erſte und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, iſt ſein ſchönſtes Werk, ſein ſelbſtgeſchaffener Spiegel. Es drüken ſie mit Ehrfurcht und mit Furcht danieder, die unendlich großen und ſchweren Maßen des körperlichen Stoffes, zwiſchen denen ſie ſich ſo klein, ſo unbedeutend ſcheinen; mir iſt das alles nur der große gemeinſchaftliche Leib der Menſchheit, wie der eigne Leib dem Einzelnen gehört, ihr angehörig, nur durch ſie möglich und ihr mitgegeben, daß ſie ihn beherrſche, ſich durch ihn verkünde. Ihr freies Thun iſt auf ihn hingerichtet, um alle ſeine Pulſe zu fühlen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln, und alle ſeine Theile mit der Gegenwart des königlichen Geiſtes zu zeichnen, zu beleben. Giebts einen Leib wol ohne Geiſt? iſt nicht der Leib nur, weil und wann der Geiſt ihn braucht und ſeiner ſich bewußt iſt? Mein freies Thun iſt jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen ſcheint, nichts iſt Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf ſie, ſie iſt nicht etwas von mir verſchiedenes, mir entgegengeseztes. Darum nenn ich ſie auch nicht mit dem Namen Welt, dem hohen Worte, das Allgegenwart und Allmacht in ſich ſchließt. Was Welt zu nennen ich würdige, iſt nur die ewige Gemeinſchaft der Geiſter, ihr Einfluß auf einander, ihr gegenſeitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Nur das unendliche All der Geiſter, ſez ich mir dem Endlichen und Einzelnen entgegen. Dem nur verſtatt ich zu verwandeln und zu bilden die Oberfläche meines Weſens, um auf mich einzuwirken. Hier, und nur hier iſt der Nothwendigkeit Gebiet. Mein Thun iſt frei, nicht ſo mein Wirken in der Welt, das folget ewigen Geſezen. Es ſtößt die Freiheit an der Freiheit ſich, und was geſchieht, trägt der Beſchränkung und Gemeinſchaft Zeichen. Ja, du biſt überall das erſte, heilge Freiheit! du wohnſt in mir, in Allen; Nothwendigkeit iſt außer uns geſezt, iſt der beſtimmte Ton vom ſchönen

Zuſammenſtoß der Freiheit, der ihr Daſein verkündet. Mich kann ich nur als Freiheit anſchaun; was nothwendig iſt, iſt nicht mein Thun, es iſt ſein Widerſchein, es iſt die Anſchauung der Welt, die in der heiligen Gemeinſchaft mit Allen ich erſchaffen helfe. Ihr gehören die Werke, die auf gemeinſchaftlichem Boden mit Andern ich erbaut: ſie ſind mein Antheil an der Schöpfung, die unſere inneren Gedanken darſtellt. Ihr gehören die Gefühle, die bald ſteigen und bald fallen; ihr die Bilder, die kommen und vergehn, und was ſonſt wechſelnd ins Gemüth die Zeit bringt und hinweg nimmt: ſie ſind das Zeichen, daß Welt und Geiſt ſich liebevoll begegnet, der Kuß der Freundſchaft zwiſchen beiden, der ſich anders immer wiederholt. Dies geht, der Tanz der Horen, melodiſch und harmoniſch nach dem Zeitmaaß; doch Freiheit ſpielt die Melodie und wählt die Tonart, und alle zarten Uebergänge ſind ihr Werk. Sie gehen aus dem innern Handeln und aus dem eignen Sinn des Menſchen ſelbſt hervor.

So biſt du Freiheit mir in allem das urſprüngliche, das erſte und innerſte. Wenn ich in mich zurükgeh, um dich anzuſchaun, ſo iſt mein Blik auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit, und frei von der Nothwendigkeit Schranken; es weichet jedes drükende Gefühl der Sklaverei, es wird der Geiſt ſein ſchöpferiſches Weſen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf, und ſcheucht die Nebel weit zurük, in denen jene Sklaven irrend wandern. Wie ich betrachtend mich erkennen und anſchaun ſoll, hängt nicht mehr ab vom Schikſal oder Glük, noch auch davon, wie viel der frohen Stunden ich geerndtet, oder was zu Stande gekommen iſt und feſtſteht durch mein Thun, und wie die äußere Darſtellung dem Willen iſt gelungen: das alles iſt nur Welt, nicht ich. Es mochte das Handeln, welches ich betrachte, darauf gerichtet ſein, der Menſchheit ihren großen Körper zu eignen, ihn zu nähren, die Organe ihm zu ſchärfen, oder mimiſch und kunſtreich ihn zu bilden zum Abdruk der Vernunft und des Gemüthes: wie ich ihn bei dem Geſchäft zu meinem Dienſt ſchon tüchtig fand, wie leicht zu bildend und zu beherrſchend die rohe Maße durch des Geiſtes Macht, das iſt ein Zeichen von der Herrſchaft nur, die ſchon die Freiheit Aller über ihn geübt, ein Blik auf das, was noch zu thun verbleibt, und nicht ein Maaßſtab meines Handelns; es ändert nicht die Anſchauung von meiner That, das Bild von meinem ganzen Sein; mich fühl ich darum nicht beßer und nicht ſchlechter, ich finde mich nicht als den Sklaven, dem die Welt, die eiſerne Nothwendigkeit bezeichnet, was er ſein darf. Wie dem ſtarken geſunden Geiſt der Schmerz die Herrſchaft über ſeinen Leib nicht gleich entreißet: ſo fühl auch ich mich frei beſeelend und regierend den rohen Stoff, gleichviel ob Schmerz ob Freude folge. Es zeigen beide das innere Leben an, und inneres Leben iſt des Geiſtes Werk und freie That. Und war mein Thun darauf gerichtet, die Menſchheit in mir zu beſtimmen, in irgend einer endlichen Geſtalt und feſten Zügen ſie darzuſtellen, und ſo ſelbſt werdend Welt zugleich zu bilden, indem ich der Gemeinſchaft freier Geiſter ein eignes und freies Handeln darbot: es bleibt daßelbe dem darauf gewandten Blik, ob nun unmittelbar etwas daraus entſtand, das gleich mir ſelbſt als Welt begegnet, ob mein Handeln gleich dem Handeln eines Andern ſich verband, ob nicht. Mein Thun war doch nicht leer, bin ich nur in mir ſelbſt beſtimmter und eigener geworden, ſo hab ich durch mein Werden auch Welt gebildet, ob nun früher oder ſpät das Handeln eines Andern anders und neu auf meines trift und ſichtbare That vermählend ſtiftet. Nimmer kehr ich traurig von der Betrachtung meiner ſelbſt zurük, und ſinge dem gebrochenen Willen, dem überwundenen Entſchluße Klagelieder, gleich denen welche nicht ins Innere dringen, und nur im Einzelnen und Aeußern ſich ſelbſt zu finden wähnen.

Klar wie der Unterſchied des Innern und Aeußern vor mir ſteht, weiß ich es, wer ich bin, und finde mich ſelbſt im innern Handeln nur, im Aeußern nur die Welt, und beides weiß der Geiſt zu unterſcheiden, nicht ungewiß wie Jene zwiſchen beiden ſchwankend in verwirrungsvoller Dunkelheit. So weiß ich auch, wo Freiheit iſt zu ſuchen und ihr heiliges Gefühl, das dem ſich ſtets verweigert, deßen Blik nur auf dem äußern Thun und Leben der Menſchen weilet. Wie ſehr er ſich vertiefen mag in tauſend Irrgängen der Betrachtung ſinnend und denkend hin und her, und alles mag erreichen: den Begrif verſagt ſein Denken ihm. Er folgt nicht nur dem Winke der Nothwendigkeit: in abergläubiger Weisheit in knechtiſcher Demuth muß er auch ſie ſuchen, und ſie glauben, wo er ſie nicht ſieht, und Freiheit ſcheint ihm nur ein Schleier über die verborgne und unbegrifne Nothwendigkeit betrügeriſch gebreitet. So ſieht der Sinnliche mit ſeinem äußern Thun und äußern Denken auch Alles einzeln nur und endlich. Er kann ſich ſelbſt nicht anders faßen als einen Inbegrif von flüchtigen Erſcheinungen, da immer eine die andere aufhebt und zerſtört, die nicht zuſammen zu begreifen ſind; ein volles Bild von ſeinem Weſen zerfließt in tauſend Widerſprüchen ihm. Wol widerſpricht im äußern Wirken das Einzelne dem Einzelnen, das Wirken hebt Leiden auf, das Denken zerſtört Empfindung, und das Anſchauen dringt unthätige Ruhe dem Willen ab. Im Innern iſt alles Eins, ein jedes Handeln iſt Ergänzung nur zum andern, in jedem iſt das andere auch enthalten. Drum hebt auch weit über das Endliche, das in beſtimmter Folge und feſten Schranken ſich überſehen läßt, die Selbſtanſchauung mich hinaus. Es giebt kein Handeln in mir, das ich vereinzelt recht betrachten, und keins, von dem ich ſagen könnte, es ſei ein Ganzes. Ein jedes Thun ſtellt mir mein ganzes Weſen dar, nichts iſt getheilt, und jede Thätigkeit begleitet die andere; es findet die Betrachtung keine Schranken, muß immer unvollendet bleiben, wenn ſie lebendig bleiben will. Mein ganzes Weſen kann ich wieder nicht vernehmen, ohne die Menſchheit anzuſchauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu beſtimmen; und die Menſchheit, wer vermöchte ſie zu denken, ohne ſich mit dem Denken ins unermeßliche Gebiet und Weſen des reinen Geiſtes zu verlieren.

Sie iſt es alſo die hohe Selbſtbetrachtung, und ſie iſt es allein, was mich in Stand ſezt, die erhabene Forderung zu erfüllen,

erfüllen, daß der Menſch nicht ſterblich nur im Reich der Zeit, auch im Gebiet der Ewigkeit unſterblich, nicht irdiſch nur, auch göttlich ſoll ſein Leben führen. Es fließt mein irdiſch Thun im Strom der Zeit, es wandeln ſich Erkenntniß und Gefühle, und ich vermag nicht eines feſt zu halten; es fliegt vorbei der Schauplaz, den ich ſpielend mir gebildet, und auf der ſichern Welle führt der Strom mich Neuem ſtets entgegen: ſo oft ich aber ins innere Selbſt den Blik zurükwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich ſchaue des Geiſtes Handeln an, das keine Welt verwandeln, und keine Zeit zerſtören kann, das ſelbſt erſt Welt und Zeit erſchaft. Auch bedarf es nicht etwa der Stunde, die Jahre von Jahren trennt, um mich aufzufordern zum Genuß des Ewigen, und das Auge des Geiſtes zu weken, welches ſchlafen kann, wenn auch das Herz ſchlägt, und die Glieder ſich regen. Immer möchte das göttliche Leben führen, wer es einmal gekoſtet hat: jegliches Thun ſoll begleiten der Blik in die Myſterien des Geiſtes, jeden Augenblick kann der Menſch außer der Zeit leben, zugleich in der höheren Welt.

Es ſagen zwar die Weiſen ſelbſt, mäßig ſolleſt du dich mit Einem begnügen; Leben ſei Eins, und im urſprünglichen und höchſten Denken ſich verlieren ein Anderes; indem du getragen werdeſt von der Zeit geſchäftig in der Welt, könneſt du nicht zugleich ruhig dich anſchauen in deiner innerſten Tiefe. Es ſagen die Künſtler, indem du bildeſt und dichteſt müße die Seele ganz verloren ſein in das Werk, und dürfe nicht wißen was ſie beginnt. Aber wage es mein Geiſt, troz der verſtändigen Warnung! eile entgegen deinem Ziele, das ein andres vielleicht iſt, als das ihre. Mehr kann der Menſch als er meint; aber auch dem Höchſten entgegenſtrebend, erreicht er nur Einiges. Kann das heiligſte innerſte Denken des Weiſen zugleich ein äußeres Handeln ſein, hinaus in die Welt zur Mittheilung und Belehrung: warum ſoll denn nicht äußeres Handeln in der Welt, was es auch ſei, zugleich ſein können ein inneres Denken des Handelns? Iſt das Schauen des Geiſtes in ſich ſelbſt die göttliche Quelle alles Bildens und Dichtens, und findet er nur in ſich, was er darſtellt im unſterblichen Werk: warum ſoll nicht bei allem Bilden und Dichten, das immer nur ihn darſtellt, er auch zurückſchauen in ſich ſelbſt? Theile nicht was ewig vereint iſt, dein Weſen, das weder das Thun noch das Wißen um ſein Thun entbehren mag, ohne ſich zu zerſtören! Bewege Alles in der Welt, und richte aus was du vermagſt; gieb dich hin dem Gefühl deiner angebohrnen Schranken, bearbeite jedes Mittel der geiſtigen Gemeinſchaft; ſtelle dar dein Eigenthümliches, und zeichne mit deinem Geiſt alles was dich umgiebt; arbeite an den heiligen

Werken der Menſchheit, ziehe an die befreundeten Geiſter: aber immer ſchaue in dich ſelbſt, wiße was du thuſt, und in welcher Geſtalt dein Handeln einhergeht. Der Gedanke, mit dem ſie die Gottheit zu denken meinen, welche ſie nimmer erreichen, hat doch für dich die Wahrheit einer ſchönen Allegorie auf das was der Menſch ſein ſoll. Durch ſein bloßes Sein erhält ſich der Geiſt die Welt, und durch Freiheit giebt er ſich die Thätigkeit, die immer ein und dieſelbe ſein wechſelndes Handeln hervorbringt: aber unverrükt ſchaut er zugleich jene Thätigkeit an in dieſem Handeln immer neu und immer dieſelbe, und dies Anſchaun iſt Unſterblichkeit und ewiges Leben, denn es bedarf der Geiſt nichts als ſich ſelbſt, und es vergeht nicht die Betrachtung dem zurükbleibenden Gegenſtand, noch ſtirbt der Gegenſtand vor der überlebenden Betrachtung. So haben ſie auch gedichtet die Unſterblichkeit, die ſie allzugenügſam erſt nach der Zeit ſuchen ſtatt neben der Zeit, und ihre Fabeln ſind weiſer als ſie ſelbſt. Es erſcheint ja dem ſinnlichen Menſchen das innere Handeln nur als ein Schatten der äußeren That, und ins Reich der Schatten haben ſie die Seele auf ewig geſezt, und geweint, daß dort unten nur ein dürftiges Bild der frühern Thätigkeit ein dunkles Leben ihr friſte: aber klarer als der Olymp iſt das, was der dürftige Sinn verbannte in unterirdiſche Finſterniß, und das Reich der Schatten ſei ſchon hier mir das Urbild der Wirklichkeit. Jenſeit der zeitlichen Welt liegt ihnen ja die Gottheit, und die Gottheit anzuſchaun und zu loben haben ſie den Menſchen nach dem Tode auf ewig befreit von den Schranken der Zeit: aber es ſchwebt ſchon jezt der Geiſt über der zeitlichen Welt, und ihn anzuſchaun iſt Ewigkeit und unſterblicher Geſänge himmliſcher Genuß. Beginne darum ſchon jezt dein ewiges Leben in ſteter Selbſtbetrachtung; ſorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht: aber ſorge dich ſelbſt nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahin treibſt im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen.

II.

Prüfungen.

Es ſcheuen die Menſchen in ſich ſelbſt zu ſehn, und knechtiſch erzittern Viele, wenn ſie endlich länger nicht der Frage ausweichen können, was ſie gethan, was ſie geworden, wer ſie ſind. Aengſtlich iſt ihnen das Geſchäft, und ungewiß der Ausgang. Sie meinen leichter könne ein Menſch den andern kennen, als ſich ſelbſt; ſie glauben mit würdiger Beſcheidenheit zu handeln, wenn ſie nach der ſtrengſten Unterſuchung ſich noch den Irrthum in der Rechnung vorbehalten. Doch iſt es nur der Wille, der den Menſchen vor ſich ſelbſt verbirgt; das Urtheil kann nicht irren, wenn er anders den Blik nur wirklich auf ſich wendet. Aber das iſt es, was ſie weder können noch mögen. Es halten das Leben und die Welt ſie ganz gebunden, und abſichtlich das Auge beſchränket, um ja nichts anders wahrzunehmen, erbliken ſie in ihnen nur den loſen gaukleriſchen Widerſchein von ſich. Den Andern kann ich nur aus ſeinen Thaten kennen, denn ich ſchaue ſein inneres Handeln niemals an. Was eigentlich er wollte kann ich unmittelbar nie wißen; nur die Thaten vergleich ich unter ſich, und ſchließe daraus unſicher zurük, worauf die Handlung wol in ihm gerichtet war, und welcher Geiſt ihn trieb. O Schande wer ſich ſelbſt nur wie der Fremde den Fremden betrachtet! wer von ſeinem innern Handeln nichts weiß, und Wunder wie klug ſich dünket, indem er nur den lezten aufs äußere Thun gerichteten Entſchluß belauſchet, mit dem Gefühl das ihn begleitet, mit dem Begrif, der ihm unmittelbar voranging, ihn zuſammenſtellt! Wie will er je den Andern oder ſich erkennen? was kann die ſchwankende Vermuthung leiten, beim Schluß vom Aeußern auf das Innere, dem der auf keinen entſchiedenen Fall auf nichts unmittelbar Gewißes baut? Das ſichere Vorgefühl des Irrthums erzeugt die Bangigkeit; die dunkele Ahndung, daß er ſelbſtverſchuldet ſei, beengt das Herz; und unſtät ſchweifen die Gedanken aus Furcht vor jenem kleinen Antheil des Selbſtbewußtſeins, den ſie herabgewürdigt zum Zuchtmeiſter bei ſich tragen, und ungern öfters hören müßen.

Wol haben ſie Urſach zu beſorgen, wenn ſie redlich das innere Thun, das ihrem Leben zum Grunde lag erforſchten, ſie möchten oft die Menſchheit nicht darin erkennen, und das Gewißen, dieſes Bewußtſein der Menſchheit ſchwer verlezet ſehn: denn wer ſein leztes Handeln nicht betrachtet hat, kann auch nicht Bürgſchaft leiſten, ob er beim nächſten noch bedenkt, daß er ihr angehöre, und ihrer werth ſich zeiget. Den Faden des Selbſtbewußtſeins hat er einmal zerrißen, hat ſich einmal nur der Vorſtellung und dem Gefühl ergeben, das er mit dem Thiere theilt: wie kann er wiſſen, ob er nicht in plumpe Thierheit iſt hinabgeſtürzt? Die Menſchheit in ſich zu betrachten, und, wenn man einmal ſie gefunden, nie den Blik von ihr zu verwenden, iſt das einzige ſichere Mittel, von ihrem heilgen Boden nie ſich zu verirren. Dis iſt die innige und nothwendige, nur Thoren und Menſchen trägen Sinnes unerklärte und geheimnißvolle Verbindung zwiſchen Thun und Schauen. Ein wahrhaft menſchlich Handeln erzeugt das klare Bewußtſein der Menſchheit in mir, und dies Bewußtſein läßt kein anderes als der Menſchheit würdiges Handeln zu. Wer ſich zu dieſer Klarheit nie erheben kann, den treibt vergeblich dunkle Ahndung nur umher; vergebens wird er erzogen und gewöhnt, und ſinnt ſich tauſend Künſteleien aus, und faßt Entſchlüße um ſich gewaltſam in die Menſchheit wieder hinein zu drängen: es öfnen ſich die heilgen Schranken nicht, er bleibt auf ungeweihtem Boden, und kann nicht der gereizten Gottheit Verfolgungen entgehen, und dem ſchmähligen Gefühle der Verbannung aus dem Vaterlande. Eitles Thun iſts immer und leeres Beginnen, im Reich der Freiheit Regeln geben und Verſuche machen. Ein einziger freier Entſchluß gehört dazu ein Menſch zu ſein: wer den einmal gefaßt, wirds immer bleiben; wer aufhört es zu ſein, iſts nie geweſen.

Mit ſtolzer Freude denk ich noch der Zeit, da ich die Menſchheit fand, und wußte, daß ich nie mehr ſie verlieren würde. Von innen kam die hohe Offenbarung durch keine Tugendlehren und kein Syſtem der Weiſen hervorgebracht: das lange

Suchen, dem nicht dies nicht jene genügen wollten, krönte ein heller Augenblick; es löſte die dunkeln Zweifel die Freiheit durch die That. Ich darf es ſagen, daß ich nie ſeitdem mich ſelbſt verlaßen. Was ſie Gewißen nennen, kenne ich nicht mehr; es ſtraft mich kein Gefühl, es braucht mich keines zu mahnen. Auch ſtreb ich nicht ſeitdem nach der und jener Tugend, und freue mich beſonders dieſer oder jener Handlung, wie Jene, denen nur im flüchtigen Leben einzeln und bisweilen ein zweifelhaftes Zeugniß der Vernunft erſcheint. In ſtiller Ruhe, in wechſelloſer Einfalt führ ich ununterbrochen das Bewußtſein der ganzen Menſchheit in mir. Gern und leichtes Herzens ſeh ich oft mein Handeln im Zuſammenhang, und ſicher, daß ich nirgend etwas, was die Menſchheit verläugnen müßte, finden werde. Wenn dies das Einzige wäre, was ich von mir fordere: wie lange könnt ich mich zur Ruhe begeben, und vollendet das Ende ſuchen! Denn unerſchüttert feſt ſteht die Gewißheit, und ſtrafwürdige Feigheit, die mein Sinn nicht kennt, ſcheint mirs, wenn ich von langer Lebenszeit erſt vollere Beſtätigung erwarten, und bange zweifeln wollte, ob nicht doch etwas ſich ereignen könnte, was im Stande wäre mich hinabzuſtürzen von der Höhe der Vernunft zur Thierheit. Aber Zweifel ſind auch mir noch mitgegeben: es iſt ein anderes und höheres Ziel mir aufgegangen, als jenes erreicht war, und bald ſtärker bald ſchwächer es im Auge habend weiß nicht immer die Selbſtbetrachtung, auf welchem Wege ich mich ihm nähere, und auf welchem Punkte ich ſtehe, und ſchwanke im Urtheil. Doch wird es ſicherer und beſtätigt ſich mehr, je öfter ich wiederkehre zur alten Unterſuchung. Wär aber auch Gewißheit mir noch ſo fern, ich wollte doch nur ſchweigend ſuchen und nicht klagen: denn ſtärker als der Zweifel iſt die Freude, gefunden zu haben, was ich ſuchen ſoll, und dem gemeinen Wahn entronnen zu ſein, der viele der Beßeren zeitlebens täuſcht, und ſie verhindert, zur rechten Höhe der Menſchheit ſich empor zu ſchwingen. Lange genügte es auch mir nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des Einen Daſeins als das Einzige und Höchſte anbetend, glaubte ich es gebe nur Ein Rechtes für jeden Fall, es müße das Handeln in Allen daßelbe ſein, und nur weil Jedem ſeine eigne Lage, ſein eigner Ort gegeben ſei, unterſcheide ſich Einer vom Andern. Nur in der Mannigfaltigkeit der äußern Thaten offenbare ſich verſchieden die Menſchheit; der Menſch, der Einzelne ſei nicht ein eigenthümlich gebildet Weſen, ſondern nur ein Element und überall derſelbe.

So treibts der Menſch! wenn er die unwürdige Einzelheit des ſinnlichen thieriſchen Lebens verſchmähend das Bewußtſein der allgemeinen Menſchheit gewinnt, und vor der Pflicht ſich niederwirft, vermag er nicht ſogleich auch zu der höhern Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit empor zu dringen, und die Natur, die ſich die Freiheit ſelbſt erwählt, zu ſchauen und zu verſtehn. In unbeſtimmter Mitte ſchwebend erhalten ſich die Meiſten, und ſtellen wirklich nur im rohen Element die Menſchheit dar, bloß weil ſie den Gedanken des eignen höhern Daſeins nicht gefaßt. Mich hat er ergriffen. Es beruhigte mich nicht das Gefühl der Freiheit allein; unnütz ſchien mir die Perſönlichkeit und die Einheit des fließenden vergänglichen Bewußtſeins in mir, und drängte mich etwas Höheres Sittliches zu ſuchen, deßen Bedeutung ſie wäre. Es genügte mir nicht, die Menſchheit in ungebildeten rohen Maßen anzuſchaun, welche innerlich ſich völlig gleich, nur äußerlich durch Reibung und Berührung vorübergehende flüchtige Phänomene bilden.

So iſt mir aufgegangen, was jezt

meine höchſte Anſchauung iſt, es iſt mir klar geworden, daß jeder Menſch auf eigne Art die Menſchheit darſtellen ſoll, in einer eignen Miſchung ihrer Elemente, damit auf jede Weiſe ſie ſich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles was aus ihrem Schooße hervorgehen kann. Der Gedanke allein hat mich empor gehoben und geſondert von dem Gemeinen und Ungebildeten das mich umgiebt, zu einem Werk der Gottheit, das einer beſondern Geſtalt und Bildung ſich zu erfreuen hat; und die freie That, die ihn begleitete, hat um ſich verſammelt und innig verbunden zu einem eigenthümlichen Daſein die Elemente der menſchlichen Natur. Hätt ich ſeitdem das Eigene in meinem Thun auch ſo unausgeſezt betrachtet, wie ich das Menſchliche drin immer angeſchaut; wär ich jedes Handelns und Beſchränkens, das Folge iſt von jener freien That, mir eigens bewußt geworden, und hätt ich unverrükt der weitern Bildung und jeder Aeußerung der Natur recht zugeſehen: ſo könnt ich auch darüber keinen Zweifel tragen, welches Gebiet der Menſchheit mir angehört, und wo von meiner Ausdehnung und meinen Schranken der gemeinſchaftliche Grund zu ſuchen iſt; den ganzen Inhalt meines Weſens müßt ich genau ermeßen, auf allen Punkten meine Grenzen kennen, und prophetiſch wißen, was ich noch ſein und werden kann. Allein nur ſchwer und ſpät gelangt der Menſch zum vollen Bewußtſein ſeiner Eigenthümlichkeit; nicht immer wagt ers drauf hinzuſehn, und richtet lieber das Auge auf den Gemeinbeſiz der Menſchheit, den er ſo liebend und ſo dankbar feſt hält; er zweifelt oft, ob er ſich als ein eignes Weſen wieder aus ihm ausſcheiden ſoll, aus Furcht zurükzuſinken in die alte ſtrafwürdige Beſchränktheit auf den engen Kreis der äußeren Perſönlichkeit, das Sinnliche wie ſollt ers wollen können? wie ſollt es ihm begegnen, ohne daß ers wüßte? Entweder hab ich nie mich ſelbſt verſtanden, oder ich bin noch jezt der ich zu ſein geglaubt, und jeder ſcheinbare Widerſpruch muß mir, wenn die Betrachtung ihn gelöſt, nur um ſo ſicherer zeigen, wo und wie die lezten Enden meines Weſens verborgen und verbunden ſind.

Noch immer ſcheint der zwiefache Beruf der Menſchen auf der Erde, mir die große Trennungslinie der verſchiedenen Naturen anzudeuten. Zu ſehr iſts zweierlei die Menſchheit in ſich zu einer entſchiedenen Geſtalt zu bilden und in mannigfachem Handeln ſie darzuſtellen, oder ſie kunſtreiche Werke verfertigend äußerlich ſo abzubilden, daß jeder erbliken muß, was einer zeigen wollte. Nur wer noch auf dem niedrigſten Gebiet im Vorhof der Eigenheit ſich aufhält, und ſich aus Furcht vor der Beſchränkung nicht feſt beſtimmen will, kann beides vereinen wollen, um in beidem Weniges zu leiſten: wer Eines wirklich erreichen will, der muß das Andere ſich verſagen, erſt am Ende der Laufbahn giebts einen Uebergang, nur der Vollkommenheit zugänglich, die ſelten der Menſch erreicht. Wie könnte mirs zweifelhaft erſcheinen, welchen von beiden ich gewählt? ſo ganz entſchieden vermied ich das zu ſuchen, was den Künſtler macht, ſo ſehnſuchtsvoll ergriff ich Alles, was der eigenen Bildung frommt, und ihre Beſtimmung beſchleunigt und befeſtigt. Es jagt der Künſtler Allem nach, was Zeichen und Symbol der Menſchheit werden kann; er wühlt den Schaz der Sprachen durch, das Chaos der Töne bildet er zur Welt; er ſucht geheimen Sinn und Harmonie im ſchönen Farbenſpiele der Natur; in jedem Werk das ihm ſich darſtellt, ergründet er den Eindruk aller Theile, des Ganzen Zuſammenſezung und Geſez, und freuet ſich des kunſtreichen Gefäßes mehr als des köſtlichen Gehaltes, den es darbeut. Dann bilden ſich neue Gedanken zu neuen Werken in ihm, ſie nähren heimlich ſich im Gemüth und wachſen in ſtiller Verborgenheit gepflegt. Es raſtet nimmer der Fleiß, es wechſelt Entwurf und Ausführung, es beßert immer allmählig die Uebung unermüdet, das reifere Urtheil zügelt und bändigt die Fantaſie: ſo geht die bildende Natur entgegen dem Ziele der Vollkommenheit.

Mir aber hat dies Alles nur der Sinn erſpäht, denn meinen Gedanken iſt es fremd. Aus jedem Kunſtwerk ſtrahlet mir die Menſchheit, die drinn abgebildet, weit heller hervor als des Bildners Kunſt; nur mit Mühe ergreif ich dieſe in ſpäterer Betrachtung, und erkenne ein wenig nur von ihrem Weſen. Ich laſſe frei die freie Natur, und wie ſie ihre ſchönen bedeutungsvollen Zeichen mir darbeut, weken ſie Empfindung in mir und Gedanken, ohne daß es mich gewaltſam drängte ſie anders und beſtimmter zu eignem

Werke zu geſtalten. Ich ſtrebe nicht bis zur Vollendung den Stoff zu zwingen, dem ich meinen Sinn eindrüke; drum ſcheue ich Uebung, und wenn ich einmal in Handlung dargeſtellt, was in mir wohnt, liegt mirs nicht an, daß etwas ſchöner immer und faßlicher die That ſich oft erneue. Die freie Muße iſt meine liebe Göttin, da lernt der Menſch ſich ſelbſt begreifen und beſtimmen, da gründet der Gedanke ſeine Macht, und herrſcht dann leicht über Alles, wenn die Welt auch Thaten von ihm fordert. Drum darf ich auch nicht, wie der Künſtler, einſam bilden; es troknen mir in der Einſamkeit die Säfte des Gemüths, es ſtoket der Gedanken Lauf; ich muß hinaus in mancherlei Gemeinſchaft mit den andern Geiſtern zu ſchauen, was es für Menſchheit giebt, und was davon mir fremde bleibt, was mein eigen werden kann, und immer feſter durch Geben und Empfangen das eigne Weſen zu beſtimmen.

Der ungeſtillte Durſt es weiter ſtets zu bilden verſtattet nicht der That, der Mittheilung des Innern auch äußere Vollendung zu geben; ich ſtelle die Handlung und die Rede hin in die Welt, es kümmert mich nicht, ob auch die Schauenden mit ihrem Sinn durchdringen durch die rauhe Schale, ob ſie den innerſten Gedanken, den eignen Geiſt auch in der unvollkommnern Darſtellung glüklich finden. Mir bleibet nicht die Zeit, nicht Luſt zu fragen; fort muß ich von der Stelle da ich ſtand, durch neues Thun und Denken im kurzen Leben noch das eigne Weſen, wenn es möglich, zu vollenden. Schon zweimal zu wiederholen haß ich, ein unkünſtleriſch Gemüth. Drum mag ich alles gern in Gemeinſchaft treiben: beim innern Denken, beim Anſchaun, beim Aneignen des Fremden bedarf ich irgend eines geliebten Weſens Gegenwart, daß gleich an die innere That ſich reihe die Mittheilung, und durch die ſüße und leichte

Gabe der Freundſchaft ich mich leicht abfinde mit der Welt. So war es, ſo iſt es, und noch bin ich ſo fern von meinem Ziele, daß ichs verrechne jemals hinüber zu kommen. Wohl hab ich Recht, was auch die Freunde ſagen, mich auszuſchließen aus dem heiligen Gebiet der Künſtler. Gern ſag ich Allem ab, was ſie mir liehen, wenn ich nur in dem Felde, wo ich mich hingeſtellt, mich weniger unvollendet finde als ſie wähnen.

Oefne dich mir noch einmal, Anſchauung des weiten Gebietes der Menſchheit, das die bewohnen, die nur ſich ſelbſt zu bilden, und ohne bleibend Werk hervorzubringen, in wechſelreichem Thun ſich darzuſtellen ſtreben! Oefne dich noch einmal, und laß mich ſchauen ob mir ein eigner Platz gebührt, ob nicht; ob in mir iſt was ſich zuſammenreimet, oder ob ein innerer Widerſpruch verhindert, daß das Bild ſich ſchließe, und bald als ein verunglükter

Entwurf mein eignes Weſen ſtatt die Vollendung zu erreichen ſich auflöſt in ein leeres Nichts. O nein, ich darf nicht fürchten, es erhebt ſich kein trauriges Gefühl im Innern des Bewußtſeins! ich erkenne wie Alles ineinander greift ein wahres Ganzes zu bilden, ich fühle keinen fremden Beſtandtheil der mich drükt, es fehlt mir kein Organ, kein edles Glied zum eignen Leben. Wer ſich zu einem beſtimmten Weſen bilden will, dem muß der Sinn geöfnet ſein für Alles was er nicht iſt. Auch hier im Gebiet der höchſten Sittlichkeit regiert dieſelbe genaue Verbindung zwiſchen Thun und Schauen. Nur wenn der Menſch im gegenwärtgen Handeln ſich ſeiner Eigenheit bewußt iſt, kann er ſicher ſein, ſie auch im Nächſten nicht zu verlezen; und nur wenn er von ſich beſtändig fordert die ganze Menſchheit anzuſchaun, und jeder andern Darſtellung von ihr ſich und die ſeinige entgegen zu ſezen, kann er das Bewußtſein ſeiner Eigenheit erhalten: denn nur durch Entgegenſezung wird das Einzelne erkannt. Die höchſte Bedingung der eigenen Vollendung im beſtimmten Kreiſe iſt allgemeiner Sinn. Und dieſer, wie könnt er wol beſtehen ohne Liebe? Es müßte das furchtbare Mißverhältniß zwiſchen Geben und Empfangen bald das Gemüth im erſten Verſuch ſich ſo zu bilden zerrütten, und weit hinaus es treiben aus der Bahn, und den, der ſo ein eignes Weſen werden wollte, ganz zertrümmern, oder zur Gemeinheit ihn herunterſtürzen. Ja Liebe, du anziehende Kraft der Welt! Kein eignes Leben und keine Bildung iſt möglich ohne dich, ohne dich müßt alles in gleichförmige rohe Maße zerfließen! Die weiter nichts zu ſein begehren, bedürfen deiner nicht; ihnen genügt Geſez und Pflicht, gleichförmig Handeln und Gerechtigkeit. Ein unbrauchbares Kleinod wär ihnen das heilige Gefühl: drum laßen ſie auch das Wenige, was ihnen davon gegeben iſt, nur ungebaut verwildern; und das Heilige verkennend, werfen ſie es ſorglos mit ein in das gemeine Gut der Menſchheit, das nach Einem Geſez verwaltet werden ſoll. Uns aber biſt du das Erſte wie das Lezte: Keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigne Bildung keine Vollendung in der Liebe; Eins das Andere ergänzend wächſt beides unzertrennlich fort. Vereint fühl ich in mir die beiden höchſten Bedingungen der Sittlichkeit! Ich habe Sinn und Liebe zu eigen mir gemacht, und immer höher ſteigen beide noch, zum ſichern Zeugniß, daß friſch und geſund das Leben ſei, und daß noch feſter die eigne Bildung werde. Was iſts, wofür mein Sinn verſchloßen wäre? Die welche Jeden gern zum Virtuoſen und Künſtler in der Wißenſchaft erheben möchten, klagen genug, daß keine Beſchränkung von mir zu gewinnen ſei, daß jede Hofnung trüge, wenn es einmal ſcheint, als wollt ich alles Ernſtes mich zu etwas begeben: denn wenn ich eine Anſicht mir errungen, ſo eile nach gewohnter Weiſe der flüchtige Geiſt bald wieder zu andern Gegenſtänden fort. O möchten ſie doch einmal mich in Ruhe laßen und begreifen, daß nicht anders meine Beſtimmung iſt, daß ich die Wißenſchaft nicht bilden darf, weil ich mich ſelbſt zu bilden geſonnen bin! Vergönnten ſie mir doch den Sinn für Alles, was ſie geſchäftig thun und treiben, mir offen zu erhalten, und möchten ſie, was durch das Anſchaun ihres Thuns ich in mir bilde, doch auch für etwas achten, das ihrer Mühe werth geweſen ſei. Sie zeugen durch ihre Klagen für mich: aber ihnen entgegen klagen Andere, die zwar verſchiedener Natur, doch gleich mir in die Mitte der Menſchheit einzudringen ſtreben, es ſei im Grunde beſchränkt mein Sinn; ich vermöcht es über mich gleichgültig vor vielem Heiligen vorüberzugehen, und durch eitle Streitſucht den unbefangenen tiefen

Blik mir zu verderben. Ja ich gehe vor Vielem noch vorüber; aber nicht gleichgültig; ich ſtreite, ja: doch nur um unbefangen den Blik mir zu erhalten. So und nicht anders muß ich thun nach meiner Art, beſtrebt gleichförmig mir den Sinn zu füllen und zu erweitern. Wo ſich mir das Gefühl von etwas, das im Gebiet der Menſchheit mir noch unbekannt iſt, aufdringt, da iſt mein Erſtes zu ſtreiten, nicht ob es ſei, nur daß es nicht das, und das allein ſei, wofür es der mir giebt, an dem ich es zuerſt erblikte. Es fürchtet der ſpät erwachte Geiſt, erinnernd wie lange er fremdes Joch getragen, immer wieder aufs neue die Herrſchaft fremder Meinung; und wo ein neuer Gegenſtand ihm neues Leben zeigt, da rüſtet er ſich erſt, die Waffen in der Hand, ſich Freiheit zu erringen, um nicht in der Erziehung Sklaverei ein jedes wieder, wie das Erſte, anzuheben. Hab ich die eigne Anſicht nur gewonnen, ſo iſt die

Zeit des Streits vorüber, ich laße gern jede neben der meinigen beſtehn, und der Sinn vollendet friedlich das Geſchäft ſich jede zu deuten, und in ihren Standpunkt einzudringen.

So iſt, was oft Beſchränkung des Sinnes ſcheinen könnte, in mir nur ſeine erſte Regung. Oft hat ſie freilich ſich äußern müßen, in dieſer ſchönen Periode des Lebens, wo ſo vieles Neue mich berührt, wo manches mir im hellen Lichte erſchien, was ich bisher nur dunkel geahndet, wofür ich nur den Raum mir leer gelaßen hatte! Oft hat ſie feindlich die berühren müßen, die mir der neuen Einſicht Quelle waren. Gelaßen habe ich es angeſehn, vertrauend, daß ſie es verſtehen würden, wenn auch in mich ihr Sinn erſt tiefer dränge. So haben mich auch oft die Freunde nicht verſtanden, wenn ich nicht ſtreitend aber untheilnehmend ruhig vor dem vorüberging, was ſie mit Wärme und friſchem Eiſer raſch umfaßten. Nicht Alles kann auf einmal der Sinn ergreifen, vergeblich iſts in einer einzigen Handlung ſein Geſchäft vollenden wollen; unendlich geht es in zwiefacher Richtung immer fort, und Jeder muß ſeine Weiſe haben, wie er beides vereint, um ſo das Ganze zu vollbringen. Mir iſts verſagt, wenn etwas Neues das Gemüth berührt, mit heftigem Feuer gleich ins Innerſte der Sache zu dringen, und bis zur Vollendung ſie zu kennen. Ein ſolches Verfahren ziemt der Gleichmuth nicht, die zu der Harmonie von meinem Weſen der Grundton iſt. Heraus aus meines Lebens Mitte würde es mich werfen, ſo mir etwas zu vereinzeln, und in dem Einen mich vertiefend würd ich das Andre mir entfremden, ohne Jenes doch als mein wahres Eigenthum zu haben. Niederlegen muß ich erſt jede neue Erwerbung im Innern des Gemüths, und dann das gewohnte Spiel des Lebens mit ſeinem mannigfaltigen Thun forttreiben, daß ſich mit dem Alten das Neue erſt miſche, und Berührungspunkte gewinne mit Allem was ſchon in mir war. Nur ſo gelingt es mir durch Handeln mir eine tiefere und innigere Anſchauung zu bereiten; es muß der Wechſel zwiſchen Betrachtung und Gebrauch gar oft ſich wiederholen, ehe ich etwas ganz durchdrungen und ergründet zu haben mich erfreuen mag. So und nicht anders darf ich zu Werke gehn, wenn nicht mein inneres Weſen verlezt ſoll werden, weil in mir Selbſtbildung und Thätigkeit des Sinnes in jeglichem Momente das Gleichgewicht ſich halten müßen. So ſchreit ich denn langſam fort, und langes Leben kann mir gewährt ſein, ehe ich Alles in gleichem Grad umfaßt: doch alles was ich umfaßt wird meinen Stempel tragen, und wieviel vom unendlichen Gebiet der Menſchheit meine Sinne ergriffen hat, das wird in gleichem Maaß auch in mir eigen gebildet und in mein Weſen übergegangen ſein.

O wie viel reicher iſt es geworden! welches ſchöne Bewußtſein des innern Werthes, welch erhöhetes Gefühl des eignen Lebens und Daſeins krönt mir die Selbſtbetrachtung beim Blik auf den Gewinn ſo vieler guten Tage! Nicht war vergebens die ſtille Thätigkeit, die ungeſchäftig müßiges Leben von außen ſcheint: ſchön hat ſie das innere Werk der Bildung gefördert. Es wäre nicht ſo weit gediehen bei verkehrtem Handeln und Treiben, das der eignen Natur nicht angemeſſen, noch minder bei beſchränktem Sinn. O Jammer, daß des Menſchen inneres Weſen ſo mißkannt werden kann, von denen ſelbſt, die wohl es überall zu kennen vermöchten und verdienten! daß doch auch ihrer ſo viele mit dem äußern Thun das innere Handeln verwechſeln, dies wie jenes im Einzelnen aus abgerißenen Stüken zu erkennen meinen, und wo Alles übereinſtimmt Widerſprüche ahnden! Iſt denn der eigne Charakter meines Weſens ſo ſchwer zu finden? Verſagt mir dieſe Schwierigkeit auf immer den liebſten Wunſch meines Herzens ſich allen Würdigen mehr und mehr zu offenbaren? Ja, auch jezt, indem ich tief in mein Inneres ſchaue, beſtätigt ſich aufs neue mir, daß dies der Trieb ſei der am ſtärkſten mich bewegt. So iſts, wie oft mir auch geſagt wird, ich ſei verſchloßen und ſtoße der Lieb und Freundſchaft heilges Anerbieten oft kalt zurük. Wohl dünkt michs niemals nöthig von dem was ich gethan, was mir geſchehen iſt, zu reden; zu unbedeutend acht ich Alles, was an mir Welt iſt, als daß ich den damit verweilen ſollte, den ich das Innere gern erkennen ließe. Auch red' ich davon nicht, was nur noch dunkel und ungebildet in mir liegt, und noch der Klarheit mangelt, die es erſt zum Meinigen macht. Wie ſollt ich eben das dem Freund entgegen tragen, was mir noch nicht gehört? warum ihm dadurch, was ich ſchon wirklich bin, verbergen? wie ſollt ich hoffen ohne Mißverſtand das mitzutheilen, was ich ſelbſt noch nicht verſtehe? Das iſt nicht Verſchloßenheit und Mangel an Liebe: es iſt nur heilige Ehrfurcht, ohne welche die Liebe nichts iſt; es iſt zarte Sorgfalt das Höchſte nicht zu entweihn noch unnüz zu verſtriken. So bald ich etwas Neues mir angeeignet, an Bildung und Selbſtſtändigkeit hie oder dort gewonnen, eile ich nicht in Wort und That dem Freund es zu verkünden, daß er die Freude mit mir theile, und meines innern Lebens Wachsthum wahrnehmend ſelbſt gewinne? Wie mich ſelbſt lieb ich den Freund: ſobald ich etwas für mein erkenne, gebe ichs ihm hin. So nehm ich freilich auch an dem, was er thut und was ihm geſchieht, nicht immer ſo großen Antheil, als die meiſten die ſich Freunde nennen. Sein äußeres Handeln, wenn ich das Innere, aus dem es herfließt ſchon verſtehe, und weiß daß es ſo ſein muß, weil er ſo iſt wie er iſt, läßt mich ſo unbeſorgt und ruhig. Es giebt meiner Liebe weder Nahrung noch Aufforderung, hat nichts mit ihr zu ſchaffen. Der Welt gehörts und unter der Nothwendigkeit Geſeze muß es ſich fügen mit Allem was draus folgt; und was nun folget, was dem Freund geſchiehet, er wird es ſchon mit Freiheit ſeiner würdig zu behandeln wißen; das Andere kümmert mich nichts, ich ſehe ruhig ſeinem Schickſal wie dem meinen zu. Wer achtet das für kalte Gleichgültigkeit? Es iſt das helle Bewußtſein des Gegenſazes zwiſchen Welt und Menſch, der Grund, worauf die Achtung gegen mich und das Gefühl der Freiheit ruht: ſoll ich dem Freund es weniger weihen als mir?

Das iſt es, deßen ich mich höchlich rühme, daß Lieb und Freundſchaft immer ſo edlen Urſprungs in mir ſind, mit keiner gemeinen Empfindung je gemiſcht, nie der Gewohnheit, nie des weichen Sinnes Werk, immer der Freiheit reinſte That, und auf das eigne Sein des Menſchen allein gerichtet. Verſchloßen war ich immer jenen gemeinen Gefühlen: nie hat mir Wohlthat Freundſchaft abgelokt, nie Schönheit Liebe, nie hat das Mitleid mich ſo befangen, daß es dem Unglük Verdienſt geliehen, und den Leidenden mir anders und beßer dargeſtellt. So war für wahre Liebe und Freundſchaft freier Raum gelaßen dem Gemüth, und nimmer weicht die Sehnſucht ihn vollkommener ſtets und mannigfaltiger auszufüllen. Wo ich Anlage merke zur Eigenthümlichkeit, weil Sinn und Liebe die hohen Bürgen da ſind, da iſt auch für mich ein Gegenſtand der Liebe. Jedes eigne Weſen möcht ich mit Liebe umfaßen von der unbefangenen Jugend an in der die Freiheit keimet, bis zur reifſten Vollendung der Menſchheit; jedes das ich ſo erblike begrüß ich in mir mit der Liebe Gruß, wenn auch die That nur angedeutet bleibt, weil mehr nicht als ein flüchtiges Begegnen uns vergönnet wird. Auch meß ich nie nach irgend einem weltlichen Maaßſtab, nach der äußern Anſicht des Menſchen ihm Freundſchaft zu. Es überflieget Welt und Zeit der Blik, und ſucht die innere Größe des Menſchen auf. Ob ſchon jezt ſein Sinn viel oder wenig hat umfaßt, wie weit er in der eignen Bildung fortgerükt, wie viel er Werke gebildet oder ſonſt gethan, das darf mich nicht beſtimmen, und leicht kann ich mich tröſten, wenn es fehlt. Sein eigenthümlich Sein und das Verhältniß deßelben zur Menſchheit, iſt es, was ich ſuche: ſo viel ich jenes finde und dieſes verſtehe, ſo viel Liebe hab ich für ihn; allein ſo viel er mich verſteht kann ich ihm freilich nur beweiſen. Ach oft iſt ſie mir unbegriffen zurükgekehrt! des Herzens Sprache wurde nicht vernommen gleich als wär ich ſtumm geblieben, und Jene meinten auch ich wäre ſtumm.

In nahen Bahnen wandeln oft die Menſchen, und kommen doch nicht einer in des andern Nähe; vergebens ruft der Ahndungsreiche und den nach freundlicher Begegnung verlangt: es horcht der Andere nicht. Oft kommen die Entgegengeſezten einander nah; es meint der Eine wohl es ſei für immer, doch iſts nur ein Moment; es reißt entgegengeſezte Bewegung ſie zurük, und keiner begreift wo ihm der Andere hingekommen. So iſt es meiner Sehnſucht nach Liebe oft ergangen; wär es ſchmählig nicht, wenn ſie nicht endlich ſich gebildet hätte, die allzuleichte Hofnung geflohen wäre, und ahndungsreiche Weisheit eingekehrt? „So viel wird Der von dir verſtehn, und Jener jenes; mit dieſer Liebe magſt du Den umfaßen, halte ſie gegen Jenen doch zurük:“ ſo ruft mir Mäßigung oft zu, und oft vergebens. Es läßt der innere Drang des Herzens nicht der Klugheit Raum; viel weniger, daß die ſtolze Anmaßung ich hegte, den Menſchen und ihrem Sinn für mich und meine Liebe Schranken zu ſezen. Mehr ſeze ich immer voraus, verſuche ſtets aufs neue, und werde der Habſucht gleich geſtraft, oft im Verſuch verlierend was ich hatte. Doch es kann nicht anders dem Menſchen der ſich eigen bildet ergehn, und daß es ſo mir geht iſt nur der ſicherſte Beweis, daß ich mich eigen bilde. Nur ein ſolcher vereinigt in ſich auf eigne Art verſchiedene Elemente der Menſchheit; mehr als Einer Welt gehört er an: wie könnte er in gleichförmiger Bahn mit einem Andern wandelnd, der auch ein Eigner iſt, in ſeiner Nähe immer bleiben? Kometen gleich verbindet der Gebildete gar viele Weltſyſteme, bewegt um manche Sonne ſich. Jezt erblikt ihn freudig ein Geſtirn, es ſtrebt ihn zu erkennen und freundlich beugt er nähernd ſich heran; dann ſiehts ihn wieder in fernen Räumen, verändert ſcheint ihm die Geſtalt, es zweifelt, ob er noch derſelbe ſei. Er aber kehret wieder im raſchen Lauf, begegnet ihm wieder mit Lieb und Freundſchaft. Wo iſt das ſchöne Ideal vollkommener Vereinigung? Die Freundſchaft, die gleich vollendet auf beiden Seiten iſt? Nur wenn in gleichem Maaße Beiden Sinn und Liebe faſt über alles Maaß hinaus gewachſen ſind. Dann aber ſind mit der Liebe zugleich auch ſie vollendet, und es ſchlägt die Stunde — o Allen hat ſie früher ſchon geſchlagen! — der Unendlichkeit ſich wieder zugeben, und in ihren Schooß zurükzukehren aus der Welt.

III.

Weltanſicht.

Das trübe Alter, meinen ſie, dürfe nur den Klagen Raum vergönnen über die Welt: verzeihlich ſei es, wenn lieber ſich das Auge hinüberwende zur beßern Zeit des eignen Lebens in voller Stärke. Die fröhliche Jugend müße froh die Welt anlächeln, und nicht achtend des Mangelnden, was da iſt nuzen, und der Hofnung ſüßen Täuſchungen gern vertraun. Doch Wahrheit ſehe nur der, die Welt zu richten verſtehe nur der, welcher zwiſchen den beiden ſich in ſicherer Mitte glüklich halte, nicht eitel trauernd noch trüglich hoffend. Solche Ruh iſt nur der thörichte Uebergang von der Hoffnung zur Verachtung; ſolche Weisheit nur der dumpfe Wiederhall der gern zurückgehaltenen Schritte, mit denen ſie aus der Jugend ins Alter gleiten; dieſe Zufriedenheit iſt nur verkehrter höflicher Betrug, der nicht die Welt, die ihn ja bald verläßt, zu ſchmähen ſcheinen will, noch weniger ſich ſelbſt auf einmal Unrecht geben; dies Lob iſt Eitelkeit, die ihres Irrthums ſich ſchämt, Vergeſſenheit die nicht mehr weiß, was ſie vor wenig Augenblikken begehrte, feiger Sinn dem, wenn es Mühe gelten ſoll, die Armuth lieber genügt. Ich habe mir nicht geſchmeichelt als ich jung war; ſo denk ich auch nicht jezt nicht jemals der Welt zu ſchmeicheln. Sie konnte den Nichts erwartenden nicht kränken: ſo werd auch ich ſie nicht aus Rache verlezen. Ich habe wenig gethan um ſie zu bilden: ſo hab ich auch kein Bedürfniß ſie vortreflicher zu finden. Allein des ſchnöden Lobes ekelt mich, das ihr von allen Seiten verſchwendet wird, damit das Werk die Meiſter wieder lobe. Von Verbeßerung der Welt ſpricht das verkehrte Geſchlecht ſo gern, um ſelbſt für beßer zu gelten, und über ſeine Väter ſich zu erheben. O ſtiege von der ſchönen Blüte der Menſchheit wirklich ſchon der erſte ſüße Duft empor; wären auf dem gemeinſchaftlichen Boden in ungemeßener Zahl die Keime der eigenen Bildung über jede Verlezung hinaus gediehen; athmete und lebte Alles in heilger Freiheit; umfaßte Alles mit Liebe ſich, und trüge wunderbar vereinigt immer neue und wundervolle Früchte: ſie könnten doch nicht glänzender den Zuſtand der Menſchheit preiſen. Als hätten ihrer gewaltigen Vernunft donnernde Stimmen die Ketten der Unwißenheit geſprengt; als hätten ſie von der menſchlichen Natur, die nur als dunkles kaum kennbares Nachtſtück abgebildet war, nun endlich ein kunſtreich Gemälde aufgeſtellt, wo geheimnißvolles Licht von oben Alles wunderbar erleuchtet, daß kein geſundes Auge mehr den ganzen Umriß oder einzelne Züge verfehlen könne; als hätte ihrer Weisheit Muſik die rohe räuberiſche Eigenſucht zum zahmen geſelligen Hausthier umgeſchaffen und Künſte ſie gelehrt: ſo reden ſie von der heutgen Welt, und jeder kleine Zeitraum der verſtrichen, ſoll reich an neuem Gut geweſen ſein. Wie tief im Innern ich das Geſchlecht verachte, daß ſo ſchaamlos als nie ein früheres gethan ſich brüſtet, den Glauben kaum an eine beßere Zukunft ertragen kann, und ſchnöde Jeden der ihr angehört, beſchimpft, und nur darum dies Alles, weil das wahre Ziel der Menſchheit, zu welchem es kaum einen Schritt gewagt, ihm unbekannt in dunkler Ferne liegt!

Ja, wem es gnügt, daß nur der Menſch die Körperwelt beherrſche; daß er alle ihre Kräfte erforſche, um zu ſeinem Dienſt ſie zu gebrauchen; daß nicht der Raum die

Stärke ſeines Geiſtes lähme, und ſchnell des Willens Wink an jedem Ort die Thätigkeit erzeuge, die er fordert; daß Alles ſich bewähre als unter den Befehlen des Gedankens ſtehend, und überall des Geiſtes Gegenwart ſich offenbare; daß jeder rohe Stoff beſeelt erſcheine, und im Gefühle ſolcher Herrſchaft über ihren Körper die Menſchheit ſich ihres Lebens freue: wenn das ihr leztes Ziel iſt, der ſtimme mit ein in dieſes laute Lob. Es mag mit Recht der Menſch ſich dieſer Herrſchaft rühmen, wie ers noch nie gekonnt; und wie viel ihm auch noch übrig ſei, ſo viel iſt nun gethan, daß er ſich fühlen muß als Herr der Erde, daß ihm nichts unverſuchtes bleiben darf auf ſeinem eigenthümlichen Gebiet, und immer enger der Unmöglichkeit Begrif zuſammen ſchwindet. Hier fühl ich die Gemeinſchaft die mich mit Allen verbindet, in jedem Augenblick des Lebens als Ergänzung der eigenen Kraft. Ein jeder treibet ſein beſtimmt Geſchäft, vollendet des Einen Werk, den er nicht kannte, arbeitet dem Andern vor, der nichts von ſeinen Verdienſten um ihn weiß. So fördert über den ganzen Erdkreis ſich der Menſchen Werk, es fühlet Jeder fremder Kräfte Wirkung als eignes Leben, und wie elektriſch Feuer führt die kunſtreiche Maſchine dieſer Gemeinſchaft jede leiſe Bewegung des Einen durch eine Kette von Tauſenden verſtärkt zum Ziele, als wären ſie Alle ſeine Glieder, und alles was ſie je gethan, ſein Werk im Augenblik vollbracht. Lebendger wohl und ſchöner noch wohnt in mir dies Gefühl des gemeinſam erhöhten Lebens, als in Jenen, die es ſo laut rühmen. Mich ſtört nicht täuſchend ihre trübe Einbildung, daß es ſo ungleich die genießen, die doch Alle es erzeugen und erhalten helfen: durch Gedankenleere und Trägheit im Betrachten verlieren Alle, es fordert von Allen Gewohnheit ihren Abzug, und wo ich auch Beſchränkung und

Kraft vergleichend berechne: ich finde überall dieſelbe Formel, nur anders ausgedrükt, und gleiches Maaß von Leben verbreitet ſich über Alle. Und doch auch ſo acht ich dies ganze Gefühl gering; nicht etwas beßer noch in dieſer Art wünſcht ich die Welt, es peinigt mich bis zur Vernichtung, daß dies das ganze Werk der Menſchheit ſein ſoll, darauf unheilig ihre heilige Kraft verſchwendet. Es bleiben nicht beſcheiden meine Forderungen ſtehn bei dieſem beßern Verhältniß des Menſchen zu der äußern Welt, und wär es auf den höchſten Gipfel der Vollendung ſchon gebracht! Iſt denn der Menſch ein ſinnlich Weſen nur, daß auch das höchſte Gefühl des Lebens, der Geſundheit und Stärke ſein höchſtes Gut ſein dürfte? Genügts dem Geiſte, daß er nur den Leib bewohne, fortſezend und vergrößernd ihn ausbilde, und herrſchend ſeiner ſich bewußt ſei? Darauf geht ihr ganzes Streben, es gründet darauf ſich ihr ungemeßener Stolz. So hoch nur ſind ſie geſtiegen im Bewußtſein der Menſchheit, daß von der Sorge für das eigene körperliche Leben und Wolſein ſie zur Sorge für das gleiche Wolbefinden Aller ſich erheben. Das iſt ihnen Tugend, Gerechtigkeit und Liebe; das iſt über die niedere Eigenſucht ihr groſſes Triumphgeſchrei; das iſt ihnen das Ende ihrer Weisheit; nur ſolche Ringe vermögen ſie zu zerbrechen in der Kette der Unwißenheit, dazu ſoll Jeder helfen, es iſt nur dazu jegliche Gemeinſchaft eingerichtet. O des verkehrten Weſens, daß der Geiſt dem alle ſeine Kräfte für Andere widmen ſoll, was er für ſich um beßern Preis verſchmäht! O des verſchrobenen Sinnes, dem in ſo niederm Gözendienſte das Höchſte gern zu opfern Tugend ſcheint!

Beuge dich o Seele dem herben Schikſal, nur in dieſer ſchlechten und finſtern Zeit das Licht geſehn zu haben. Für dein Beſtreben, für dein inneres Thun iſt nichts von einer ſolchen Welt zu hoffen! nicht als Erhöhung, immer nur als Beſchränkung deiner Kraft wirſt du deine Gemeinſchaft mit ihr empfinden müßen. So geht es Allen die das Beßere kennen und wollen. Nach Liebe dürſtet manches Menſchen Herz, es ſchwebt ihm deutlich vor, wie der geartet müßte ſein, mit dem er durch den Tauſch des Denkens und Empfindens zur gegenſeitigen Bildung und zum erhöhten Bewußtſein ſich verbinden könnte: doch wenn er nicht durch Zufall glüklich im engen Umkreis ſeines äußern Lebens ihn ſelbſt entdekt, ſo ſeufzet jener wie er vergeblich im gleichen Wunſch das kurze Leben hin. Was hie und dort die Erde bringt beſchreiben Tauſende; wo irgend eine Sache deren ich bedarf zu finden ſei, kann ich in einem Augenblik erfahren, im zweiten kann ich ſie beſizen: kein Mittel aber giebt es zu erkunden, wo irgend ein ſolch Gemüth zu finden ſei, als mir zur Nahrung des innern

Lebens unentbehrlich iſt; dazu giebts keine Gemeinſchaft in der Welt, die Menſchen die einander bedürfen, näher ſich zu bringen, iſt Keines Geſchäft. Und wüßte der, aus deßen Herzen vergeblich ſehnſuchtsvoll nach allen Seiten die Liebe ſtrömt, wo ihm der Freund und die Geliebte wohnen: es feßelt ihn ſein äußerer Stand, die Stelle die er in jener dürftigen Gemeinſchaft einnimmt; und feſter hängt der Menſch an dieſen Banden, als an der mütterlichen Erde Stein und Pflanze. Des Schwarzen jammervolles Schikſal, der aus dem väterlichen Lande von den geliebten Herzen fortgerißen wird, zu niederm Dienſt in unbekannter Ferne, täglich legts der Lauf der Welt auch Beßern auf, die zu den unbekannten Freunden in die ferne Heimath zu ziehn gehindert, in öder ihnen ewig fremder Nähe bei ſchlechtem Dienſt ihr inneres Leben verſchmachten müßen. Wol iſt Manchem der Sinn geöfnet, um das innere

Weſen der Menſchheit zu ergreifen, verſtändig ihre verſchiedene Geſtalten anzuſchauen, und was gemeinſam iſt zu finden: doch in öde Wildniß oder in unfruchtbare Ueppigkeit iſt er geſtellt, wo ewiges Einerlei des Geiſtes Verlangen keine Nahrung giebt; es kränkelt in ſich gekehrt die Fantaſie, es muß in träumeriſchem Irrthum ſich der Geiſt verzehren, denn es leiſtet die Welt ihm keinen Beiſtand; Keinem iſts Beruf mit Nahrungsſtoff den Dürftgen zu verſehen, oder in beßeres Klima liebreich ihn zu tragen. Wol Manchen drängt innerlich der Trieb kunſtreiche Werke zu bilden, doch den Stoff zu ſichten, und was unſchiklich wäre ſorgſam und ohne Schaden herauszuſondern, oder wenn in ſchöner Einheit und Größe der Entwurf gemacht iſt, auch die lezte Vollendung und Glätte jedem Theile zu geben, das iſt ihm verſagt: gewährt ihm Einer was ihm fehlt, bietet ihm Einer mit Freiheit ſeinen Vorrath, oder krönt durch ſeine That das Unvollendete? Allein muß Jeder ſtehn und unternehmen was ihm nicht gelingt! der Darſtellung der Menſchheit, dem Bilden ſchöner Werke fehlt die Gemeinſchaft der Talente, die ſchon lange im äußeren Dienſt der Menſchheit geſtiftet iſt! nur ſchmerzlich fühlt der Künſtler der Andern Daſein, wenn ihr Urtheil tadelt was ſeinem Genius fremd war, wenn das fremde und mangelnde des Schönen und Eignen Wirkung hemmt! So ſucht vergebens der Menſch für das, was ihm das Größte iſt, in der Gemeinſchaft mit den Menſchen Erleichterung und Hülfe; ja ſie fordern iſt Aergerniß und Thorheit den geliebten Söhnen dieſer Zeit, und eine höhere mehr innige Gemeinſchaft der Geiſter ahnden, und beſchränktem Sinn und kleinen Vorurtheilen zum Troz ſie fördern wollen, iſt eitle Schwärmerei. Ungeſchikte Begierde ſoll es ſein nicht Armuth, was Schranken fühlen läßt, die ſo uns drüken, ſtrafbare

Trägheit nicht Mangel an hülfreicher Gemeinſchaft, was unzufrieden mit der Welt den Menſchen macht, und ſeinen leeren Wünſchen gebietet auf weitem Felde der Unmöglichkeit umherzuſchweifen. Unmöglichkeiten nur für den, deßen Blik auf niederer Fläche der Gegenwart nur einen kleinen Horizont beſtreicht. Wie müßt ich traurig verzweifeln, ob jemals ihrem Ziele die Menſchheit näher kommen würde, wenn ich mit blöder Fantaſie nur an dem Wirklichen und ſeinen nächſten Folgen haften dürfte.

Es ſeufzet was zur beßern Welt gehört in düſterer Sklaverei!' Was da iſt von geiſtiger Gemeinſchaft, iſt herabgewürdigt zum Dienſt der irdiſchen; nur dieſer nützlich wirkt es dem Geiſte Beſchränkung, thut dem inneren Leben Abbruch. Wenn der Freund dem Freunde die Hand zum Bündniß reicht: es ſollten Thaten draus hervor gehn, größer als jeder Einzelne; frei ſollte Jeder Jeden gewähren laßen, wozu der

Geiſt ihn treibt, und nur ſich hülfreich zeigen wo es Jenem fehlt, nicht ſeinem Gedanken den eignen unterſchiebend. So fände Jeder im Andern Leben und Nahrung, und was er werden könnte, würd er ganz. Wie treiben ſie es dagegen in der Welt? Zum irdiſchen Dienſt iſt Einer ſtets dem Andern gewärtig, bereit das eigne Wohlſein aufzuopfern; und Erkenntniß mitzutheilen, Gefühle mit zu leiden und zu lindern, iſt das Höchſte. Doch in der Freundſchaft iſt immer Feindſchaft gegen die innere Natur; ſondern wollten ſie des Freundes Fehler von ſeinem Weſen, und was in ihnen Fehler wäre, ſcheints auch in ihm. So muß jeder von ſeiner Eigenheit dem Andern opfern, bis beide ſich ſelber ungleich nur einander ähnlich ſind, wenn nicht ein feſter Wille das Verderben aufhält, und lange zwiſchen Streit und Eintracht die Freundſchaft kränkelt, oder plözlich abreißt. Verderben dem, der ein weich Gemüth beſizt, wenn ihm ein Freund ſich anhängt! Von neuem und kräftigem Leben träumt dem Armen, er freut der ſchönen Stunden ſich, die ihm in ſüßer Mittheilung vergehn; und merkt nicht wie im verkehrten Wohlſein der Geiſt ſich ausgiebt und verſchuldet, bis gelähmt von allen Seiten und bedrängt ſein inneres Leben ſich verliert. So gehn der Beſſern Viele umher, kaum noch zu kennen der Grundriß des eignen Weſens, beſchnitten von der Freunde Hand, und überklebt mit fremdem Zuſaz. Es bindet ſüße Liebe Mann und Frau, ſie gehn den eignen Heerd ſich zu erbaun. Wie eigne Weſen aus ihrer Liebe Schooß hervorgehn, ſo ſoll aus ihrer Naturen Harmonie ein neuer gemeinſchaftlicher Wille ſich erzeugen; das ſtille Haus mit ſeinen Geſchäften, ſeinen Ordnungen und Freuden, ſoll als freie That ſein Daſein bekunden. O Thränen, daß ich immer und überall das ſchönſte Band der Menſchheit ſo muß entheiligt ſehn! Ein Geheimniß bleibt ihnen was ſie thun, wenn ſie es knüpfen; Jeder hat und macht ſich ſeinen Willen nach wie vor, abwechſelnd herrſcht der Eine und der Andere, und traurig rechnet in der Stille Jeder, ob der Gewinn wohl aufwiegt was er an baarer Freiheit gekoſtet hat; des Einen Schikſal wird der Andere endlich, und im Anſchaun der kalten Nothwendigkeit erliſcht der Liebe Gluth. Alle bringt ſo am Ende die gleiche Rechnung auf das gleiche Nichts. Es ſollte jedes Haus der ſchöne Leib, das ſchöne Werk von einer eignen Seele ſein, und eigne Geſtalt und Züge haben, und Alle ſind in ſtummer Einförmigkeit das öde Grab der Freiheit und des wahren Lebens. Macht ſie ihn glüklich, lebt ſie ganz für ihn? macht er ſie glüklich, iſt er ganz Gefälligkeit? Macht beide Nichts ſo glüklich, als wo Einer dem Andern ſich aufopfern kann? O quäle mich nicht Bild des Jammers, der tief hinter ihrer Freude wohnt, des nahen Todes der ihnen dieſen lezten Schein des Lebens, ſein gewohntes Gaukelſpiel nur vormahlt! Wo ſind vom Staat die alten Mährchen der Weiſen? wo iſt die Kraft die dieſer höchſte Grad des Daſeins dem Menſchen geben, das Bewußtſein das Jeder haben ſoll, ein Theil zu ſein von ſeiner Vernunft und Fantaſie und Stärke? Wo iſt die Liebe zu dieſem neuen ſelbſtgeſchaffenen Daſein, die lieber das alte eigene Bewußtſein opfern als dieſes verlieren will, die lieber das Leben wagt, als daß das Vaterland gemordet werde? Wo iſt die Vorſicht, welche ſorgſam wacht, daß auch Verführung ihm nicht nahe, und ſein Gemüth verderbe? Wo iſt der eigne Charakter jedes Staates, und wo die Werke, durch die er ſich verkündet? So fern iſt dies Geſchlecht von jeder Ahndung, was dieſe Seite der Menſchheit wohl bedeuten mag, daß ſie von einem beſſern Organismus des Staates träumen, wie von einem Ideal des Menſchen, daß wer im Staate lebt, es ſei der neuen oder der alten einer, in ſeine Form gern Alle gießen möchte, daß der Weiſe in ſeinen Werken ein Muſter für die Zukunft niederlegt, und hofft es werde doch einmal zu ihrem Heil die ganze Menſchheit es als ein Symbol verehren; daß Alle glauben, der ſei der beſte Staat, den man am wenigſten empfindet, und der auch das Bedürfniß, daß er da ſein müße, am wenigſten empfinden laße. Wer ſo das ſchönſte Kunſtwerk des Menſchen, wodurch er auf die höchſte Stufe ſein Weſen ſtellen ſoll, nur als ein nothwendiges Uebel betrachtet, als ein unentbehrliches Maſchinenwerk um ſeine Gebrechen zu verbergen, und unſchädlicher zu machen, der muß ja das nur als Beſchränkung fühlen, was ihm den höchſten Grad des Lebens zu gewähren beſtimmt iſt.

O ſchnöde Quelle ſolcher großen Uebel, daß nur für äußere Gemeinſchaft der Sinnenwelt Sinn bei den Menſchen zu finden iſt, und daß nach dieſer ſie Alles meßen und modeln wollen. In der Gemeinſchaft der Sinnenwelt muß immer Beſchränkung ſein; es muß der Menſch, der ſeinen Leib durch äußeren Beſiz fortſezen und vergrößern will, dem Andern ja auch den Raum vergönnen das Gleiche zu thun; wo Einer ſteht da iſt des Andern Grenze, und nur darum dulden ſie es gelaßen, weil ſie doch die Welt nicht könnten allein beſizen, weil ſie doch des Andern Leib und Beſiz auch brauchen können. Darauf iſt Alles andere auch gerichtet: vermehrten äußern Beſiz des Habens und des Wißens, Schuz und Hülfe gegen Schikſal und Unglük, vermehrte Kraft im Bündniß zur Beſchränkung der Andern, das nur ſuchet und findet der Menſch von Heute in Freundſchaft, Ehe und Vaterland; nicht Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eignen Bildung, nicht Gewinn an neuem innerm Leben. Daran hindert ihn jegliche Gemeinſchaft die er eingeht vom erſten Bande der Erziehung an, wo ſchon der junge Geiſt, ſtatt freien Spielraum zu gewinnen, und Welt und Menſchheit in ihrem ganzen Umfang zu erbliken, nach fremden Gedanken beſchränkt und früh zur langen Sklaverei des Lebens gewöhnt wird. O mitten im Reichthum beklagenswerthe Armuth! Hülfloſer Kampf des Beßern, der die Sittlichkeit und Bildung ſucht mit dieſer Welt, die nur das Recht erkennt, ſtatt Lebens nur todte Formeln bietet, ſtatt freien Handelns nur Regel und Gewohnheit kennt, und hoher Weisheit ſich rühmt, wenn irgend eine veraltete Form ſie glücklich bei Seite ſchafft, und etwas Neues gebährt, was Leben ſcheint, und allzubald auch wieder Formel und todte Gewohnheit ſein wird. Was könnte mich retten, wärſt du nicht göttliche Fantaſie, und gäbeſt mir der beßern Zukunft ſichre Ahndung!

Ja Bildung wird ſich aus der Barbarei entwikeln, und Leben aus dem Todtenſchlaf! da ſind die Elemente des beßern Lebens. Nicht immer wird ihre höhere Kraft verborgen ſchlummern; es wekt der Geiſt ſie früher oder ſpäter, der die Menſchheit beſeelt. Wie jezt die Bildung der Erde für den Menſchen erhaben iſt über jene wilde Herrſchaft der Natur, da ſchüchtern der Menſch vor jeder Aeußerung ihrer Kräfte floh: nicht weiter kann doch die ſelge Zeit der wahren Gemeinſchaft der Geiſter entfernt von dieſen Kinderjahren der Menſchheit ſein. Nichts hätte der rohe Sklave der Natur geglaubt von ſolcher künftigen Herrſchaft über ſie, noch hätte er begriffen was die Seele des Sehers der davon geweißagt, ſo bei dieſer Ahndung hob; denn es fehlte ihm an der Vorſtellung ſogar von ſolchem Zuſtand, nach dem er keine Sehnſucht fühlte: ſo begreift auch nicht der Menſch von heute, wenn Jemand ihm andere Zwecke vorhält, von andern Verbindungen und einer andern Gemeinſchaft der Menſchen redet, er faßt nicht was man Beßeres und Höheres wollen könne, und fürchtet nicht, daß jemals etwas kommen werde, was ſeinen Stolz und ſeine träge Zufriedenheit ſo tief beſchämen müßte. Wenn aus jenem Elend, das kaum die erſten Keime des beßern Zuſtandes auch dem durch den Erfolg geſchärften Auge zeigt, dennoch das gegenwärtge hochgeprieſne Heil hervorging: wie ſollte nicht aus unſerer verwirrten Unbildung, in der das Auge, welches ſchon ſinkend der Nebel ganz nah umfließt, die erſten Elemente der beßern Welt erblikt, ſie endlich ſelbſt hervorgehn, das erhabene Reich der Bildung und der Sittlichkeit. Sie kommt! Was ſoll ich zaghaft die Stunden zählen, welche noch verfließen, die Geſchlechter, welche noch vergehn? Was kümmert mich die Zeit, die doch mein innres Leben nicht umfaßt?

Der Menſch gehört der Welt an, die er machen half, dieſe umfaßt das Ganze ſeines Wollens und Denkens, nur jenſeit ihrer iſt er ein Fremdling. Wer mit der Gegenwart zufrieden lebt und Anders nichts begehrt, der iſt ein Zeitgenoße jener frühen Halbbarbaren, welche zu dieſer Welt den erſten Grund gelegt; er lebt von ihrem Leben die Fortſezung, genießt zufrieden die Vollendung deßen, was ſie gewollt, und das Beßere, was ſie nicht umfaßen konnten, umfaßt auch er nicht. So bin ich der Denkart und dem Leben des jezigen Geſchlechts ein Fremdling, ein prophetiſcher Bürger einer ſpätern Welt, zu ihr durch lebendige Fantaſie und ſtarken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede That und jeglicher Gedanke. Gleichgültig läßt mich, was die Welt, die jezige, thut oder leidet; tief unter mir ſcheint ſie mir klein, und leichten Blikes überſieht das Auge die großen verworrnen Kreiſe ihrer Bahn. Aus allen Erſchütterungen im Gebiete des Lebens und der Wiſſenſchaft, ſtets wieder auf denſelben Punkt zurükkehrend, und die nemliche Geſtalt erhaltend, zeigt ſie deutlich ihre Beſchränkung und ihres Beſtrebens geringen Umfang. Was aus ihr ſelbſt hervorgeht kann ſie nicht weiter bringen, bewegt ſie immer nur im alten Kreiſe; und ich kann deßen mich nicht erfreun, es täuſcht mich nicht mit leerer Erwartung jeder günſtge Schein. Doch wo ich einen Funken des verborgenen Feuers ſehe, das früh oder ſpät das Alte verzehren und die Welt erneuen wird, da fühl ich mich in Lieb und Hoffnung hingezogen zu dem ſüßen Zeichen der fernen Heimath. Auch wo ich ſtehe ſoll man in fremdem Licht die heilge Flamme brennen ſehen, dem Verſtändgen ein Zeugniß von dem Geiſte der da waltet. Es nahet ſich in Liebe und Hoffnung jeder, der wie ich der Zukunft angehört, und durch jegliche That und Rede eines Jeden ſchließt ſich enger und erweitert ſich das ſchöne freie Bündniß der Verſchwornen für die beßere Zeit.

Doch auch dies erſchwert ſo viel ſie kann die Welt, und hindert jedes Erkennen der befreundeten Gemüther, und trachtet die Saat der beßern Zukunft zu verderben. Die That, die aus den heiligſten Ideen entſprungen iſt, giebt tauſendfacher Deutung Raum; es muß geſchehen, daß oft das reinſte Handeln im Geiſt der Sittlichkeit verwechſelt wird mit dem Sinne der Welt. Zu Viele ſchmüken ſich mit falſchem Schein des Beßern, als daß man Jedem, wo ſich Beßeres ahnden läßt, vertrauen dürfte; ſchwergläubig weigert ſich mit Recht dem erſten Schein der, welcher Brüder im Geiſte ſucht; ſo gehn ſie oft einander unerkannt vorüber, weil des Vertrauens Kühnheit Zeit und Welt danieder drüken. So faße Muth und hoffe! Nicht du allein ſtehſt eingewurzelt in den tiefen Boden der ſpät erſt Oberfläche wird, es keimet überall die Saat der Zukunft! Fahr immer fort zu ſpähen wo du kannſt, noch Manchen wirſt du finden, noch Manchen erkennen, den du lange verkannt. So wirſt auch du von Manchen erkannt: der Welt zum Troz verſchwindet endlich Mißtraun und Argwohn, wenn immer das gleiche Handeln wiederkehrt und gleiche Ahndung das fromme Herz ermahnt. Nur kühn den Stempel des Geiſtes jeder Handlung eingeprägt, daß dich die Nahen finden; nur kühn hinaus geredet in die Welt des Herzens Meinung, daß dich die Fernen hören!

Es dienet freilich der Zauber der Sprache auch nur der Welt nicht uns. Sie hat genaue Zeichen und ſchönen Ueberfluß für Alles was im Sinn der Welt gedacht wird und gefühlt; ſie iſt der reinſte Spiegel der Zeit, ein Kunſtwerk, worinn ihr Geiſt ſich zu erkennen giebt. Uns iſt ſie noch roh und ungebildet, ein ſchweres Mittel der Gemeinſchaft. Wie lange hindert ſie den Geiſt zuerſt, daß er nicht kann zum Anſchaun ſeiner ſelbſt gelangen! Durch ſie gehört er ſchon der Welt eh er ſich findet, und muß ſich langſam erſt aus ihren Verſtrikungen entwinden; und iſt er dann troz alles Irrthums und verkehrten Weſens, das ſie ihm angelernt zur Wahrheit hindurch gedrungen: wie ändert ſie dann betrügeriſch den Krieg, und hält ihn eng umſchloßen, daß er Keinem ſich mittheilen, keine Nahrung empfangen kann. Lange ſucht er im vollen Ueberfluß ein unverdächtiges Zeichen zu finden, um unter ſeinem Schuz die innerſten Gedanken abzuſenden: es fangen gleich die Feinde ihn auf, fremde Deutung legen ſie hinein, und vorſichtig zweifelt der Empfänger, wem es wol urſprünglich angehöre. Wohl manche Antwort kommt herüber aus der Ferne dem Einſamen, doch muß er zweifeln, ob ſie das bedeuten ſoll was er faßt, ob Freundes Hand ob Feindes ſie geſchrieben. Daß doch die Sprache gemeines Gut iſt für die Söhne des Geiſtes und für die Kinder der Welt! daß doch ſo lehrbegierig dieſe ſich ſtellen nach der hohen Weisheit! Doch nein, gelingen ſoll es ihnen nicht, uns zu verwirren oder einzuſchreken! Dies iſt der große Kampf um die geheiligten Paniere der Menſchheit, welche wir der beßern Zukunft den folgenden Geſchlechtern erhalten müßen; der Kampf der alles entſcheidet, aber auch das ſichere Spiel, das über Zufall und Glük erhaben, nur durch Kraft des Geiſtes und wahre Kunſt gewonnen wird.

Es ſoll die Sitte der innern Eigenthümlichkeit Gewand und Hülle ſein, zart und bedeutungsvoll ſich jeder edlen Geſtalt anſchmiegend, und ihrer Glieder Maaß verkündigend jede Bewegung ſchön begleiten. Nur dies ſchöne Kunſtwerk mit Heiligkeit behandelt, nur es immer durchſichtiger und feiner gewebt, und immer dichter an ſich es gezogen: ſo wird der künſtliche Betrug ſein Ende finden müßen, ſo wird es bald ſich offenbaren, wenn unheilige gemeine Natur in edler hoher Geſtalt erſcheinen will. Es ſieht der Wißende bei jeder Regung das geheime Spiel der ſchlechten Glieder, nur loſe liegt um den trügeriſchen leeren Raum das magiſche Gewand, und kenntlich entflattert es bei jedem raſchen Schritte, und zeigt das innere Mißverhältniß an. So ſoll und wird der Sitte Beſtändigkeit und Ebenmaaß ein untrüglich Merkmahl von des Geiſtes innerm Weſen, und der geheime Gruß der Beßern werden. Abbilden ſoll die Sprache des Geiſtes innerſten Gedanken, ſeine höchſte Anſchauung, ſeine geheimſte Betrachtung des eignen Handels ſoll ſie wiedergeben, und ihre wunderbare Muſik ſoll deuten den Werth den er auf jedes legt, die eigne Stufenleiter ſeiner Liebe. Wohl können ſie die Zeichen, die wir dem Höchſten widmeten mißbrauchen, und dem Heiligen, das ſie andeuten ſollen ihre kleinlichen Gedanken unterſchieden und ihre beſchränkte Sinnesart: doch anders iſt des Weltlings Tonart als des Geweihten; anders als dem Weiſen reihen ſich dem Sklaven der Zeit die Zeichen der Gedanken zu einer andern Melodie; etwas anders erhebt er zum Urſprünglichen, und leitet davon ab, was ihm ferner und unbekannter liegt. Es bilde nur jeder ſeine Sprache ſich zum Eigenthum und zum kunſtreichen Ganzen, daß Ableitung und Uebergang, Zuſammenhang und Folge der Bauart ſeines Geiſtes genau entſprechen, und die Harmonie der Rede der Denkart Grundton, den Accent des Herzens wieder gebe. Dann giebts in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht deuten noch nahahmen kann, weil nur im Innerſt der Geſinnung der Schlüßel liegt zu ihren Charakteren; ein kurzer Gang nur aus dem

Spiele der Gedanken, ein paar Accorde nur aus ſeiner Rede werden ihn verrathen.

O wenn nur ſo an Sitte und Rede ſich die Weiſen und Guten erkennen möchten, wäre die Verwirrung nur gelöſt, gezogen die Scheidewand, käme zum Ausbruch erſt die innere Fehde: ſo würde der Sieg auch nahn, aufgehn die ſchönre Sonne, denn auf die beßre Seite müßte ſich neigen der jüngeren Geſchlechter freies Urtheil und unbefangner Sinn. Verkündet doch nur bedeutungsvolle Bewegung des Geiſtes Daſein, Wunder nur bezeugen eines Götterbildes Urſprung. Und ſo müßte ſichs offenbaren, daß es am Bewußtſein des innern Handelns fehle, wo ſchöne Einheit der Sitte mangelt, oder nur als kalte Verſtellung da iſt, als übertünchte Unförmlichkeit; daß der von eigner Bildung nichts weiß, noch je das innere der Menſchheit in ſich angeſchaut hat, dem das feſte Grundgeſtein der Sprache zu Tage gefördert aus dem

Innern in kleine Bruchſtücke verwittert, dem der Rede Kraft, die tief das Innere ergreifen ſoll, in leere Unbedeutenheit und flache Schönheit ſich auflöſt, und ihre hohe Muſik in mäßige Schallkünſtelei die nicht vermag des Geiſtes eignes Weſen darzuſtellen. Harmoniſch in einfacher ſchöner Sitte leben kann kein Anderer, als wer die todten Formeln haßend eigne Bildung ſucht und ſo der künftigen Welt gehört; ein wahrer Künſtler der Sprache kann kein Anderer werden, als wer freien Blikes ſich ſelbſt betrachtet, und des innern Weſens der Menſchheit ſich bemächtigt hat.

Aus dieſer Gefühle ſtiller Allmacht, nicht aus frevelhafter Gewaltſamkeit vergeblichen Verſuchen, muß endlich die Ehrfurcht vor dem Höchſten, den Anfang eines beßern Alters hervorgehn. Sie zu befördern ſei mein Trachten in der Welt, womit ich meiner Schuld mich gegen ſie entlade, und meinem Beruf genüge. So einiget ſich meine

Kraft dem Wirken aller Auserwählten, und mein freies Handeln hilft die Menſchheit fortbewegen auf der rechten Bahn zu ihrem Ziele.

IV.

Ausſicht.

Iſt es wahr, daß wir alle auf Erden abhängig wandeln, und ungewiß der Zukunft? daß ein dichter Schleier dem Menſchen was er ſein wird verbirgt, und daß des Schickſals blinde Macht, ſeis auch der höhern Vorſicht fremde Willkühr — beides gälte für mich hier gleich — mit unſern Entſchlüßen wie mit unſern Wünſchen ſpielt? O freilich, wenn Entſchlüße nur Wünſche ſind, ſo iſt der Menſch des Zufalls Spiel! Wenn er nur im Wechſel flüchtiger Empfindungen und einzelner Gedanken, die die Wirklichkeit erzeugt, ſich ſelbſt zu finden weiß; wenn er im ungewiſſen Haben äußrer Gegenſtände, im ſchwindelnden Betrachten des ewgen Wirbels in dem er mit dieſem Sein und Haben ſich auch bewegt, ſein ganzes Leben hindurch begriffen iſt, und niemals tiefer in ſein eignes Weſen dringt; wenn er von dieſem oder jenem einzelnen Gefühl geleitet immer nur auf etwas Einzelnes und Aeußeres ſieht, und das betreiben und beſizen will, wie die Empfindung des Augenbliks gebietet: dann kann ihm das Schikſal feindſelig rauben was er will und ſpielt mit ſeinen Entſchlüßen, die ein Spiel zu ſein verdienen; dann mag er klagen über Ungewißheit, denn nichts ſteht feſt für ihn; dann erſcheint ihm als ein dichter Schleier die eigne Blindheit, und dunkel muß es freilich ſein, wo nicht das Licht der Freiheit ſcheint; dann muß es freilich für ihn das Höchſte ſein zu wißen, ob jener Wechſel der ihn beherrſcht von Einem Willen über alle Willen abhängt, oder vom Zuſammentreffen vieler Kräfte die neigungsloſe Wirkung iſt. Denn ſchreklich muß es den Menſchen ergreifen, wenn er nimmer dazu gelangt ſich ſelbſt zu faßen; wenn jeder Lichtſtral, der in die unendliche Verwirrung fällt, ihm klarer zeigt, er ſei kein freies Weſen, ſei eben nur ein Zahn in jenem großen Rade, das ewig kreiſend ſich, ihn und alles bewegt, und Hofnung, immer wieder aller Erfahrung allem Bewußtſein zum Troz erneute Hofnung auf höheres Erbarmen muß ſeine einzige Stüze ſein.

Willkommen mir, in jedem Augenblik, wo ich die Sklaven zittern ſehe, aufs neue willkommen, geliebtes Bewußtſein der Freiheit! ſchöne Ruhe des klaren Sinnes, mit der ich heiter die Zukunft, wol wißend was ſie iſt und was ſie bringt, mein freies Eigenthum, nicht meine Herrſcherin begrüße. Mir verbirgt ſie nichts, ſie nähert ſich ohne Anmaßungen von Gewalt. Die Götter nur beherrſcht ein Schikſal, die nichts in ſich zu wirken haben, und die ſchlechteſten der Sterblichen, die in ſich nichts wirken wollen; nicht den Menſchen, der auf ſich ſelbſt ſein Handeln richtet wie ſichs geziemt. Wo iſt die Grenze meiner Kraft? wo denn finge ſich an das fürchterliche fremde Gebiet? Unmöglichkeit liegt mir nur in der Beſchränkung meiner Natur durch meiner Freiheit erſte That, nur was ich aufgegeben als ich beſtimmte wer ich werden wollte, das nur kann ich nicht; nichts iſt mir unmöglich als was jenen Willen, wie er einmal geſprochen hat, rükgängig machen müßte. Wem dieſe Beſchränkung als fremde Gewalt erſcheint, dieſe, die ſeines Daſeins, ſeiner Freiheit, ſeines Willens Bedingung und Weſen iſt, der iſt mir wunderbar verwirrt. Und fühl ich mich in dieſen Grenzen denn beſchränkt? Ja, wenn ich ſelbſt auf dem Gebiet der Sittlichkeit und Bildung nur dies und jenes in jedem Augenblik beſtimmt begehrte, wenn jemals irgend eine einzelne That das Ziel von meinem Wollen wäre: dann könnte ſich mir dies Ziel wenn ichs ergreifen wollte weit aus den Augen rüken; dann find ich unter fremder Herrſchaft mich; doch wenn ich auch darüber das Schikſal verklagte, verfehlt ich nur den eigentlichen Gegenſtand der Schuld mich ſelbſt. Aber niemals kann mir es ſo ergehn! Leb ich doch im Bewußtſein meiner ganzen Natur. Immer mehr zu werden was ich bin, das iſt mein einziger Wille; jede Handlung iſt eine beſondere Entwiklung dieſes Einen Willens; ſo gewiß ich immer handeln kann, kann ich auch immer auf dieſe Weiſe handeln, nichts kommt in die Reihe meiner Thaten, es ſei denn ſo beſtimmt. Begegne denn, was da wolle! So lang ich alles auf dieſen ganzen Zwek beziehe, und jedes äußere Verhältniß, jede äußere Geſtalt des Lebens mich gleichgültig läßt, und alle mir gleich werth ſind, wenn ſie nur meines Weſens Natur ausdrüken, und zu ſeiner innern Bildung, ſeinem

Wachsthum mir neuen Stoff aneignen; ſo lange des Geiſtes Auge auf dies Ganze allgegenwärtig gerichtet iſt, ich jedes Einzelne nur in dieſem Ganzen, und in dieſem alles einzelne erblike, nie aus dem Bewußtſein verliere, was ich unterbreche, und immer auch das noch will was ich nicht thue, und was ich thue auf alles was ich will beziehe: ſo lange beherrſcht mein Wille das Geſchik, und wendet Alles, was es bringen mag zu ſeinen Zweken mit Freiheit an. Nie kann ſolchem Wollen ſein Gegenſtand entzogen werden, und es verſchwindet beim Denken eines ſolchen Willens der Begrif des Schikſals. Woher entſpringt denn jener Wechſel des Menſchlichen, den ſie ſo drükend fühlen, als eben aus der Gemeinſchaft ſolcher Freiheit? So iſt er alſo der Freiheit Werk und meines. Wie könnt ich ihn für Andre durch mein Thun bereiten helfen, wenn ich nicht auch für mich ihn von den Andern forderte? Ja, ich verlange ihn laut! es komme die Zeit und bringe wie ſie kann zum Handeln zum Bilden und Aeußern meines Weſens mir mannigfachen Stoff. Ich ſcheue nichts; gleich gilt mir die Ordnung, und alles was äußere Bedingung iſt. Was aus der Menſchen gemeinſchaftlichem Handeln hervorgehen kann, ſoll alles an mir vorüber ziehn, mich regen und bewegen um von mir wieder bewegt zu werden, und in der Art wie ichs aufnehme und behandle will ich immer meine Freiheit finden, und äußernd bilden meine Eigenthümlichkeit.

Iſts leere Täuſchung etwa? Verbirgt ſich hinter dies Gefühl der Freiheit die Ohnmacht? So deuten gemeine Seelen was ſie nicht verſtehn! Doch das leere Geſchwäz der Selbſterniedrigung iſt längſt für mich verhallt, zwiſchen mir und ihnen richtet in jedem Augenblik die That. Sie klagen immer wenn ſie die Zeit verſtreichen ſehen, und fürchten wenn ſie kommt, und bleiben ungebildet nach wie vor, bei allem Wechſel immer dieſelbe gemeine Natur. Wo iſt ein einzges Beiſpiel wo ſie läugnen durften, daß ſie anders was ihnen begegnete, behandeln konnten? So wäre mirs leicht ſie mitten im Schmerz noch ärger zu zermalmen, und dem zerknirſchten Sinn noch das Geſtändniß auszupreßen, daß nur innre Trägheit war, was ſie als äußere Gewalt bejammern, oder daß ſie nicht wollten, was ſie nur gewollt zu haben ſcheinen möchten; und ſo die niedrige Beſchränkung ihres eignen Bewußtſeins und Willens ihnen zeigend, ſie eben dadurch glauben zu lehren an Willen und Bewußtſein.

Doch mögen ſie es lernen oder nicht: daß nichts was mir begegnet der eignen Bildung Wachsthum zu hindern, und vom Ziel des Handelns mich zurükzutreiben vermag; der Glaube iſt lebendig in mir durch die That. So bin ich ſeitdem meines Weſens ſich die Vernunft bemächtiget, und

Freiheit und Selbſtbewußtſein in mir wohnen, die wechſelreichen Bahnen des Lebens durchgewandelt. Im ſchönen Genuß der jugendlichen Freiheit hab ich die große That vollbracht, hinwegzuwerfen die falſche Maske, das lange mühſame Werk der frevelnden Erziehung, betrauern hab ich gelernt das kurze Leben der Meiſten die ſich wieder von neuen Ketten binden laſſen, verachten gelernt das ſchnöde Beſtreben der kraftlos Abgelebten, die auch die lezte Erinnerung an den kurzen Traum der Freiheit verloren haben, nicht wißen was der Jugend, in der ſie eben erwacht, begegnet, und gern der alten Weiſe ſie getreu erhielten. Im fremden Hauſe ging der Sinn mir auf für ſchönes gemeinſchaftliches Daſein, ich ſah wie Freiheit erſt veredelt und recht geſtaltet, die zarten Geheimniſſe der Menſchheit, die dem Ungeweihten immer dunkel bleiben, der ſie nur als Bande der Natur verehrt. Im bunteſten Gewühl von allen weltlichen Verſchiedenheiten lernt ich den Schein vernichtend in jeder Tracht die gleiche Natur erkennen und die mancherlei Sprachen übertragen, die ſie in jedem Kreiſe lernt. Im Anſchaun der großen Gährungen, der ſtillen und der lauten, lernt ich den Sinn der Menſchen verſtehen, wie ſie immer nur an der Schale haften; und in der ſtillen Einſamkeit die mir zu Theil ward, habe ich die innere Natur betrachtet, alle Zweke, die der Menſchheit durch ihr Weſen aufgegeben ſind, und alle Verrichtungen des Geiſtes in ihrer ewigen Einheit angeſchaut, und in lebendger Anſchauung gelernt das todte Wort der Schulen recht zu ſchäzen. Ich habe Freud und Schmerz empfunden, ich kenne jeden Gram und jedes Lächeln, und was giebts unter Allem, was mich betraf ſeitdem ich wirklich lebe, woraus ich meinem Weſen nicht Neues angeeignet, und Kraft gewonnen hätte, die das innre Leben nährt?

So ſei denn die Vergangenheit mir Bürge der Zukunft; ſie iſt ja daßelbe, was kann ſie mir anders thun wenn ich derſelbe bin? Beſtimmt und klar ſeh ich den Inhalt meines Lebens vor mir. Ich weiß worin mein Weſen ſchon feſt in ſeiner Eigenthümlichkeit gebildet und abgeſchloßen iſt; durch gleichförmiges Handeln nach allen Seiten mit der ganzen Einheit und Fülle meiner Kraft werd ich mir dies erhalten. Wie ſollt ich nicht des Neuen und Mannigfachen mich erfreun, wodurch ſich neu und immer anders die Wahrheit meines Bewußtſeins mir beſtätigt. Bin ich meiner ſelbſt ſo ſicher, daß ich deßen nicht bedürfte? daß nicht Leid und Freude und was ſonſt die Welt als Wohl und Wehe bebezeichnet mir gleich willkommen müßten ſein, weil jedes auf eigne Weiſe dieſen Zwek erfüllt und meines Weſens Verhältniße mir offenbart? Wenn ich nur dies erreiche, was kümmert mich glüklich ſein! Ich weiß auch was ich mir noch nicht zu eigen gemacht, ich kenne die Stellen, wo ich, noch in unbeſtimmter Allgemeinheit ſchwebend, ſeit langer Zeit den Mangel eigner Anſicht ſchmerzlich fühle. Dem Allen ſtrebt ſchon lange Zeit die Kraft entgegen, und irgend wann werd ichs mit Thätigkeit und mit Betrachtung umfaßen, und innig verbinden mit Allem was ſchon in mir iſt? Wißenſchaften, ohne deren Kenntniß nie meine Anſicht der Welt vollendet werden kann, ſind mir noch zu ergründen. Fremd ſind mir noch viele Geſtalten der Menſchheit, Zeitalter und Völker giebts die ich nur erſt wie jeder Andre kenne, in deren Denkart und Weſen ſich nicht auf eigne Weiſe die Fantaſie verſezt, die keinen beſtimmten Plaz einnehmen in meiner Anſchauung von den Entwiklungen des Geſchlechts. Manche von den Thätigkeiten die in mein eignes Weſen nicht gehören, begreif ich nicht, und über ihre Verbindungen **mit Allem was groß und** ſchön iſt **in der Menſchheit**, fehlt mir das eigne Urtheil oft. Das Alles werd ich miteinander nach einander gewinnen; die ſchönſte Ausſicht breitet ſich vor mir aus. Wie viele edle Naturen, die ganz von mir verſchieden die Menſchheit in ſich bilden, kann ich in der Nähe betrachten! Von wieviel kenntnißreichen Menſchen bin ich umgeben, die gaſtfrei oder eitel in ſchönen Gefäßen mir ihres Lebens goldne Früchte bieten, und die Gewächſe ferner Zeiten und Zonen durch ihre Treue ins Vaterland verpflanzt. Kann mich das Schikſal feßeln, daß ich mich dieſem Ziele nicht nähern darf? Kanns mir die Mittel der Bildung weigern, mich entfernen aus der leichten Gemeinſchaft mit dem Thun des jezigen Geſchlechtes, und mit der Vorwelt Monumenten? mich weit von der ſchönen Welt in der ich lebe hinaus in öde Wüſteneien ſchleudern, wo Kunde von der andern Menſch-

UNIVERSITÄTS BIBLIOTHEK LEIPZIG

heit zu erlangen vergeblich iſt, wo in einem Einerlei mich die gemeine Natur von allen Seiten eng umſchließt, und in der diken verdorbnen Luft, die ſie bereitet, nichts ſchönes, nichts beſtimmtes das Auge trift? Wol iſt es Vielen ſo geſchehen; doch mir kanns nicht begegnen: ich troze dem, was Tauſende gebeugt. Nur durch Selbſtverkauf geräth der Menſch in Sklaverei, und nur den, der ſich ſelbſt den Preis ſezt und ſich ausbietet, wagt das Schickſal anzufeilſchen. Was lokt den Menſchen unſtätt von dem Orte weg wo ſeinem Geiſte wohl iſt? Was treibt ihn wol mit feiger Thorheit die ſchönſten Güter von ſich zu werfen, wie die Waffen der Krieger auf der Flucht? Es iſt der ſchnöde äußere Gewinn, es iſt der Reiz der ſinnlichen Begierde, den ſchon verdampft das alte Getränk nicht mehr befriedigt. Wie könnte meiner Verachtung ſolcher Schatten dies geſchehen! Mit Fleiß und Mühe hab ich mir den Ort errungen wo ich ſtehe, mir mit Bewußtſein und Anſtrengung die eigne Welt gebildet, in der mein Geiſt gedeihen kann: wie ſollte dies feſte Band ein flüchtiger Reiz der Furcht oder Hofnung löſen? wie ſollte ein eitler Tand mich aus der Heimath loken, und aus dem Kreiſe der lieben Freunde?

Doch dieſe Welt mir zu erhalten und immer genauer zu verbinden, iſt nicht das Einzige was ich fordere: ich ſehne mich nach einer neuen Welt. Manch neues Bündniß iſt noch zu knüpfen, mancher noch unbekannten Liebe neu Geſez muß noch das Herz bewegen, daß ſich zeige, wie ſich dies in meinem Weſen zum Anderen fügt. In Freundſchaft jeder Art hab ich gelebt; der Liebe ſüßes Glük hab ich mit heilgen Lippen gekoſtet, ich weiß was mir in beiden ziemt, und kenne meiner Schiklichkeit Geſez: noch aber muß die heiligſte Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verſchmelzen muß ich mich zu Einem Weſen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die ſchönſte Weiſe meine Menſchheit auf Menſchheit wirke; daß ich wiße, wie das verklärte höhere Leben nach der Auferſtehung der Freiheit ſich in mir bildet, wie der alte Menſch die neue Welt beginnt. In Vaterrecht und Pflichten muß ich mich einweihn, daß auch die höchſte Kraft, die gegen freie Weſen Freiheit übt, nicht in mir ſchlummre, daß ich zeige, wie wer an Freiheit glaubt, die junge Vernunft bewahrt und ſchüzt, und wie in dieſem großen Problem die ſchönſte Verwirrung des Eigenen und des Fremden der klare Geiſt zu löſen weiß. Ergreift mich hier nicht gerade beim liebſten Wunſch des Herzens das Schickſal? Wird ſich hier die Welt nicht rächen für den Troz der Freiheit, für das übermüthige Verſchmähen ihrer Macht? Wo mag ſie wohnen mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Wer mag mir ſagen, wohin ich wandern muß um ſie zu ſuchen? denn ſolch hohes Gut zu gewinnen iſt kein Opfer zu theuer, keine Anſtrengung zu groß! Und wenn ich ſie nun finde unter fremden Geſez, das ſie mir weigert; werd ich ſie erlöſen können? Und wenn ich ſie gewonnen, hängts dann von meinem Willen ab, ob auch dem Gattenrecht der ſüße Vatername ſich beigeſellen wird? Hier ſteh ich an der Grenze meiner Willkühr durch fremde Freiheit, durch den Lauf der Welt, durch die Myſterien der Natur. Ich hoffe; viel vermag der Menſch, und manches Schwere erringt des Willens Kraft und ernſtliches Beſtreben. Doch wenn nun Hoffen und Beſtreben vergeblich iſt; wenn Alles ſich mir weigert: bin ich dann vom Schikſal hier beſiegt? Hat es dann wirklich der Erhöhung meines innern Lebens ſich widerſezt, und meine Bildung zu beſchränken vermocht durch ſeinen Eigenſinn? Es hindert nicht der äußern That Unmöglichkeit das innere Handeln; und mehr als mich und ſie würd ich die Welt bedauern, die Welt, die wol ein ſchönes und ſeltnes Beiſpiel dann verlöre, eine Erſcheinung aus der beßern Zukunft hieher verirrt, an der ſie ihre todten Begriffe erwärmen und beleben könnte. Uns, ſo gewiß einander wir gehören, trägt doch auch unbekannt in unſer ſchönes Paradies die Fantaſie. Nicht vergeblich hab ich mancherlei Geſtalten des weiblichen Gemüthes geſehn, und ihres ſtillen Lebens ſchöne Weiſen mir bekannt gemacht. Je weiter ich noch ſelbſt von ſeinen Grenzen ſtand, deſto ſorgſamer nur hab ich der Ehe heiliges Gebiet erforſcht: ich weiß was Recht dort iſt, was nicht; und alle möglichen Geſtalten des Schiklichen hab ich mir ausgebildet, wie erſt die ſpäte freie Zukunft ſie zeigen wird, und welche drunter mir geziemt, weiß ich genau. So kenn ich die auch unbekannt, mit der ich mich fürs Leben aufs innigſte vereingen könnte, und in dem ſchönen Leben, das wir führen würden, bin ich eingewohnt. Wie ich jetzt trauernd in öder Einſamkeit mir manches einrichten und beginnen, verſchweigen, verſagen und in mich verſchließen muß, im Kleinen und Großen: es ſchwebt mir doch immer lebendig dabei vor, wie das in jenem Leben anders und beßer würde ſein. So iſts gewiß auch ihr, wo ſie auch ſein mag, die ſo geartet iſt, daß ſie mich lieben, daß ich ihr genügen könnte; gleiche Sehnſucht, die mehr als leeres Verlangen iſt, enthebt auch ſie wie mich der öden Wirklichkeit für die ſie nicht gemacht iſt, und wenn ein Zauberſchlag uns plözlich zuſammenführte, würde Nichts uns fremd ſein, als wären wir alter ſüßer Gewohnheit verpflichtet, ſo anmuthig und leicht würden wir in der neuen Lebensweiſe wandeln. So fehlt uns alſo nicht, auch ohne jenen Zauberſchlag, in uns das höhere Daſein; für dieſes Leben und durch daßelbe ſind wir doch gebildet, und nur die äußre Darſtellung entgeht der Welt.

O wüßten doch die Menſchen dieſe Götterkraft der Fantaſie zu brauchen, die allein den Geiſt ins freie ſtellt, ihn über jede Gewalt und jede Beſchränkung weit hinaus trägt, und ohne die des Menſchen Kreis ſo eng und ängſtlich iſt! Wie Vieles berührt denn Jeden im kurzen Lauf des Lebens? Von wieviel Seiten müßte der Menſch nicht unbeſtimmt und ungebildet bleiben, wenn nur auf das Wenige, was ihn von außen wirklich anſtößt, ſein innres Handeln ginge? Aber ſo ſinnlich ſind ſie in der Sittlichkeit, daß auch ſie ſelbſt nur da ſich recht vertraun, wo ihnen die äußre Darſtellung des Handelns Bürgſchaft leiſtet für ihres Bewußtſeins Wahrheit. Umſonſt ſteht in der groſſen Gemeinſchaft der Menſchen der, der ſo ſich ſelbſt beſchränkt! es hilft ihm nicht, daß ihm vergönnt iſt ihr Thun und Leben anzuſchaun; vergebens muß er ſich über die träge Langſamkeit der Welt und über ihre matten Bewegungen beklagen. Er wünſcht ſich immer neue Verhältniße, von außen immer andre Aufforderungen zum Handeln, und neue Freunde nachdem die Alten was ſie konnten auf ſein Gemüth gewirkt, und allzulangſam weilt ihm überall das Leben. Und wenns auch in beſchleunigterem Lauf ihn tauſend neue Wege führen wollte, könnte denn in der kurzen Spanne des Lebens ſich die Unendlichkeit erſchöpfen? Was Jene niemals ſich erwünſchen können, gewinne ich durch das innere Spiel der Fantaſie. Sie erſezt mir was der Wirklichkeit gebricht; jedes Verhältniß, worin ich einen Andern erblike, mach ich mir durch ſie zum eigenen; es bewegt ſich innerlich der Geiſt, geſtaltets ſeiner Natur gemäß, und bildet wie er handeln würde, im Urtheil vor. Auf gemeines Urtheil der Menſchen über fremdes Sein und fremde That, das mit todten Buchſtaben nach leeren Formeln berechnet wird, iſt freilich kein Verlaß, und gar anders als ſie vorher ge-

urtheilt

urtheilt haben, handeln ſie hernach. Hat aber, wie es ſein muß, wo wahres Leben iſt, ein inneres Handeln das Bilden der Fantaſie begleitet, und iſt das Urtheil dieſes innern Handelns lautes Bewußtſein: dann hat das angeſchaute Fremde den Geiſt gebildet, eben als wär es auch in der Wirklichkeit ſein Eigenes, als hätte er äußerlich gehandelt. So nehm ich wie bisher auch ferner kraft dieſes innern Handelns von der ganzen Welt Beſiz, und beßer nuz ich Alles in ſtillem Anſchaun, als wenn jedes Bild in raſchem Wechſel auch äußere That begleiten müßte. Tiefer prägt ſo ſich jedes Verhältniß ein, beſtimmter ergreifts der Geiſt, und reiner iſt des eignen Weſens Abdruk im freien unbefangnen Urtheil. Was dann das äußere Leben wirklich bringt iſt nur des frühern und reichern innern Beſtätigung und Probe, und in das dürftige Maaß von jenem iſt nicht die Bildung des Geiſtes eingeſchränkt. Ueber des Schikſals Trägheit klag ich nicht mehr, als über ſeinen ſchnellen und krümmungsvollen Lauf. Ich weiß, daß nie mein äußeres Leben von allen Seiten das innere Weſen darſtellen und vollenden wird. Nie wird es mir ein großes Verhältniß bieten, wo meine That das Wol und Weh von Tauſenden entſcheidet, und ſichs äußerlich beweiſen kann, wie Alles mir Nichts iſt gegen ein einzges von den hohen und heiligen Idealen der Vernunft. Nie werd ich vielleicht in ofne Fehde mit der Welt gerathen, und zeigen können, wie wenig Alles, was ihr zu geben und zu nehmen vergönnt iſt, meinen innern Frieden und die ſtille Einheit meines Weſens ſtört. Doch weiß ich in mir ſelbſt, wie ich auch das behandeln würde, wie zu dem allen ſchon lange mein Gemüth bereitet und gebildet iſt. So leb ich in ſtiller Verborgenheit doch auf dem großen thatenreichen Schauplaz der Welt. So iſt der Bund mit der geliebten Seele ſchon dem Einſamen geſtiftet, die ſchöne Gemeinſchaft beſteht, und iſt der beßre Theil des Lebens. So werd ich auch der Freunde Liebe die einzige theure Habe mir gewiß erhalten, was auch mir oder ihnen in Zukunft mag begegnen.

Wol fürchten die Menſchen, daß nicht lange die Freundſchaft währe, wandelbar ſcheint ihnen das Gemüth, es könne der Freund ſich ändern, mit der alten Geſinnung fliehe die alte Liebe, und Treue ſei ein ſeltenes Gut. Sie haben Recht; es liebt ja, wenn ſie über das Nüzliche hinaus noch etwas kennen, doch Einer vom Andern nur den leichten Schein der das Gemüth umfließt, die oder jene Tugend, die was ſie eigentlich im Innern ſei, ſie nie erforſchen; und wenn in den Verwirrungen des Lebens ihnen das zerfließt, ſo ſchämen ſie ſich nicht nach langen Jahren noch zu geſtehn, ſie haben am Menſchen ſich geirrt. Mir iſt nicht ſchöne Geſtalt noch was ſonſt im erſten Anblik das Herz der Menſchen fängt verlieben: doch webt ſich Jeder der mein Innres nicht durchſchaut auch einen ſolchen Schein. Da wird das gute Herz geliebt das ich nicht möchte, das beſcheidne Weſen das ich nicht habe, die Klugheit auch die ich von Herzen verachte. Ja ſolche Liebe hat mich ſchon oft verlaßen; auch gehört ſie nicht zu jener Habe die mir theuer iſt. Nur was ich ſelbſt hervorgebracht und immer wieder aufs Neue mir erwerbe, iſt für mich Beſiz: wie könnt ich zu dem Meinen rechnen, was nur aus jenem Schein entſteht den ihr blödſichtig Auge dichtet. Rein weiß ich mich davon, daß ich ſie nicht betrüge; aber warlich es ſoll die falſche Liebe mich auch nicht länger als ich es tragen mag verfolgen. Nur eine Aeußerung des innern Weſens, die ſie nicht mißverſtehen können, koſtets mich; nur einmal ſie grade hin auf das zu führen, was ich im Gemüth am köſtlichſten bewahre, und was ſie nicht dulden mögen: ſo bin ich ledig der Qual, daß ſie mich für den ihren halten, daß mich lieben, die mich haßen ſollten. Gern geb ich ihnen die Freiheit wieder, die in falſchem Schein befangen war. Die aber ſind mir ſicher, die wirklich mich, mein innres Weſen lieben wollen, und feſt umſchlingt ſie das Gemüth, und wird ſie nimmer laßen. Sie haben mich erkannt, ſie ſchauen den Geiſt, und die ihn einmal lieben wie er iſt, die müßen ihn immer wieder und immer tiefer lieben, je mehr er ſich entwikelt und bildet.

Dieſer Habe bin ich ſo gewiß als meines Seins; auch hab ich Keinen noch verloren, der mir je in Liebe theüer ward. Du der in friſcher Blüthe der Jugend, mitten im raſchen frohen Leben unſern Kreis verlaßen mußteſt — ja, ich darf anreden das geliebte Bild das mir im Herzen wohnt, das mit dem Leben und der Liebe fortlebt, und mit dem Gram — nimmer hat dich mein Herz verlaßen; es hat dich mein Gedanke fortgebildet, wie du dich ſelbſt gebildet haben würdeſt, hätteſt du erlebt die neuen Flammen, die die Welt entzünden, es hat dein Denken mit dem Meinen ſich vereint, und das Geſpräch der Liebe zwiſchen uns, der Gemüther Wechſelanſchauung hört nimmer auf, und wirket fort auf mich als lebteſt du neben mir wie ſonſt. Ihr Geliebten, die ihr wirklich, nur in der Ferne lebt, und oft von eurem Geiſt und Leben ein friſches Bild mir ſendet, was kümmert uns der Raum? Wir waren lange bei einander und waren uns weniger gegenwärtig als wir jetzt ſind: denn was iſt Gegenwart als die Gemeinſchaft der Geiſter? Was ich nicht ſehe von Eurem Leben bild ich ſelbſt, Ihr ſeid mir nahe bei allem in mir, um mich her, was Euren Geiſt lebendig berühren muß, und wenig Worte beſtätigen mir alles oder leiten auf rechte Spur mich wo noch Irrthum möglich war. Ihr, die Ihr mich jezt umgebt in ſüßer Liebe, Ihr wißt wie wenig die Luſt mich quält die Erde zu durchwandeln; ich ſtehe feſt an meinem Ort, und werde nicht verlaßen den ſchönen Beſiz, in jedem Augenblik Gedanken und Leben mit Euch tauſchen zu können; wo ſolche Gemeinſchaft iſt, da iſt mein Paradies. Gebietet über Euch ein anderer Gedanke, wol: es giebt für Uns doch keine Entfernung — Aber Tod? Was iſt denn Tod, als größere Entfernung?

Düſtrer Gedanke, der unerbittlich jedem Gedanken an Leben und Zukunft folgt! Wol kann ich ſagen, daß die Freunde mir nicht ſterben; ich nehm ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter: mich aber tödtet ihr Sterben. Es iſt das Leben der Freundſchaft eine ſchöne Folge von Akkorden, der, wenn der Freund die Welt verläßt, der gemeinſchaftliche Grundton abſtirbt. Zwar innerlich hallt ihn ein langes Echo ununterbrochen nach, und weiter geht die Muſik: doch erſtorben iſt die begleitende Harmonie in ihm, zu welcher ich der Grundton war, und die war mein, wie dieſe in mir ſein iſt. Mein Wirken in ihm hat aufgehört, es iſt ein Theil des Lebens verloren. Durch Sterben tödtet jedes liebende Geſchöpf, und wem der Freunde Viele geſtorben ſind, der ſtirbt zulezt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgeſtoßen von aller Wirkung auf die, welche ſeine Welt geweſen, und in ſich ſelbſt zurück gedrängt, der Geiſt ſich ſelbſt verzehrt. Zwiefach iſt des Menſchen nothwendiges Ende. Vergehen muß, wem ſo unwiederbringlich das Gleichgewicht zerſtört iſt zwiſchen dem innern und äußern Leben. Vergehen müßte auch, wem es anders zerſtört iſt, wer, am Ziele der Vollendung ſeiner Eigenthümlichkeit angelangt, von der reichſten Welt umgeben, in ſich nichts mehr zu handeln hätte; ein ganz vollendetes Weſen iſt ein Gott, es könnte die Laſt des Lebens nicht ertragen, und hat nicht in der Welt der Menſchheit

Raum. Nothwendig also iſt der Tod, und dieſer Nothwendigkeit mich näher zu bringen ſei der Freiheit Werk, und ſterben wollen können mein höchſtes Ziel! Ganz und innig will ich die Freunde umfaßen und ihr ganzes Weſen ergreifen, daß jeder mich mit ſüßen Schmerzen tödten helfe, wenn er mich verläßt, und immer fertiger will ich mich bilden, daß auch ſo dem Sterbenwollen immer näher die Seele komme. Aus beiden Elementen iſt immer der Tod des Menſchen zuſammengeſezt, und ſo werden nicht die Freunde alle mich verlaßen, noch werd ich jemals ganz der Vollendung Ziel erreichen. In ſchönem Ebenmaaß werd ich nach meines Weſens Natur mich ihm von allen Seiten nähern; dies Glück gewähren mir meine ſchöne Ruhe, und mein ſtilles gedankenvolles Leben. Es iſt das höchſte für ein Weſen wie meines, daß die innere Bildung auch übergeh in äußre Darſtellung, denn durch Vollendung nähert jede Natur ſich ihrem Gegenſaz. Der Gedanke in einem Werk der Kunſt mein innres Weſen, und mit ihm die ganze Anſicht, die mir die Menſchheit gab, zurükzulaßen, iſt in mir die Ahndung des Todes. Wie ich mir der vollen Blüthe des Lebens bewußt zu werden anfing, keimte er auf, jezt wächſt er in mir täglich und nähert ſich der Beſtimmtheit. Unreif, ich weiß es, werd ich ihn aus freiem Entſchluß aus meinem Innern löſen, ehe das Feuer des Lebens ausgebrannt iſt; ließ ich ihn aber reifen und vollkommen werden das Werk: ſo müßte dann, ſo wie das treue Ebenbild erſchiene in der Welt, mein Weſen ſelbſt vergehn; es würde vollendet.

V.

Jugend und Alter.

Wie der Uhren Schlag mir die Stunden, der Sonne Lauf mir die Jahre zuzählt, ſo leb ich — ich weiß es — immer näher dem Tode entgegen. Aber dem Alter auch? dem ſchwachen ſtumpferen Alter auch, worüber Alle ſo bitter klagen, wenn unvermerkt ihnen verſchwunden iſt die Luſt der frohen Jugend, und der innern Geſundheit und Fülle übermüthiges Gefühl? Warum laßen ſie verſchwinden die goldene Zeit, und beugen dem ſelbſtgewählten Joch ſeufzend den Naken? Auch ich glaubte ſchon einſt, daß nicht länger dem Manne geziemten die Rechte der Jugend; leiſer und bebächtig wollte ich einhergehn, und durch der Entſagung weiſen Entſchluß mich bereiten zur trüberen Zeit. Aber es wollten nicht dem Geiſt die engeren Grenzen genügen, und es gereute mich bald des verkümmerten nüchternen Lebens. Da kehrte auf den erſten Ruf die freundliche Jugend zurük, und hält mich immer ſeitdem umfaßt mit ſchüzenden Armen. Jezt wenn ich wüßte, daß ſie mir entflöhe wie die Zeiten entfliehen, ich ſtürzte mich lieber bald dem Tode freiwillig entgegen, daß nicht die Furcht vor dem ſicheren Uebel mir jegliches Gute bitter vergällte, bis ich mir endlich doch durch unfähiges Daſein ein ſchlechteres Ende verdient.

Doch ich weiß, daß es nicht alſo ſein kann: denn es ſoll nicht. Wie? es dürfte das Leben des Geiſtes, das freie, das ungemeßne mir eher verrinnen als das irdiſche, das beim erſten Schlage des Herzens ſchon die Keime des Todes enthielt? Nicht immer ſollte mir mit der vollen gewohnten Kraft aufs Schöne gerichtet die Fantaſie ſein? Nicht immer ſo leicht der heitere Sinn, und ſo raſch zum Guten bewegt und liebevoll das Gemüth? Bange ſollt ich horchen den Wellen der Zeit, und ſehen müßen, wie ſie mich abſchliffen und aushölten, bis ich endlich zerfiele? Sprich doch Herz, wie viel Male dürft ich noch zählen, bis das Alles käme, die Zeit, die mir jezt eben verging bei dem Jammergedanken? Gleich wenig wären mir, wenn ichs abzählen könnte, Tauſende oder Eins. Daß du ein Thor wäreſt zu weißſagen aus der Zeit auf die Kraft des Geiſtes, deßen Maaß jene nimmer ſein kann! Durchwandeln doch die Geſtirne nicht in gleicher Zeit daßelbe von ihrer Bahn, ſondern ein höheres Maaß mußt du ſuchen um ihren Lauf zu verſtehn: und der Geiſt ſollte dürftigern Geſezen folgen als ſie? Auch folgt er nicht. Frühe ſucht Manchen das Alter heim, das mürriſche dürftige hofnungsloſe, und ein feindlicher Geiſt bricht ihm ab die Blüthe der Jugend, wenn ſie kaum ſich aufgethan; lange bleibt Andern der Muth, und das weiße Haupt hebt noch und ſchmükt Feuer des Auges und des Mundes freundliches Lächeln. Warum ſoll ich nicht länger noch, als der am längſten da ſtand in der Fülle des Lebens, mir im glüklichen Kampf abwehren den verborgenen Tod? Warum nicht ohne die Jahre zu zählen und des Körpers Verwittern zu ſehen, durch des Willens Kraft feſthalten bis an den lezten Athemzug die geliebte Göttin? Was denn ſoll dieſen Unterſchied machen, wenn es der Wille nicht iſt? Hat etwa der Geiſt ſein beſtimmtes Maaß und Größe, daß er ſich ausgeben kann und erſchöpfen? Nuzt ſich ab ſeine Kraft durch die That, und verliert etwas bei jeder Bewegung? Die des Lebens ſich lange freuen, ſind es nur die Geizigen, welche wenig gehandelt haben? Dann treffe Schande und Verachtung jedes friſche und frohe Alter: denn Verachtung verdient wer Geiz übt in der Jugend.

Wäre ſo des Menſchen Loos und Maaß, möcht ich lieber zuſammendrängen was der Geiſt vermag in engen Raum: kurz möchte ich leben um jung zu ſein und friſch ſo lange es währt! Was hilfts die Stralen des Lichts dünn auszugießen über die große Fläche? es offenbart ſich nicht die Kraft und richtet Nichts aus. Was hilft Haushalten mit dem Handeln, und Ausdehnen in die Länge, wenn du ſchwächen muſt den innern Gehalt, wenn doch am Ende nicht mehr iſt was du gehabt haſt? Lieber geſpendet in wenig Jahren das Leben in glänzender Verſchwendung, daß du dich freuen könneſt deiner Kraft, und überſehen was du geweſen biſt. Aber es iſt nicht ſo unſer Loos und Maaß; es vermag nicht ſolch ſinnlicher Begrif in ſeinen Kreis zu bannen den Geiſt. Woran ſollte ſich brechen ſeine Gewalt? was verliert er von ſeinem Weſen, wenn er handelt und ſich mittheilt? was giebts das ihn verzehrt? Klarer und reicher fühl ich mich jezt nach jedem Handeln, ſtärker und geſunder: denn bei jeder That eigne ich etwas mir an von dem gemeinſchaftlichen Nahrungsſtoffe der Menſchheit, und wachſend beſtimmt ſich genauer meine Geſtalt. Jſts nur ſo, weil ich jezt noch die Höhe des Lebens hinaufſteige? wol; aber wann kehrt ſich denn plözlich um das ſchöne Verhältniß? wenn fang ich an durch die That nicht zu werden ſondern zu vergehen? und wie wird ſich mir verkünden die große Verwandlung? Kommt ſie, ſo muß ich ſie erkennen, und erkenne ich ſie, ſo wähle ich lieber den Tod, als in langem Elend anzuſchaun an mir ſelbſt der Menſchheit nichtiges Weſen.

Ein ſelbſtgeſchafnes Uebel iſt das Verſchwinden des Muthes und der Kraft; ein leeres Vorurtheil iſt das Alter, die ſchnöde Frucht von dem tollen Wahn, daß der

Geiſt abhänge vom Körper! Aber ich kenne den Wahn, und es ſoll mir nicht ſeine ſchlechte Frucht das geſunde Leben vergiften. Bewohnt denn der Geiſt die Faſer des Fleiſches, oder iſt er eins mit ihr, daß auch er ungelenk zur Mumie wird, wenn dieſe verknöchert? Dem Körper bleibe was ſein iſt. Stumpfen die Sinne ſich ab; werden ſchwächer die Bilder von den Bildern der Welt: ſo muß wol auch ſtumpfer werden die Erinnerung, und ſchwächer manches Wohlgefallen und manche Luſt. Aber iſt dies das Leben des Geiſtes? dies die Jugend, deren Ewigkeit ich anbete? Wie lange wär ich ſchon des Alters Sklave, wenn dies den Geiſt zu ſchwächen vermöchte! Wie lange hätte ich ſchon der ſchönen Jugend das lezte Lebewol zugerufen! Aber was noch nie mich geſtört hat im kräftigen Leben, ſoll es auch nimmer vermögen. Wozu denn haben Andere neben mir beſſeren Leib und ſchärfere Sinne? werden ſie mir nicht immer gewärtig ſein zum liebreichen Dienſte wie jezt? Daß ich trauren ſollte über des Leibes Verfall wäre mein leztes! was kümmert er mich? Und welches Unglük wird es denn ſein, wenn ich nun vergeße was geſtern geſchah? Sind eines Tages kleine Begebenheiten meine Welt? oder die Vorſtellungen des Einzelnen und Wirklichen aus dem engen Kreiſe den des Körpers Gegenwart umfaßt, die ganze Sphäre meines innern Lebens? Wer alſo in niedrigem Sinn die höhere Beſtimmung verkennt, wem die Jugend nur lieb war, weil ſie das beßer gewährt, der klage mit Recht über das Elend des Alters! Aber wer wagt es zu behaupten, daß auch das Bewußtſein der großen heiligen Gedanken, die aus ſich ſelbſt der Geiſt erzeugt, abhänge vom Körper, und der Sinn für die wahre Welt von der äußeren Glieder Gebrauch? Brauch ich um anzuſchaun die Menſchheit das Auge, deßen Nerve ſich jezt ſchon abſtumpft in der Mitte des Lebens? Oder muß, auf daß ich lieben könne, die es werth ſind, das Blut, das jezt ſchon langſam fließt, ſich in raſcherem Lauf drängen durch die engen Kanäle? Oder hängt mir des Willens Kraft an der Stärke der Muſkeln? am Mark der gewaltigen Knochen? oder der Muth am Gefühl der Geſundheit? Es betrügt ja doch die es haben; in kleinen Winkeln verbirgt ſich der Tod, und ſpringt auf einmal hervor und umfaßt ſie mit ſpottendem Gelächter. Was ſchadets denn, wenn ich ſchon weiß, wo er wohnt? Oder vermags der wiederholte Schmerz, vermögens die mancherlei Leiden niederzudrüken den Geiſt, daß er unfähig wird zu ſeinem innerſten eigenſten Handeln? Ihnen widerſtehn iſt ja auch ſein Handeln, und auch ſie rufen große Gedanken zur Anwendung hervor ins Bewußtſein. Dem Geiſt kann kein Uebel ſein, was ſein Handeln nur ändert.

Ja, ungeſchwächt will ich ihn in die ſpäteren Jahre bringen, nimmer ſoll der friſche Lebensmuth mir vergehn; was mich jezt erfreut ſoll mich immer erfreun; ſtark ſoll mir bleiben der Wille und lebendig die Fantaſie, und nichts ſoll mir entreißen den Zauberſchlüßel, der die geheimnißvollen Thore der höhern Welt mir öfnet, und nimmer ſoll mir verlöſchen das Feuer der Liebe. Ich will nicht ſehn die gefürchteten Schwächen des Alters; kräftige Verachtung gelob ich mir gegen jedes Ungemach, welches das Ziel meines Daſeins nicht trift, und ewige Jugend ſchwör ich mir ſelbſt.

Doch verſtoß ich auch nicht mit dem Schlechten das Gute? Iſt denn das Alter, entgegengeſtellt der Jugend, nur Schwäche? Was verehren denn die Menſchen an den greiſen Häuptern, auch an denen die keine Spur haben von der ewigen Jugend, der ſchönſten Frucht der Freiheit? Ach oft iſt es nichts, als daß die Luft die ſie einathmeten und das Leben das ſie führten wie ein Keller war, worin ein Leichnam ſich lange erhält ohne die Verweſung zu ſehen, und dann verehrt ſie als heilige Leiber das Volk. Wie das Gewächs des Weinſtocks iſt ihnen der Geiſt: iſt es auch ſchlechter Natur; es wird doch beßer, und höher geſchäzt, wenn es alt wird. Aber nein! ſie reden gar viel von den eigenen Tugenden der höheren Jahre, von der nüchternen Weisheit, von der kalten Beſonnenheit, von der Fülle der Erfahrung, und von der bewunderungsloſen gelaßenen Vollendung in der Kenntniß der bunten Welt. Nur der Menſchheit vergängliche Blüthe ſei die reizende Jugend; aber die reife Frucht ſei das Alter, und was es dem Geiſte bringt. Da ſei erſt aufs höchſte geläutert durch Luft und Sonne, und in ſchöner bedeutender Geſtalt vollendet und zum Genuß bereitet das Innerſte der menſchlichen Natur. O der nordiſchen Barbaren, die das ſchönere Klima nicht kennen, wo zugleich glänzt die Frucht und die Blüthe, und in ſchönem Wetteifer ſich immer beide vereinigen! Iſt die Welt ſo kalt und unfreundlich, daß ſich der Geiſt nicht zu dieſer höhern Schönheit und Vollendung erheben dürfte? Wol kann nicht Jeder Alles haben was ſchön und gut iſt; aber unter die Menſchen ſind die Gaben vertheilt, nicht unter die Zeiten. Ein ander Gewächs iſt Jeder; aber dies kann blühen und Früchte tragen immerdar. Was ſich in Demſelben vereinigen kann, das kann er auch Alles neben einander haben und erhalten, kann es und ſoll es auch.

Wie kommt dem Menſchen die beſonnene Weisheit und die reife Erfahrung? wird ſie ihm gegeben von oben herab, und iſts höhere Beſtimmung, daß er ſie nicht eher erhält, als wenn er beweiſen kann, daß ſeine Jugend verblüht iſt? Ich fühle, wie ich ſie jezt erwerbe; es iſt das Treiben der Jugend und das friſche Leben des Geiſtes, was ſie hervorbringt. Umſchaun nach allen Seiten, aufnehmen Alles in den innerſten Sinn, beſiegen einzelner Gefühle Gewalt, daß nicht die Thräne, ſeis der Freude oder des Kummers, trübe das Auge des Geiſtes und verdunkle ſeine Bilder, raſch ſich von einem zum andern bewegen, und unerſättlich im Handeln auch fremdes Thun noch innerlich nachahmend abbilden; das iſt das muntere Leben der Jugend, und das iſt das Werden der Weisheit und der Erfahrung. Je beweglicher die Fantaſie, je ſchneller die Thätigkeit des Geiſtes: deſto eher wachſen und werden ſie. Und wenn ſie geworden ſind, dann ſollte dem Menſchen nicht mehr ziemen das muntere Leben, das ſie erzeugt hat? Sind ſie denn je vollendet die hohen Tugenden? und wenn ſie durch die Jugend und in ihr geworden ſind, bedürfen ſie nicht immer derſelben Kraft um noch mehr zu werden und zu wachſen? Aber mit leerer Heuchelei betriegen ſich die Menſchen um ihr ſchönſtes Gut, und auf den tiefſten Grund der beſchränkteſten Unwißenheit iſt die Heuchelei gebaut. Der Jugend Beweglichkeit, meinen ſie, ſei das Treiben deßen der noch ſucht, und Suchen zieme nicht mehr dem, der am Ende des Lebens iſt; er müße ſich ſchmücken mit träger Ruhe, dem verehrten Symbol der Vollendung, mit der Leerheit des Herzens, dem Zeichen von der Fülle des Verſtandes; ſo müße der Menſch einhergehn im Alter, daß er nicht, wenn er noch immer zu ſuchen ſcheine, unter dem Gelächter des Spottes über das eitle Unternehmen hinab ſteigen müße in den Tod. Nur wer Schlechtes und Gemeines ſucht, dem ſei es ein Ruhm Alles gefunden zu haben! Unendlich iſt was ich erkennen und beſitzen will, und nur in einer unendlichen Reihe des Handelns kann ich mich ſelbſt ganz beſtimmen. Von mir ſoll nie weichen der Geiſt, der den Menſchen vorwärts treibt,

treibt, und das Verlangen, das nie geſättigt von dem, was geweſen iſt, immer Neuem entgegen geht. Das iſt des Menſchen Ruhm, zu wiſsen, daß unendlich ſein Ziel iſt, und doch nie ſtill zu ſtehn im Lauf; zu wiſsen, daß eine Stelle kommt auf ſeinem Wege die ihn verſchlingt, und doch an ſich und um ſich nichts zu ändern, wenn er ſie ſieht, und doch nicht zu verzögern den Schritt. Darum ziemt es dem Menſchen immer in der ſorgloſen Heiterkeit der Jugend zu wandeln. Nie werd ich mich alt dünken, ~~bis ich fertig bin;~~ und nie werd ich fertig ſein, weil ich weiß und will, was ich ſoll. Auch kann es nicht ſein, daß das Schöne des Alters und der Jugend einander widerſtrebe: denn nicht nur wächſt in der Jugend weshalb ſie das Alter rühmen; es nährt auch wieder das Alter der Jugend friſches Leben. Beſser gedeiht ja, wie Alle ſagen, der junge Geiſt, wenn das reife Alter ſich ſeiner annimmt: ſo verſchönt ſich auch in ihrer Verſchiedenheit, und daß er in Klarheit ſondere eines jeden eignes Geſchäft.

Für die Pflanze iſt das Höchſte die Blüthe, die ſchöne Vollendung des eigenthümlichen Daſeins; für die Welt iſt das Höchſte die Frucht, die Hülle für den Keim des künftigen Geſchlechtes, das Geſchenk was jedes eigene Weſen darbieten muß, daß die fremde Natur es mit ſich vereinigen möge. So iſt auch für den Menſchen das muntere Leben der Jugend das Höchſte, und weh ihm, wenn es von ihm weicht: aber die Welt will, er ſoll alt ſein, damit Früchte reifen, je eher je lieber. Alſo ordne dir das Leben einmal für immer. Was allzuſpät die Menſchen erſt das Alter lehrt, wohin gewaltſam in ihren Feßeln die Zeit ſie führt, das ſei ſchon jezt aus des kräftigen Willens freier Wahl deine Weiſe in Allem was der Welt gehört. Wo die Blüthe des Lebens aus freiem Willen eine Frucht anſezt, da werde ſie ein ſüßer Genuß der Welt, und verborgen liege darin ein befruchteter Keim, der ſich einſt entwikelt zu eignem neuen Leben. Was du der Welt bieteſt, ſei Frucht. Opfere nicht den kleinſten Theil deines Weſens in falſcher Großmuth! Laß dir kein Herz ausbrechen, kein Blättchen pflüken, welches Nahrung dir einſaugt aus der umgebenden Welt! Treib auch nicht leeres Gewächs, ungeſtaltet und ungenießbar, wo etwa ein verderbliches Thierchen dich ſticht; ſondern Alles was nicht für dich ſelbſt iſt Wachsthum der Geſtalt oder Bildung neuer Organe, das ſei wahre Frucht, aus der innern Liebe des Geiſtes erzeugt, als freie That ſeines jugendlichen Lebens Denkmal. Wenn ſie aber empfangen iſt, tritt ſie heraus aus dem Gebiet des innern Lebens, und dann werde ſie weiter gebildet nach des äußern Handelns Geſez. Dann ſei Klugheit um ſie geſchäftig und nüchterne Weisheit und kalte Beſonnenheit, daß auch wirklich der Welt zu Gute komme, was freigebig die Liebe ihr zugedacht hat. Dann wäge bedachtſam Mittel und Zwek, ſorge und ſchaue umher mit weiſer Furcht, halte zu Rath Kraft und Arbeit, lege hoch an deine Mühe, und harre geduldig und unverdroſſen des glüklichen Augenbliks.

Wehe, wenn die Jugend in mir, die friſche Kraft die Alles zu Boden wirft, der leichte Sinn, der immer weiter will, ſich je bemengte mit des Alters Geſchäft, und mit ſchlechtem Erfolg auf dem fremden Gebiete des äußeren Thuns die Kraft verſchwendete, die ſie dem innern Leben entzöge! So mögen nur die untergehn, die das innere Handeln nicht kennen, und alſo mißverſtehend den heiligen Trieb jugendlich ſein wollen im äußeren Thun. Im Augenblik ſoll eine Frucht reifen, wie eine Blüthe ſich entfaltet in einer Nacht; es drängt ein Entwurf den andern, und keiner gedeiht; und im raſchen Wechſel widerſprechender Mittel zerſtört ſich jedes angefangene Werk. Haben ſie ſo in vergeblichen Verſuchen die ſchöne Hälfte des Lebens verſchwendet, und nichts gewirkt und gethan, da Wirken und Thun ihr ganzer Zweck war: ſo verdammen ſie den leichten Sinn und das raſche Leben, und es bleibt ihnen allein das Alter zurük, ſchwach und elend wie es ſein muß, wo die Jugend verſcheucht und verzehrt iſt. Daß ſie mir nicht auch fliehe, will ich ſie nicht mißbrauchen; ſie ſoll mir nicht dienen auf fremdem Gebiete zu ungebührlichem Geſchäft; in den Grenzen ihres Reichs will ich ſie halten, daß ihr kein Verderben nahe. Da aber ſoll ſie mir walten jezt und immer in ungeſtörter Freiheit; und kein Geſez, welches nur dem äußeren Thun gebieten darf, ſoll mir das innere Leben beſchränken.

Alles Handeln in mir und auf mich, das der Welt nicht gehört, und nur mein eigenes Werden iſt, trage ewig der Jugend Farbe, und gehe fort nur dem innern Triebe folgend in ſchöner ſorgloſer Freude. Laß dir keine Ordnung gebieten, wenn du anſchauen ſollſt oder begreifen, wenn in dich hineingehn oder aus dir heraus! luſtig das fremde Geſez verſchmäht und den Gedanken verſcheucht, der in todten Buchſtaben verzeichnen will des Lebens freien Wechſel. Laß dir nicht ſagen, dies müße erſt vollendet ſein, dann jenes! Gehe weiter wenns dir gefällt mit leichtem Schritt: lebt doch Alles in dir und bleibt was du gehandelt haſt, und findeſt es wieder wenn du zurük kommſt. Laß dir nicht bange machen, was wol daraus werden möchte, wenn du jezt dies beginnſt oder jenes! Wird immer Nichts als du: denn was du wollen kannſt gehört auch in dich hinein. Wolle ja nicht mäßig ſein im Handeln! Lebe friſch immer fort: keine Kraft geht verloren, als die du ungebraucht in dich zurükdrängſt. Wolle ja nicht dies jezt, damit du hernach wollen könneſt jenes! Schäme dich, freier Geiſt, wenn etwas in dir ſollte dienen dem andern;

nichts darf Mittel ſein in dir, iſt ja Eins ſo viel werth als das Andere; drum was du wirſt werde um ſein ſelbſt willen. Närriſcher Betrug, daß du wollen ſollteſt was du nicht willſt! Laß dir nicht gebieten von der Welt, wenn und was du leiſten ſollteſt für ſie! Verlache ſtolz die thörichte Anmaßung muthiger Jüngling, und leide nicht den Druk. Alles iſt deine freie Gabe: denn in deinem innern Handeln muß aufgehn der Entſchluß ihr etwas zu thun; und thue nichts als was dir in freier Liebe und Luſt hervorgeht aus dem Innern des Gemüthes. Laß dir keine Grenzen ſezen in deiner Liebe, nicht Maaß, nicht Art nicht Dauer! Iſt ſie doch dein Eigenthum: wer kann ſie fordern? Iſt doch ihr Geſez bloß in dir: wer hat etwas zu gebieten? Schäme dich fremder Meinung zu folgen in dem was das Heiligſte iſt! Schäme dich der falſchen Schaam, daß ſie nicht verſtehen möchten, wenn du den Fragenden ſagteſt: darum liebe ich. Laß dich nicht ſtören, was auch äußerlich geſchehe, in des innern Lebens Fülle und Freude! Wer wollte vermiſchen was nicht zuſammen gehört, und grämlich ſein in ſich ſelbſt? Härme dich nicht, wenn du dies nicht ſein kannſt, und Jenes nicht thun! Wer wollte mit leerem Verlangen nach der Unmöglichkeit hinſehn, und mit habſüchtigem Auge nach fremdem Gut?

So frei und leicht bewegt ſich mein inneres Leben! Wenn und wie ſollte wol Zeit und Schikſal mich andere Weisheit lehren? Der Welt laß ich ihr Recht: nach Ordnung und Weisheit, nach Beſonnenheit und Maaß ſtreb ich im äußern Thun. Warum ſollt ich auch verſchmähen was ſich leicht und gern darbietet, und willig hervorgeht aus meinem innern Weſen und Handeln? Ohne Mühe gewinnt das Alles in reichem Maaße wer die Welt anſchaut; aber durch das Anſchaun ſeiner ſelbſt gewinnt der Menſch, daß ſich ihm nicht nähern darf Muthloſigkeit und Schwäche: denn dem Bewußtſein der innern Freiheit und ihres Handelns entſprießt ewige Jugend und Freude. Dies hab ich ergriffen und laße es nimmer, und ſo ſeh ich lächelnd ſchwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwiſchen den blonden Loken. Nichts was geſchehen kann mag mir das Herz beklemmen, friſch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod.

Einleitung
Phaidros 83
Lysis 181
Protagoras 215
Laches 319

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

ERSTEN THEILES ERSTER BAND

BERLIN 1804

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

PLATONS

WERKE.

ERSTEN THEILES ERSTER BAND.

EINLEITUNG.

VORERINNERUNG.

Die Grundsäze, nach denen diese Uebersezung gearbeitet ist, wird Jeder leicht erkennen; sie zu vertheidigen, würde theils überflüſsig sein, theils vergeblich. In Absicht aber auf die Art, wie ihnen überhaupt oder im Einzelnen genügt worden ist, erwartet der Uebersezer mit Freuden die Belehrungen sachverständiger Kunstrichter, und wird, was ihn überzeugt, nach Möglichkeit benuzen. Andere Uebersezungen in neuere Sprachen hat er während der Arbeit nicht zur Hand gehabt. Von der einzigen deutschen, welche sich über den ganzen Platon erstrekt, konnte er nach alter Kenntniſs von ihr wenig nuzbares erwarten. Was aber die vorhandenen Uebertragungen einzelner Gespräche betrifft, so dünkte ihn theils, der Uebersezer des ganzen Platon habe Verpflichtungen auf sich, welche jene nicht anerkennen dürfen oder wollen, und um derentwillen Manches, was sonst ein glüklicher Fund wäre, muſs zur Seite gelegt werden. theils scheute er die Gefahr, durch Herübernahme bald dieses bald jenes Einzelnen sich unvermerkt die Einheit und gleiche Haltung zu zerstören, die einem solchen Ganzen nothwendig sind. Sollte er in Zukunft in Beziehung auf einige wenige ausgezeichnete Versuche eine Ausnahme machen, so wird es nicht ohne Anzeige geschehen.

In Absicht auf die Leseart wird er da, wo er nur aus dem bekannten Vorrath, den Varianten der alten Ausgaben, den Muthmaſsungen des Stephanus, der Uebersezung des Ficin, und den Eklogen des Cornar wählen durfte, nur in dem Falle besondere Anzeige machen, wenn er nöthig findet, die Gründe seiner Wahl auseinanderzusezen, bei wirklich kritischen Bearbeitungen aber, deren sich einzelne Gespräche erfreuen, sich auf diese beziehen. Ueber seine eigenen Versuche zur Verbesserung des Textes bittet er zu bemerken, daſs er nur diejenigen anzeigen wird, welche einen wirklichen Einfluſs auf die Uebersezung haben, grammatische Kleinigkeiten aber, bei denen dies nicht der Fall ist, hier gänzlich übergehen, so daſs in lezter Hinsicht die Uebersezung gar keinen kritischen Werth haben wird. Auf der andern Seite aber wird er als Uebersezer, der schlechthin für sein Bedürfniſs Rath schaffen muſs, mancher Vermuthung folgen, die er als Herausgeber nicht nur nicht in den Text aufnehmen, sondern gar nicht oder nur mit groſser Schüchternheit erwähnen würde. Viel Verdienste haben um den Uebersezer seine Freunde G. L. Spalding und L. F. Heindorf durch Auffindung des Richtigen und durch Warnung vor Miſsgriffen.

Die Einleitungen und Anmerkungen machen keinesweges Anspruch darauf, einen Commentar zu bilden, sondern jene sollen nur vornemlich die innern und äuſseren Verhaltnisse der platonischen Gespräche so viel nöthig auseinandersezen, diese sollen theils jene Ansichten im Einzelnen unterstüzen, theils dasjenige erläutern, was unkundigeren Lesern minder verständlich sein möchte. Wenn die ersten unter den gröſseren Gesprächen sich in jener Hinsicht einer vielleicht zu ausführlichen Behandlung erfreuen; so wird wohl in der Folge mehr Kürze können gewonnen werden, wenn die Leser erst als vertraut mit der Ansicht des Uebersezers und als ihr beipflichtend vorauszusezen sind. Die Zahlen am Rande bezeichnen die Seiten in Stephanus Ausgabe des Platon, die auf gleiche Weise von den Zweibrükker Herausgebern sind beigefügt worden.

Stolpe im April 1804.

F. SCHLEIERMACHER.

PLATON'S

WERKE.

Ersten Theiles erster Band.

EINLEITUNG.

Die griechischen Ausgaben der Werke des Platon pflegen denselben seine Lebensbeschreibung aus der bekannten Sammlung des Diogenes voranzusezen. Allein nur die unverständigste Anhänglichkeit an einen alten Gebrauch könnte ein so rohes, ohne alles Urtheil zusammengeschriebenes Produkt der Uebertragung würdigen. Eine Sichtung aber dieser und der andern alten Lebensbeschreibungen des Platon, verglichen mit dem, was sich sparsam und zerstreut in andern Quellen findet, hat bereits Tennemann in dem Leben des Platon vor seinem System der platonischen Philosophie angestellt; und da seitdem weder bedeutend tiefere Untersuchungen bekannt gemacht worden sind, noch neue Thatsachen entdekt, welche gegründete Hoffnung gäben, durch ihre Benuzung die angeführte Arbeit weit hinter sich zu lassen, so ist wol am besten, solche Leser, welche hierüber unterrichtet zu seyn wünschen, dorthin zu verweisen. Ein mehreres ist auch um so weniger nöthig, da niemand, der ein würdiger Leser der Schriften des Platon wäre, den Gedanken fassen kann, aus vielfach nacherzählten und entstellten Kleinigkeiten oder epigrammatischen Antworten, wären sie auch wahr, über die Gesinnungen des Mannes ein Licht anzun-

den zu wollen, das seine Werke bestrahlen
könnte, da vielmehr bei einem solchen Schrift-
steller der verständige Leser aus den Werken die
Gesinnungen zu erkennen unternimmt. Was
aber die Begebenheiten seines Lebens betrifft,
so scheinen gerade diejenigen genaueren Ver-
hältnisse, aus deren Kenntniſs sich noch viel-
leicht ein gründlicheres Verstehen manches Ein-
zelnen in seinen Schriften entwickeln lieſse, un-
serer Nachforschung für immer so weit entrükt
zu sein, daſs jede Vermuthung, die jeman
darüber beibringen wollte, ein Wagestück wäre
und daſs man sehr oft in seinen Schriften au
das bestimmteste anzeigen kann, wo sich ein
Anspielung auf irgend ein persönliches Verhält
niſs befindet, ohne dieses selbst errathen z
können. Ja sogar über die bekannteren Vorfäll
seines Lebens, seine merkwürdigen Reisen näm
lich, läſst sich so wenig genaues mit Gewiſshe
ausmitteln, daſs wenig Gewinn daraus zu m
chen ist für die Zeitbestimmung und Anordnun
seiner Schriften, und daſs man höchstens hi
und da den Ort wahrscheinlich machen kan
wo jene die Reihe von diesen unterbreche
Solche einzelne Vermuthungen also werden be
ser dort unmittelbar vorgetragen, wo sie vie
leicht einiges Licht verbreiten können.

Näher zum Zwecke gehörig, wenn es nu
innerhalb der vorgestekten Grenzen möglic
wäre, würde es allerdings sein, einiges beiz
bringen über den wissenschaftlichen Zusta
der Hellenen zu der Zeit, als Platon sei
Laufbahn betrat, über die Fortschritte der Sp
che in Absicht auf die Bezeichnung philosoph
scher Ideen, über die damals vorhanden
Schriften dieser Art und den muthmaſslich
Grad ihrer Verbreitung. Denn hier ist unstr

noch vieles genauer, als bisher geschehen, auseinander zu sezen, und ganz aufs neue zu untersuchen, ja vielleicht Fragen aufzuwerfen, die dem Kenner dieser Gegenstände nichts weniger als gleichgültig sein können, und an welche man doch bisher so gut als gar nicht gedacht hat. Allein das Neue und Zweifelhafte solcher Untersuchungen im Zusammenhange zu verfolgen, würde diesem Orte nicht angemessen sein; und Einzeles auch aus diesem Gebiete bleibt allenfalls, es sei nun als Erläuterung oder als widerlegende Bedenklichkeit gegen das bisher angenommene, besser dem bestimmten Orte vorbehalten, auf welchen es sich bezieht. Das Allgemeine aber und Bekannte ist auch in den deutschen Berichterstattern über die Geschichte jenes Zeitraumes der Philosophie zwekmäſsig dargestellt, soweit es zur Vorbereitung auf das Lesen der Platonischen Schriften überhaupt höchst nothwendig ist, um nicht im Finstern zu tappen, und den richtigen Gesichtspunkt zu ihrem Verständniſs und ihrer Schäzung gleich von vorn herein gänzlich zu verfehlen. Denn sie sind überall voll von offenbaren und verstekten Beziehungen auf fast alles frühere und gleichzeitige. Und eben so auch, wer nicht von dem dürftigen Zustande der Sprache in philosophischer Hinsicht soviel Kenntniſs hat, daſs er fühlt, wo und wie Platon durch sie beschränkt wird, und wo er sie selbst mühsam weiter bildet, der wird ihn, und zwar an den merkwürdigsten Orten am meisten, nothwendig miſsverstehen.

Von der Philosophie des Platon selbst soll aber absichtlich, wäre es auch noch so leicht und mit wenigem abgethan, hier vorläufig nichts gesagt werden, indem der ganze Endzweck dieser neuen Darlegung seiner Werke dahin geht, durch die unmittelbare genauere Kenntniſs derselben allein jedem eine eigne, sei es nun ganz neue oder wenigstens vollständigere Ansicht von des Mannes Geist und Lehre möglich zu machen. Welchem Endzwek ja nichts so sehr entgegenarbeiten würde, als ein Bestreben, dem Leser schon im Voraus irgend eine Vorstellung einzuflöſsen. Wer also mit diesen Werken bisher noch nicht unmittelbar bekannt gewesen, der lasse, was ihn fremde Berichte uber ihren Inhalt und die daraus zu ziehenden Folgerungen gelehrt haben, unterdessen auf seinem Werthe beruhen, und suche es zu vergessen; wer aber aus eigner Kenntniſs derselben sich bereits ein Urtheil gebildet hat, wird bald inne werden, in wiefern durch den Zusammenhang, in welchem er diese Schriften hier dargelegt ſindet, auch seine Ansichten eine Abänderung erleiden, oder wenigstens sich besser verknupfen und mehr Umfang und Einheit gewinnen, dadurch, daſs er den Platon auch als philosophischen Künstler genauer, als wohl bisher geschehen ist, kennen lernt. Denn in vielfacher Hinsicht hat wohl unter allen, die es von jeher gegeben, kein Philosoph ein solches Recht gehabt, jene nur zu allgemeine Klage anzustimmen über das falſch oder gar nicht verstanden werden, als eben der unsrige. Die gröſsten zwar unter diesen Miſsverständnissen sind besonders durch neuere, alles Dankes werthe Bemuhungen gröſstentheils gehoben; indessen wer Achtung giebt, wie obenhin oder mit vergeblich verstektem Gefuhle der Unsicherheit auch die besten Erklärer über die Absichten einzelner Platonischer Werke reden, oder wie leicht und lose sie den Zusammenhang des Inhaltes mit der

Form im Einzelnen sowol als im Ganzen behandeln, der wird Spuren genug finden, daſs auch bei allen besseren Ansichten ein vollständiges Verstehen noch nicht überall zum Grunde gelegen hat, und daſs dieses auch auf den Punkt noch nicht gebracht ist, auf den wir es mit unsern unzureichenden Hülfsmitteln bringen könnten. So daſs jene Zufriedenheit etwas unreif zu sein scheint, welche behauptet, wir könnten den Platon jezt schon besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe, und man sie belächeln kann, daſs sie den Platon, welcher auf das Bewuſstsein des Nichtwissens einen solchen Werth legt, so unplatonisch suchen will. Mindestens um eine Hälfte betrügt sie sich, um alles dasjenige nämlich, was in der Philosophie des Platon nur dadurch verstanden werden kann, daſs man die groſse Absichtlichkeit in der Zusammensezung seiner Schriften gehörig zu würdigen, und soviel möglich zu ahnden weiſs. Und in dieser Hinsicht besonders ist zu dem, was Andere auf andere Weise gethan haben, ein Versuch, wie der gegenwärtige, ein nicht leicht entbehrliches Ergänzungsstück, und muſs in dem Maaſse, als er gelingt, auch beitragen, das Verständniſs des Platon weiter zu fördern, welches gewiſs einem jeden von selbst einleuchtet. Denn niemand wird in Abrede sein, daſs auſser den allgemeinen Schwierigkeiten, die es hat, irgend einen Andern als den Gleichgesinnten auf dem Gebiete der Philosophie gründlich zu verstehen, in Beziehung auf den Platon noch als eigenthümliche Ursach hinzukommt seine gänzliche Abweichung von den üblichen Formen der philosophischen Mittheilung. Von diesen giebt es besonders zweie, in denen sich die gröſste Masse dessen, was gemeinhin Philosophie heiſst, wohlgefällt. Zuerst diejenige, welche dies ganze Gebiet in mehrere besondere Wissenschaften eintheilt, und jedem von diesen bestimmten Theilen des Ganzen sein besonderes Werk widmet, worin er aus Zimmern und Stockwerken grundriſsmäſsig aufgebaut wird, so daſs, wenn nur das Gedächtniſs und die Finger nicht versagen, alles, ohne Fehler wenigstens, wenn auch nicht ohne Mühe, nachmessen und nachzeichnen kann, woraus denn leicht die Meinung entsteht, als sei es etwas, und als habe auch der Betrachtende es nachgebildet und verstanden. Denn so schlecht begründet und auf Gerathewohl angelegt auch diese Gebäude öfters sind, so haben sie doch ein einnehmendes Ansehn von Festigkeit und Ordnung, und es scheint leicht, nicht nur das Einzelne für sich, sondern auch im Zusammenhange mit den andern Theilen des Gebäudes zu verstehen, wozu der Urheber selbst durch unvermeidliche Rukweisungen deutliche Anleitung geben muſs. Die zweite nicht seltener gebrauchte und nicht minder beliebte ist die fragmentarische, welche es nur mit einzelnen Untersuchungen zu thun hat, und aus solchen abgerissenen Stücken, von denen man schwerlich sicher sein kann, ob sie auch wirkliche Glieder sind, oder nur willkührlich und widernatürlich abgesondert, dennoch die Philosophie begreiflich machen will. Wiewol nun hier, der Natur der Sache nach, Ungründlichkeit und Unverständlichkeit recht einheimisch sind, weil man sich ja über den Mittelpunkt und den Ort, wo man steht, nicht verständiget hat, so gewinnt doch auch diese Art einen Anschein von Leichtigkeit und Sicherheit dadurch, daſs sie ihr Ziel im Voraus bestimmt, benennt, und in gerader Richtung darauf zu geht. So ist auch die dialogische Form nicht selten angewendet worden, und mancher hat sich den Ruhm erschlichen, ein glücklicher Nachahmer des Platon zu seyn, vielleicht noch sokratischer und klarer, der nichts aus der Erfindung zu machen gewuſst als dieses. Wer nun durch die Hülfsmittel, welche diese Methoden darzubieten scheinen, verwöhnt ist, der muſs im Platon alles wunderlich, und entweder leer oder geheimniſsvoll finden. Denn wiewol die Eintheilung der Philosophie in verschiedene Disciplinen ihm so wenig fremde war, daſs man ihn vielmehr gewissermaſsen als den ersten Urheber derselben ansehen kann; so ist doch fast keine seiner Schriften auf eine derselben besonders beschränkt, sondern weil er ihre wesentliche Einheit und ihr gemeinschaftliches Gesez für das gröſsere hielt und dem vorzüglich nachstrebte, so sind die verschiedenen Aufgaben überall mannigfaltig unter einander verschlungen. Wer aber deshalb auf der andern Seite seine Werke zu den fragmentarischen herabsezen will, der muſs sich doch immer verlegen finden über den eigentlichen Inhalt, welcher sich selten buchstäblich ausspricht, und wird insgeheim gestehen müssen, der Mann scheine nicht die bescheidene Absicht gehabt zu haben, nur einzelne Gegenstände abzuhandeln, sondern entweder auch diese nicht einmal, oder eine weit gröſsere. Daher nun über den Platon und seine Schriften die zwiefachen unrichtigen Urtheile, welche fast von je her sind gefällt worden. Das eine nämlich, daſs es vergeblich sei, in seinen Schriften irgend etwas Ganzes, ja auch nur die ersten Grundzüge einer sich selbst gleichen, und durch alles hindurchgehenden philosophischen Denkart und Lehre aufzusuchen, vielmehr schwanke alles darin, kaum irgend etwas stehe in fester Beziehung mit dem übrigen, vielmehr widerstreite häufig eines dem andern, weil er nämlich mehr ein übermüthiger Dialektiker sei, als ein folgerechter Philosoph, mehr begierig, Andre zu widerlegen, als fähig oder gesonnen, ein eignes wohlgegründetes Lehrgebäude aufzuführen, und wo es ihm um den Schein eigner Behauptungen zu thun sei, da suche er die Bestandtheile bald aus dieser bald aus jener sonst bestrittenen Lehre zusammen. Dieses nun ist nichts anderes, als ein verkleidetes Geständniſs des gänzlichen Nichtverstehens seiner Werke, und zwar vorzüglich um ihrer Form willen, wobei nur der Grund des Gefühles verkannt, und anstatt ihn in dem Beurtheilenden zu suchen, in das Beurtheilte gesezt wird. Es ist aber nicht nöthig, diese geringschäzige Ansicht ausführlich zu würdigen, da sie selbst hinreichendes Zeugniſs gegen sich ablegt. Denn indem sie über Widerspruch und Unzusammenhang klagt, beweiset sie doch nicht, daſs sie das Einzelne richtig aufgefaſst habe; denn woher sonst jene wunderlichen Untersuchungen, unter welchen Personen Platon wenigstens über dies und jenes seine eigne Meinung vorgetragen? eine Frage, welche voraussezt, seine dialogische Form sei nur eine ziemlich unnüze mehr verwirrende als aufklärende Umgebung der ganz gemeinen Art seine Gedanken darzulegen, und welche also nur von einem, der den Platon gar nicht versteht, kann aufgeworfen werden. Diese Ansicht also gründet sich auf nichts und erklärt nichts, sondern läſst die ganze Aufgabe übrig, und kann ohne weiteres durch die That widerlegt werden, in sofern es gelingt, diese Werke in einen Zusammenhang zu bringen, durch welchen auch jedes einzelne mit den darin enthaltenen Lehren verständlich wird. Zu einem solchen Versuch wird die Aufmunterung auch von dieser Seite um so dringender, da die Meisten von denen, welche ein so schlechtes Urtheil über die Schriften des Platon fällen, sich doch einer gewissen Bewunderung des Mannes nicht erwehren können. Da wir aber von seiner Gröſse und Treflichkeit keinen andern zeiglichen Beweis haben, als diese Schriften, so wollen beide nicht zusammen stimmen, jenes Urtheil und diese Bewunderung, und die lezte würde kaum einen anderen Gegenstand haben, als die an einen nichtigen Inhalt verschwendeten Schönheiten der Sprache und Dichtung, oder einzelne sogenannte schöne Stellen oder sittliche Sprüche und Grundsäze, welches alles einen sehr untergeordneten, wo nicht gar zweifelhaften Werth andeutet, so daſs, wenn sie ungestört fortfahren wollen zu bewundern, sie selbst wünschen müssen, etwas mehreres an ihm zu finden, als sie bisher gefunden haben. Daher haben nun Andere gröſstentheils mit eben so wenig richtiger Einsicht, aber mit mehr gutem Willen, theils aus einzelnen Aeuſserungen des Platon selbst, theils auch aus einer weit verbreiteten Ueberlieferung, die sich aus dem Alterthum erhalten hat, von einem Esoterischen und Exoterischen in der Philosophie, sich die Meinung gebildet, als sei in den Schriften des Platon seine eigentliche Weisheit gar nicht, oder nur in geheimen schwer aufzufindenden Andeutungen enthalten. Dieser an sich ganz unbestimmte Gedanke hat sich in die mannichfaltigsten Gestalten ausgebildet, und bald mehr bald weniger hat man den Schriften des Platon von ihrem Inhalt entzogen, und dagegen seine wahre

Weisheit in geheimen Lehren gesucht, welche er diesen Schriften so gut als gar nicht anvertraut habe; ja groſse Erörterungen wurden angestellt, um zu bestimmen, welche Schriften des Platon exoterisch wären, und welche esoterisch, um zu wissen, wo noch am meisten eine Spur aufzusuchen wäre von seiner wahren geheimen Weisheit. Abgerechnet also diejenige Wahrheit, welche in dieser Behauptung liegt, in so fern das geheime und schwer zu findende nur beziehungsweise so ist, und es für irgend einen überall etwas geheimes und schwer zu findendes geben kann, ist das Ganze nur ein Gewebe von Miſsverständnissen und verwirrten Vorstellungen, welche erst müssen auseinander gewickelt werden. Denn jene Ideen von dem esoterischen und exoterischen bedürfen einer kritischen Sichtung, indem sie zu verschiedenen Zeiten auch in ganz verschiedenen Bedeutungen vorkommen. Nämlich bei den ersten Pythagoreern ging dieser Unterschied so unmittelbar auf den Inhalt, daſs er Gegenstände bezeichnete, über welche sie sich auſserhalb der Grenzen ihrer innigsten Verbindung nicht mittheilen wollten, und es ist zu vermuthen, daſs weit mehr ihr politisches System die Stelle des esoterischen ausfüllte, als ihre eben so unvollkommenen als unverdächtigen metaphysischen Spekulationen. Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung auf eine Art verbunden, die hernach unter den Hellenen gar nicht wieder Statt gefunden hat. Später hingegen bezeichnete er nur dasjenige, was in dem populären Vortrage, zu dem sich nach der Vermischung der Sophisten mit den sokratischen Philosophen Einige herablieſsen, nicht konnte mitgetheilt werden, und ging also unmittelbar auf den Vortrag, und nur mittelbar und um jenes willen erst auf den Inhalt. Zwischen diesen beiden Zeiten nun steht Platon mitten inne; aber in welchem Sinne von beiden man auch diese Begriffe auf Platonische Schriften und Philosophie, um jede dadurch in zwei Theile zu theilen, anwenden wollte, so entsteht nur Unsinn daraus. Denn die leztere Bedeutung können diejenigen, welche eine solche Anwendung machen wollen, selbst nicht wählen, indem sie ja gestehen, daſs auch die Schriften sämmtlich schwer verständlich sind, und also auch, daſs Platon ihnen das schwerste und geheimniſsvollste seiner Weisheit eben so gut hätte anvertrauen gekonnt, als das Uebrige. Was aber die erste Bedeutung betrifft von Lehren seiner Philosophie, uber welche er absichtlich auſser dem inneren Kreise vertrauter Freunde gar nicht oder nur in dunkeln Winken geredet habe, so muſste sie entweder ordentlich behauptet werden und durchgeführt durch eine zusammenhängende Darlegung solcher Lehren und der darauf zielenden, wenn auch noch so leisen, Andeutungen, oder wenigstens in einem geringeren Grade bewiesen durch irgend einige geschichtliche Spuren. Darum sind unter allen Vertheidigern dieser Meinung die sogenannten Neu-Platoniker noch immer am meisten zu loben, als welche doch das erste wirklich versucht haben. Die Anderen aber möchten nichts aufzuzeigen wissen. Denn wenn sie vom theosophischen Inhalt absehen, und dem Platon nicht etwa naturwissenschaftliche Kenntnisse zuschreiben wollen, die er nicht haben konnte, und denen seine Schriften noch uberdies sogar widersprechen würden: so dürften sie wohl nichts im Gebiete der Philosophie auffinden, worüber nicht ein Urtheil entweder geradezu und deutlich, oder wenigstens den Gründen nach in diesen Schriften anzutreffen wäre. Und diejenigen gar, welche den Unterschied des Esoterischen bloſs auf den Streit gegen den Polytheismus und die Volksreligion zurükführen, heben ihn in der That gänzlich auf, und machen ihn entweder zu einer rechtlichen Verwahrung, welche höchst unzureichend wäre, da Platons Grundsäze hierüber in seinen Schriften deutlich genug zu lesen sind, so daſs man kaum glauben kann, seine Schüler hätten darüber noch anderer Belehrungen bedurft, deren Bekanntmachung er gescheut habe; oder zu einer kindischen Veranstaltung, welche sich daran vergnügt, bei verschlossenen Thüren laut zu reden, was öffentlich zwar auch, aber nur ins Ohr durfte gesagt werden. Eben so wenig aber möchten wohl ächt geschichtliche Spuren zu finden sein, welche diese Meinung unterstüzten. Denn wenn der Unterschied bloſs auf den Inhalt geht, und die geheimen Lehren in den esoterischen Schriften auf eben die Art sollen enthalten sein, wie die gemeineren in den exoterischen: so müſste doch das erste und unnachlaſslichte sein, auf irgend eine Art wahrscheinlich zu machen, daſs jene Schriften auf eine andere Weise wären bekannt gemacht worden, als diese, weil sonst die ganze Bemühung zweklos gewesen wäre; hieran aber scheint niemand ernstlich gedacht zu haben. Ferner aber, wie sollte es wohl zugehen, daſs Aristoteles, dem es doch unstreitig um eine wahre Beurtheilung der wahren Philosophie des Platon zu thun war, und dem als einem vieljährigen inneren Schüler desselben wohl nichts konnte verborgen bleiben, sich dennoch niemals weder auf andere Quellen beruft, noch ein geheimes Verständniſs dieser Schriften zum Grunde zu legen scheint. Vielmehr beruft er sich überall ganz unbefangen und einfach auf diese Schriften, und wo auch andere vielleicht mündliche Belehrungen angeführt werden, da enthalten diese Anführungen keinesweges etwas in den anderen Schriften unerhörtes oder gänzlich von ihnen abweichendes. Wenn also diese gar nicht oder nur zufolge einer geheimen Auslegung die wahre Lehre des Platon enthielten; wie hätte wohl Aristoteles, zumal bei der Art, wie er seinen Lehrer bestreitet, den bittersten Vorwürfen von Seiten der ächten Nachfolger desselben entgehen können, wenn er so wider besseres Wissen nur gegen einen Schatten gefochten hätte.

Um nun diese Miſsverständnisse und ihre Ursache recht anschaulich zu machen, und diejenigen, welche darin verstrikt sind, selbst zum Bewuſstsein und Eingeständniſs zu bringen, ist es allerdings ein lobenswerthes Unternehmen, den philosophischen Inhalt aus den Platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten, und ihn so zerstükkelt und einzeln, seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen. Denn wenn sie so die baare Ausbeute übersehen können, und sich urkundlich überzeugen, sie sei wirklich dorther genommen: so werden sie wohl bekennen müssen, es habe nur an ihnen gelegen, sie nicht auch zu entdeken, und es sei vergeblich, über einen andern verlorenen Schaz platonischer Weisheit zu klagen oder zu träumen. Soviel also kann auf diesem Wege erreicht werden, daſs der falsche Verdacht gegen die Werke des Platon verschwindet, und das Nichtverstehen desselben mehr an den Tag kommt; ja es ist auch gewiſs, daſs derjenige selbst, der dieses gründlich und vollständig ausführen will, auch eben so den Platon selbst muſs verstanden haben: eben so gewiſs aber ist auch, daſs das Verstehen des Platon für andere dadurch weder erleichtert noch gefördert wird, sondern daſs vielmehr derjenige, der sich auch an die beste Darstellung dieser Art ausschlieſsend halten wollte, leicht nur eine eingebildete Kenntniſs erlangen, von der wahren aber sich eben deshalb nur weiter entfernen könnte. Denn derjenige freilich muſs die ganze Natur eines Körpers genau kennen, der die einzelnen Gefäſse oder Knochen desselben zum Behuf der Vergleichung mit ähnlichen eines andern eben so zerstükkelten aussondern will, welches eben doch der gründlichste Nuzen wäre, den jenes philosophische Geschäft gewähren könnte: diejenigen aber, welche sich diese Theile vorzeigen lassen, und die Vergleichung anstellen, werden dadurch zur Kenntniſs der eigenthümlichen Natur des Ganzen doch nicht gelangen. So auch werden jene keinesweges die Philosophie des Platon kennen lernen; denn wenn irgendwo, so ist in ihr Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Saz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begränzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen. Noch weniger aber werden sie den Mann selbst begreifen, und am wenigsten wird seine Absicht an ihnen erreicht werden, welche darauf ging, nicht nur seinen eignen Sinn Andern lebendig darzulegen, sondern eben dadurch auch den ihrigen lebendig aufzuregen und zu erheben. Daher ist zu jener zerlegenden Darstellung, welche wir seit kurzem in einer die vorigen Versuche weit übertreffenden Vollkommenheit besitzen, dieses ein nothwendiges Ergänzungsstük, daſs man die auch ohne Zerstükelung schon so, wie sie gewöhnlich erscheinen, sehr kläglich durcheinander geworfenen Glieder, nämlich nicht die einzelnen Meinungen etwa, sondern die einzelnen Werke in ihren natürlichen Zusammenhang herstelle, wie sie als immer vollständigere Darstellungen seine Ideen nach und nach entwikelt haben, damit, indem jedes Gespräch nicht nur als ein Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen wird, auch er selbst endlich als Philosoph und Künstler verstanden werde.

Ob es aber einen solchen Zusammenhang giebt, und nicht vielleicht ein solches Unternehmen der Sache unangemessen und viel zu groſs ist, um irgend gelingen zu können, das wird am besten aus der ersten Vorstellung erhellen, die uns Platon selbst von seinen Schriften und ihren Absichten erregt, und die wir ihn bald im Phädros werden vortragen hören. Ziemlich geringfügig nämlich die Sache behandelnd klagt er, wie ungewiſs es immer bleibe bei der schriftlichen Mittheilung der Ideen, ob auch die Seele des Lesers sie selbstthätig nachgebildet und sich also in Wahrheit angeeignet habe, oder ob ihr nur mit dem scheinbaren Verständniſs der Worte und Buchstaben eine leere Einbildung gekommen sei, als wisse sie, was sie doch nicht weiſs. Darum sei es Thorheit, viel hierauf zu bauen, und rechter Verlaſs sei nur auf den mündlichen lebendigen Unterricht. Das Schreiben aber müsse gewagt werden aufs Ungewisse, und mehr um deswillen, was es für den Schreibenden und die schon mit ihm Wissenden sei, als um deswillen, was es werden könne für die noch nicht Wissenden. Wer nun überlegen will, welches denn jener so hoch herausgehobene Vorzug des mündlichen Unterrichts sei, und worauf er beruhe, der wird keinen andern finden als diesen, daſs hier der Lehrende in einer gegenwärtigen und lebendigen Wechselwirkung stehe mit dem Lernenden, und jeden Augenblik wissen könne, was dieser begriffen, und so der Thätigkeit seines Verstandes nachhelfen, wo es fehlt; daſs aber dieser Vortheil wirklich erreicht werde, beruht, wie Jeder einsieht, auf der Form des Gesprächs, welche ein lebendiger Unterricht nothwendig haben muſs. Darauf auch bezieht sich, was Platon sagt, daſs der gesprochenen Rede ihr Vater immer helfen könne und sie vertheidigen, nemlich nicht nur gegen die Einwürfe des anders meinenden, sondern auch gegen die Hartsinnigkeit des noch nicht wissenden, die geschriebene aber habe keine Antwort auf irgend eine weitere Frage. Woraus beiläufig schon erhellt, wie sehr derjenige jedes Recht verwirkt habe, auch nur ein Wort über den Platon zu reden, der den Gedanken fassen kann, dieser könne sich wohl bei seinem inneren mündlichen Unterricht der sophistischen Methode bedient haben in langen Vorträgen, welche doch ihm, seiner eigenen Aussage nach, von jenem Vorzuge sich am meisten zu entfernen scheint. Sondern auf alle Weise, nicht nur zufällig oder durch Angewöhnung und Ueberlieferung, sondern nothwendig und seiner Natur nach ist seine Methode eine sokratische gewesen; und zwar, was die ununterbrochen fortschreitende Wechselwirkung und das tiefere Eindringen in die Seele des Hörenden betrift, gewiſs der des Meisters so weit vorzuziehen, als der Schüler es ihm zuvorthat in der bildenden Dialektik sowohl, als im Reichthum und Umfang der eignen Anschauung. Da nun ungeachtet dieser Klagen Platon von der ersten Männlichkeit an bis in das späteste Alter so vieles geschrieben hat: so ist offenbar, er muſs gesucht haben, auch die schriftliche Belehrung jener besseren so ähnlich zu machen als möglich, und es muſs ihm damit auch gelungen sein. Denn wenn wir auch nur an jene unmittelbare Absicht denken, daſs die Schrift für ihn und die Seinigen eine Erinnerung sein solle an die ihnen schon geläufigen Ideen, so betrachtet Platon alles Denken so sehr als Selbstthätigkeit, daſs bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene von dieser Art auch nothwendig eine sein muſs an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbes. Daher schon um deswillen die dialogische Form, als nothwendig zur Nachahmung jenes ursprünglichen gegenseitigen Mittheilens, auch seinen Schriften eben so unentbehrlich und natürlich ist, als seinem mündlichen Unterrichte. Indessen erschöpft diese Form keinesweges das Ganze seiner Methode, wie sie denn gar oft gleichzeitig und später zu philosophischen Zweken ist angewendet worden ohne eine Spur von dem Geiste des Platon und von seinem groſsen Verstande in der Art sie zu gebrauchen. Sondern schon in seinem wirklichen Unterricht, noch mehr aber in der schriftlichen Nachahmung, wenn man hinzunimmt, daſs Platon doch auch den noch nicht wissenden Leser wollte zum Wissen bringen, oder wenigstens in Beziehung auf ihn besonders sich hüten muſste, daſs er nicht eine leere Einbildung des Wissens veranlasse; aus beider Hinsicht muſs dieses ihm die Hauptsache gewesen sein, jede Untersuchung von Anfang an so zu führen und darauf zu berechnen, daſs der Leser entweder zur eignen inneren Erzeugung der beabsichtigten Idee, oder dazu gezwungen werde, daſs er sich dem Gefühle, nichts gefunden und nichts verstanden zu haben, auf das allerbestimmteste übergeben muſs. Hiezu nun wird erfordert, daſs das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen und wörtlich niedergelegt wird, welches Vielen, die sich gern beruhigen, wenn sie nur das Ende haben, gar leicht zum Fallstrik gereichen könnte, daſs die Seele aber in die Nothwendigkeit gesezt wird, es zu suchen, und auf den Weg geleitet, wo sie es finden kann. Das erste geschieht, indem sie über ihren Zustand des Nichtwissens zu so klarem Bewuſstsein gebracht wird, daſs sie unmöglich gutwillig darin bleiben kann. Das andere, indem entweder aus Widersprüchen ein Räthsel geflochten wird, zu welchem die beabsichtigte Idee die einzig mögliche Lösung ist, und oft auf ganz fremdscheinende zufällige Art manche Andeutung hingeworfen, die nur derjenige findet und versteht, der wirklich und selbstthätig sucht. Oder die eigentliche Untersuchung wird mit einer andern, nicht wie mit einem Schleier, sondern wie mit einer angewachsenen Haut überkleidet, welche dem Unaufmerksamen, aber auch nur diesem, dasjenige verdekt, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den innern Zusammenhang schärft und läutert. Oder wo es auf die Darstellung eines Ganzen ankommt, da wird dieses nur durch unzusammenhängende Striche angedeutet, die aber derjenige, dem die Gestalt schon im eigenen Sinne vorschwebt, leicht ergänzen und verbinden kann. Dieses ungefähr sind die Künste, durch welche es dem Platon fast mit Jedem gelingt, entweder das zu erreichen, was er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet. Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem Esoterischen und Exoterischen reden könnte, so nämlich, daſs dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht; oder soll es doch auf den Platon selbst bezogen werden, so kann man nur sagen, das unmittelbare Lehren sei allein sein esoterisches Handeln gewesen, das Schreiben aber nur sein exoterisches. Denn bei jenem konnte er allerdings, wenn er erst hinlänglich gewiſs war, die Hörer seien ihm nach Wunsch gefolgt, auch seine Gedanken rein und vollständig aussprechen, und vielleicht auch die besonderen philosophischen Wissenschaften, wenn sie erst ihren höheren Grund und Zusammenhang in seinem Geiste gefaſst hatten, auch gemeinschaftlich mit ihnen, nach einem gemeinschaftlich erzeugten Grundriſs regelmäſsig ausführen. Da indessen auch in seinen Werken die Darstellung der Philosophie in demselben Sinne fortschreitend ist von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften: so folgt das obige, vorausgesezt, daſs es eine natürliche Folge und eine nothwendige Beziehung dieser Gespräche auf einander geben muſs. Denn weiter fortschreiten kann er doch nicht in einem andern Gespräch, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussezt, so daſs dasselbe, was als Ende des einen ergänzt wird, auch muſs als Anfang und Grund eines andern vorausgesezt werden. Endete nun Platon in abgesonderte Darstellungen der einzelnen philosophischen Wissenschaften, so wäre vorauszusezen, daſs er auch jede für sich nach und nach weiter gebracht habe, und man müſste zwei verschiedene Reihen von Gesprächen aufsuchen, eine ethische und eine physische. Da er sie aber als ein verbundenes Ganzes darstellt, und es eben sein Eigenthümliches ist, sie überall als wesentlich verbunden und unzertrennlich zu denken, so sind auch die Zurüstungen zu ihnen eben so vereint und durch Betrachtung ihrer gemeinschaftlichen Gründe und Geseze gemacht, und es giebt daher nicht mehrere unabhängig neben einander fortlaufende Reihen platonischer Gespräche, sondern nur eine einzige alles in sich befassende.

Diese natürliche Folge nun wieder herzustellen, dies ist, wie Jeder sieht, eine Absicht, welche sich sehr weit entfernt von allen bisherigen Versuchen zur Anordnung der Platonischen Werke, als welche theils nur auf leere Spielereien hinauslaufen, theils ausgehn auf eine systematische Sonderung und Zusammenstellung nach den hergebrachten Eintheilungen der Philosophie, theils auch nur hie und da einen Ansaz nehmen, und nichts Ganzes im Auge haben. Die Zusammenstellung in Tetralogien, welche uns Diogenes nach dem Thrasyllos aufbehalten hat, beruht offenbar bloſs auf der beinahe dramatischen Form dieser Gespräche, welche Veranlassung gab, sie eben so zu ordnen, wie die Werke der tragischen Dichter sich nach der Einrichtung der Athenischen Feste von selbst ordneten; und auch in dieser reinen Zufälligkeit ist sie so schlecht gehalten und so unverständig ausgeführt, daſs sich meistentheils gar kein Grund einsehen läſst, warum sie im Einzelen gerade so ausgefallen ist. Nicht einmal so weit ist die Aehnlichkeit durchgeführt, daſs, wie jede dramatische Tetralogie mit einem Satyrikon endigte, so auch hier die Dialogen, in denen die Ironie und die epideiktische Polemik am starksten hervortritt, an die Schluſsstellen vertheilt waren, vielmehr sind sie alle in zwei Tetralogien zusammengehäuft. Eben so wenig ist auf die alte und schon an sich hochst wahrscheinliche Ueberlieferung Rüksicht genommen, daſs Platon schon als Schuler des Sokrates einige seiner Dialogen bekannt gemacht; denn wie konnten sonst die, welche sich auf die Verurtheilung und den Tod des Sokrates beziehen, die ersten, der Lysis aber und Phadros weit in die Mitte verwiesen seyn? Die einzige Spur eines verständigen Gedankens möchte vielleicht die sein, daſs der Kleitophon vor den Staat gestellt ist, als rechtfertigender Uebergang von den sogenannten untersuchenden und dem Anscheine nach skeptischen Dialogen zu den unmittelbar unterrichtenden und darstellenden, wobei es fast lacherlich ist, daſs ein so zweifelhafter Gegenstand sich rühmen kann, diesen einzigen Gedanken veranlaſst zu haben. Verständiger sind, wiewol sie von derselben Vergleichung ausgehen, die Trilogien des Aristophanes, wenigstens in sofern, daſs er nicht die ganze Masse diesem Gedankenspiel unterwerfen wollte, sondern nur da, wo Platon selbst eine Verbindung deutlich genug angegeben hat, oder wo sie in einem äuſseren Umstande liegt, eine Trilogie construirt, alles übrige aber ungeordnet laſst. Indeſs können beide Versuche nur beweisen, wie bald die wahre Ordnung der Platonischen Werke bis auf wenige Spuren verloren gegangen ist, und wie schlecht diejenige Art von Kritik, welche die Alexandrinischen Sprachforscher anzuwenden verstanden, sich eignete, zu einer richtigen Anordnung philosophischer Werke die Principien zu finden. Weniger äuſserlich zwar, sonst aber um nichts besser, sind die bekannten dialektischen Eintheilungen der Dialogen, die uns ebenfalls Diogenes ohne Anzeige ihres Urhebers aufbehalten, und deren Ausspruch über einen jeden die Ausgaben der Ueberschrift beizusezen pflegen. Auf den ersten Anblik zwar scheint dieser Versuch gar nicht hieher zu gehören, da er mehr auf Sonderung ausgeht als auf Zusammenstellung, und solche innere Merkmale bezeichnet, welche keinen Anspruch darauf machen, den Exponenten jener natürlichen Reihe anzudeuten. Allein die Haupteintheilung in untersuchende und unterrichtende könnte, recht verstanden, allerdings eine Anleitung geben, um das Fortschreiten der Platonischen Gespräche wenigstens im Groſsen zu bezeichnen, da doch jene nur vorbereitend sein können auf diese, als die darstellenden. Wenn nur nicht die weitere Eintheilung ganz undialektisch, bei der einen nur nach der Form der Untersuchung, bei der andern nur nach dem Gegenstande gemacht wäre, und die lezte wiederum ganz unplatonisch die Werke nach den verschiedenen philosophischen Wissenschaften ordnete, so daſs selbst dasjenige zerrissen wird, was Platon ausdrüklich zusammengefügt hat, wie den Sophist und den Politikos, den Timäos und Kritias, anderer ganz wunderlicher Beurtheilungen im Einzelen nicht zu gedenken. Denselben unplatonischen Grundsaz folgen auch die Syzygien des Serranus, welche also für die Anordnung des Platon völlig unbrauchbar sind, und höchstens demjenigen, der sich über einzele Gegenstände von der Meinung des Platon unterrichten will, als ein Register dienen können, um ihm nachzuweisen, wo er die entscheidenden Stellen zu suchen hat, wiewol auch dieses bei der Einrichtung der Platonischen Schriften nur sehr miſslich und mangelhaft sein kann. Auſser diesen nun ist kaum noch etwas zu erwähnen, es müſste sein was der Schotte Jakob Geddes versucht hat, und Eberhard in seiner Abhandlung von den Mythen des Platon und dem Zwek seiner Philosophie. Der erste würde gar nicht verdienen, daſs seiner Meldung geshähe, wenn man ihm nicht hie und da groſse Verdienste zugeschrieben, und gar gefodert hätte, ein künftiger Uebersezer solle nach seinem Entwurf die Werke des Platon ordnen. Dieses dürfte jedoch auch bei dem besten Willen unmöglich fallen. Denn die ganze Entdekung des Mannes besteht darin, daſs gewisse Dialogen des Platon sich wechselseitig erläutern, und aus dieser Veranlassung sagt er fast über jeden einige höchst dürftige Zeilen, welche nichts so deutlich zeigen, als daſs er fast nirgends der Absicht des Platon mit Verstande nachgespürt hat. Doch wenn auch alles dieses besser wäre, und die gröbsten Beweise von Unwissenheit wie auch Miſsverständnisse einzelner Stellen gar nicht vorhanden, wie kann wohl nach einer wechselseitigen Erläuterung eine Anordnung vorgenommen werden, oder welches unter dem wechselseitigen, und nach welchem Gesez soll das erste sein? Was aber den Versuch von Eberhard betrifft, so geht er darauf hin, alle Werke des Platon auf einen gemeinschaftlichen Endzwek seiner Philosophie zurükzuführen, der aber auſser der Philosophie selbst liegt in der Bildung der vornehmen athenischen Jugend zu tugendhaften Bürgern. Hiebei nun ist ohnerachtet des sehr klaren Vortrages schwer zu entscheiden, ob dieser Zwek zugleich der Grund gewesen sein soll zur Erfindung aller höheren Speculationen des Platon, welches doch gar zu abentheuerlich wäre zu behaupten, und den Kreis abgerechnet, in dem es sich dreht, da ja die Philosophie erst bestimmen muſs, was die Tugend des Bürgers sei, auch ein viel zu untergeordneter Standpunkt für die Philosophie selbst. Soll aber die Meinung dahin gehen, daſs Platon seine Philosophie unabhängig von jedem besonderen Zwek erfunden habe, und diese schon müsse vorausgesezt werden, die Schriften aber sich auf jenen Endzwek beziehen sollten, und so wären ausgearbeitet worden, wie dieser es unter den jedesmaligen Umständen erfordert hätte: so wäre dieses das stärkste, was jemals von ihrer exoterischen Beschaffenheit gesagt worden. Indeſs konnten dem zufolge die philosophischen Schriften des Platon nur eine pädagogische Reihe ausmachen, oder vielmehr eine polemische, in welcher wegen ihrer Beziehung auf äuſsere Umstände und Ereignisse auch alles nur zufällig sein könnte, und so wäre sie, ähnlich genug einer Perlenschnur, nur eine willkührliche Zusammenreihung von Productionen, die aus ihrer organischen Stelle herausgerissen, auch bei dem gänzlichen Miſslingen jener Absicht nur als ein zwekloser Schmuk anzusehen wären; nicht besser, als wenn Andere behaupten, Platon habe nur aus Eitelkeit bald dieses bald jenes von seinem Wissen oder gegen das anderer Philosophen bekannt gemacht. Bei allen diesen Bemühungen also ist an die Herstellung der natürlichen auf die fortschreitende Entwikelung der Philosophie sich beziehenden Reihe dieser Schriften noch gar nicht gedacht worden. Einen ganz anderen Charakter aber als alles bisherige hat der in Tennemanns System der platonischen Philosophie, wenigstens dort zuerst mit einiger Vollständigkeit angestellte Versuch, die chronologische Folge der platonischen Gespräche aus mancherlei ihnen eingedrukten historischen Spuren zu entdeken; denn dieses ist allerdings ein kritisches und eines Geschichtsforschers, wie der Urheber jenes Werkes, ganz würdiges Bestreben. Zwar ist seine Absicht dabei weniger darauf gerichtet gewesen, auf diesem Wege die wahre und wesentliche Beziehung der Werke des Platon zu entdeken, sondern nur im Allgemeinen die Zeiten zu unterscheiden, um nicht in eine Darstellung der Philosophie des reifen und vollendeten Platon auch frühere Unvollkommenheiten mit aufzunehmen. Allein so wie zu jenem Unternehmen überhaupt das gegenwärtige ein nothwendiges Gegenstük ist, so wäre wiederum jene Methode, da sie ganz auf äuſseren Merkmalen beruht, wenn sie nur allgemein angewendet werden könnte, und jedem platonischen Gespräche seine Stelle zwischen zwei anderen bestimmt anwiese, die natürliche Probe zu der unsrigen ganz inneren. Vollkommen freilich muſsten deshalb die Resultate von beiden vielleicht doch nicht übereinstimmen, weil nämlich die äuſsere Entstehung eines Werkes noch andern äuſseren und zufälligen Bedingungen unterworfen ist, als seine innere Entwikelung, welche nur inneren und nothwendigen folgt; woraus leicht kleine Abweichungen entstehen können, so daſs, was innerlich eher vorhanden war, als ein anderes, doch äuſserlich später erscheint. Mit gehöriger Hinsicht aber auf diese Einwirkungen des Zufälligen, welche sich doch einem aufmerksamen Auge schwerlich entziehen würden, wenn beide

Reihen vollständig vorhanden wären, und genau verglichen werden konnten, müſsten doch beide durch herrschende Uebereinstimmung ihre Wahrheit gegenseitig am besten bestätigen. Allein man entdeckt auf jenem Wege wenig bestimmte Punkte, sondern für die meisten Gespräche nur ziemlich unbestimmte Grenzpunkte, zwischen welche sie fallen müssen, ja oft ist nur nach Einer Seite hin ein Aeuſserstes gegeben. Nämlich der Strenge nach durften sich die historischen Spuren nicht über das Leben des Sokrates hinaus erstreken, in welches ja alle Gespräche fallen, mit Ausnahme der Geseze und der wenigen, die Platon durch Andere wieder erzählen läſst, und bei denen ihm also auch eine spätere Zeit zu Gebote stand, welchen Vortheil er aber auch nicht immer benuzt hat um uns eine genauere Spur zu hinterlassen. Nun geben zwar die Anachronismen, die er sich hie und da erlaubt, Hoffnung zu einigen mehreren geschichtlichen Angaben, so daſs man wünschen möchte, Platon hätte sich dieses Fehlers öfter schuldig gemacht; aber auch diese geringe Ausbeute wird sehr zweifelhaft durch die Betrachtung, daſs manche von diesen Thatsachen vielleicht erst bei einer späteren Ueberarbeitung ihren Plaz gefunden, bei welcher sich Platon natürlich nicht mehr so lebhaft in die wahre Zeit des Gesprächs versezte und sich eher verleiten lassen konnte, sie regellos zu überspringen. Es gäbe vielleicht noch mehr bis jezt noch unbenuzte Hülfsmittel für diese Methode. So könnte man das herrschende Ansehen des Sokrates, welches, wenn man die Gespräche in eine gewisse Reihe stellt, allmählich verschwindet, als einen Maaſsstab ansehn für die Entfernung der Gespräche von der Zeit seines Lebens; oder auch die

Wahl der übrigen Personen für ein Zeichen von der Lebhaftigkeit des Antheils, den Platon an Athen und dem öffentlichen Leben daselbst nahm, und der ebenfalls sich mit der Zeit abgestumpft hat. Allein alles dieses ist so vielen Einschränkungen unterworfen, daſs jeder zuversichtliche Gebrauch davon verfänglicher sein möchte als ersprieſslich, und keine daraus gezogene Folgerung etwas entscheiden sondern nur einen geringen Zuwachs von Wahrscheinlichkeit abgeben könnte. So daſs durch diese Methode schwerlich mehr möchte zu erreichen sein, als wozu sie in jenem Werke mit lobenswerther Mäſsigung, wenn auch vielleicht nicht immer nach richtigen Voraussezungen, ist angewendet worden. Gewiſs wenigstens kann dasjenige, was sich aus der inneren Betrachtung der platonischen Werke für ihren Zusammenhang ergiebt, aus jenen historischen Andeutungen nicht beurtheilt oder widerlegt werden, da jenes Bestreben nur eine Folge und keinen Zeitpunkt bestimmt. Zu Hülfe aber müssen sie allerdings so viel möglich genommen werden, um doch einige Punkte zu gewinnen, durch welche jene Folge auch mit den äuſseren Begebenheiten kann in Verbindung gebracht werden.

Will man nun aber die natürliche Folge der platonischen Werke aus der Unordnung, in welcher sie sich jezt befinden, wieder herstellen, so muſs, wie es scheint, nothwendig vorher entschieden sein, welche Schriften wirklich des Platon sind, und welche nicht. Denn wie könnte sonst ein solcher Versuch mit einiger Sicherheit angestellt werden, und wie müſste nicht vielmehr, falls etwas fremdes unter die Werke des Platon gemischt wäre, auch das ächte in einem ganz falschen Lichte erscheinen, wenn man erzwingen wollte, das unächte damit in Verbindung zu sezen? Oder sollte es erlaubt sein, die aufgestellte Forderung selbst zum Maaſsstabe zu machen, und etwas scharf und schneidend festzusezen, daſs, was sich in jenen Zusammenhang nicht hineinfüge, auch dem Platon nicht angehören könnte? Wohl schwerlich möchte sich jemand finden, der dieses billigte, und nicht einsähe, daſs es eine höchst einseitige Entscheidung wäre über eine nach ganz anderen Gründen zu beantwortende Frage, und daſs eine aus Betrachtung der als platonisch vorausgesezten Werke entstandene Idee unmöglich zugleich über die Richtigkeit der Voraussezung selbst absprechen könne. Vielmehr werden die Meisten die ganze Frage nicht erwarten über die Aechtheit der platonischen Schriften, sondern sie für längst entschieden ansehen, bis auf unbedeutende Zweifel, welche nur ein Paar Kleinigkeiten betreffen, von denen sehr gleichgültig sein kann, ob sie jemand annimmt oder verwirft. So nämlich werden alle diejenigen urtheilen, die sich bei der längst verjährten Autorität unserer Sammlungen beruhigen. Diese stimmt freilich genau zusammen mit dem Verzeichniſs des Thrasyllos im Diogenes, nur daſs eine spätere Kritik unserer Sammlung noch den Kleitophon entrissen hat, und dagegen jenem Verzeichniſs die Worterklärungen fehlen, welches also die einzigen zweifelhaften Gegenstände sein würden. Ja, wir haben ein noch besseres Zeugniſs für diese Sammlung, nämlich den schon genannten Grammatiker Aristophanes, dessen anordnendes Verzeichniſs Diogenes auch vor Augen gehabt hat, und uns gewiſs nicht würde verschwiegen haben, daſs es irgendwo von jenem abweiche. Aber wie kann sich wohl eine

gründliche Kritik, wenn sie auch auf die Zwei-
fel, welche das eigne Gefühl eingiebt, keine
Rüksicht nehmen wollte, bei jenen Autoritäten
beruhigen? Denn nicht nur haben sich, mit
Ausnahme vielleicht weniger Dichter, in alle
betrachtlichen aus dem Alterthum erhaltene
Sammlungen von Werken einzeler Schriftsteller
uch unächte Hervorbringungen eingeschlichen,
so daſs es ein Wunder wäre, wenn die des Pla-
on eine Ausnahme machen sollten, da zumal
die philosophische Litteratur den Fleiſs der Kri-
iker weniger beschäftiget hat. Sondern es tritt
beim Platon noch der besondere Umstand hin-
en, dessen Wichtigkeit in dieser Hinsicht man
icht recht erwogen zu haben scheint, daſs näm-
ich schon jene Kunstrichter eine beträchtliche
Menge kleiner Gespräche, als dem Platon nicht
ugehörig, aus der Sammlung, welche sie vor-
anden, herausgeworfen haben. Denn hieraus
eht doch offenbar hervor, daſs jene Dialogen
hren Plaz unter den anderen Werken des Platon
damals schon eine geraume Zeit lang muſsten
ehauptet haben, weil ja sonst keine besondere
Operation der Kritik nöthig gewesen wäre, um
hn ihnen wieder zu entreiſsen. Und diese
Usurpation wiederum hätte nicht erfolgen kön-
en, wenn man von der Unächtheit jener Ge-
präche Zeugnisse gehabt hätte, die sich noch
us den Zeiten der ächten Akademiker herschrie-
en, wie denn überhaupt, so lange Solche vor-
anden waren, welche die ächte platonische
Ueberlieferung mit Eifer für die Sache verwahr-
en, sich nicht denken läſst, daſs dem Platon
emde Arbeit allgemein hätte können unterge-
choben werden. Wonach also haben jene Kri-
ker geurtheilt, als sie einige Dialogen annah-
nen und andere verwarfen? Wollte man sagen,

sie hätten über alle nicht verworfenen sichere hinreichend alte Zeugnisse ihrer Anerkennung von den nächsten Zeitaltern gehabt: so ist ja das Stillschweigen der Zeitgenossen, die für den Fall einer künftigen Verwechselung nicht zu sorgen pflegen, und zu jeder Anführung einer Veranlassung bedürfen, weder einzeln noch zusammengenommen eine Ursache zur Verwerfung, und sie könnten also leicht unrecht verurtheilt haben. Eben so könnten auch gegen die Zulänglichkeit der angewendeten Zeugnisse mancherlei Bedenklichkeiten erhoben werden, da schon mehrere Beispiele und noch neuerlich gelehrt haben, wie zeitig im Alterthum untergeschobene Schriften selbst von Sprachkennern und Gelehrten in die Reihe der ächten aufgenommen wurden. Haben sie aber mehr nach inneren Gründen geurtheilt, so giebt es für diese wenigstens keine Verjährung, sondern sie bleiben erneuerter Prüfung jedes auch späteren Zeitalters billig unterworfen. Daher entsteht nun, zumal jedem fleiſsigen Leser des Platon manche Bedenklichkeiten gegen manches aufstoſsen werden, die Frage, ob Jene nicht von einem zu beschränkten Gesichtspunkt bei ihrer Kritik ausgegangen sind, oder ob sie vielleicht richtige Grundsäze doch nicht in ihrer ganzen Schärfe angewendet, und also manches beibehalten haben, das zum Verwerfen nicht minder geeignet war. Zweierlei giebt diesem Zweifel noch besondere Nahrung. Zuerst, daſs die damals verworfenen Gespräche sich nicht alle von allen damals anerkannten ganz schneidend der Art nach unterscheiden, sondern, man sehe nun auf den Inhalt oder die Zusammensezung und Behandlungsart, einige sich einigen ziemlich nähern. Dann auch, daſs aus derselben Zeit, in welcher

jen

jene Autoritäten allgemein anerkannt wurden, dennoch in den bekannten Bedenklichkeiten gegen die Erastä und den Hipparchos sich noch eine Wurzel von Zweifeln erhalten hat, welche vielleicht nur in besseren kritischen Boden verpflanzt werden dürfte, um noch merklich weiter sich zu verbreiten, und an vielen andern Orten auszuschlagen. Ist aber das Ansehen der Sammlung auf diese Art erschüttert, so wird jeder, der nur mit einigem Sinn für solche Nachforschungen begabt ist, eingestehen müssen, daſs nun der Strenge nach jedes einzelne Werk für sich aus eignen Gründen sich als platonisch bewähren muſs. Dieses nun kann doch zunächst auf keine andere Art geschehen, als wiederum durch Zeugnisse, und mit Rüksicht auf das Obige möchte sich zweifeln lassen, ob es für uns jezt noch andere gültige Zeugnisse gebe, als die des Aristoteles. Indessen treten auch bei diesen mancherlei Bedenken ein, theils wegen der Zweifelhaftigkeit mancher seinen Namen tragenden Schrift, da auch dieser Sammlung fremde Arbeiten beigemischt sind, theils wegen der schlechten Beschaffenheit des Textes, der weit mehr mit Glossemen angefüllt zu sein scheint, als man bisher bemerkt hat, theils endlich wegen seiner Art anzuführen, indem er oft nur die Ueberschriften platonischer Dialogen nennt ohne den Verfasser, oder auch den Sokrates, wo man den Platon erwartet. Das philologische Gefühl aber, welches hier zuversichtlich entscheiden wollte, ob er den Platon im Sinn gehabt oder nicht, und ob er ihm die genannten Gespräche zugeschrieben oder nicht, dieses müſste sich zwar als in hohem Grade geübt bewährt haben, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch besonders daſs es hier keinen Kreis beschreibe, und etwa das Urtheil über die Anführungen des Aristoteles auf ein früher gefälltes über die platonischen Schriften selbst gründe. Daher darf auch nicht jede nur beiläufig, und wie es nicht selten der Fall ist, fast überflüssig und zum Schmuk hingestellte Anführung in den Werken des Aristoteles als Beweis der Aechtheit eines platonischen Dialogen gelten. Das einzige nun was aus dieser Rathlosigkeit rettet, ist ein durch den gröſsten Theil der achten Schriften des Aristoteles sich hindurchziehendes System der Beurtheilung des Platon, dessen einzele Theile jeder bei einiger Uebung leicht unterscheiden lernt. Wo wir also dieses mit Stellen aus unsern platonischen Schriften oder auch nur mit Ideen beschäftiget finden, die in denselben deutlich enthalten sind, da können wir mit Sicherheit schlieſsen, daſs Aristoteles diese Schriften als platonische vor Augen gehabt habe, sollte er auch, wie bisweilen geschieht, die Schrift selbst nicht namhaft machen, sondern nur im Allgemeinen des Platon oder des Sokrates erwähnen. Dieses genauer auseinander zu sezen, würde weit über die Grenzen gegenwärtiger Einleitung hinausführen, und um so unnöthiger sein, da unter den Nichtkennern beider Werke die Zweifel wohl nicht stark genug sind um es zu fodern, die Kenner aber schwerlich Einwendungen machen werden gegen das Resultat, daſs es uns auf diese Art an sicheren Beweisen für die Aechtheit der gröſsten und für den Sinn seiner Philosophie wichtigsten Werke des Platon nicht fehlen kann. Diese nun sind der kritische Grund, auf welchen jede weitere Untersuchung bauen muſs, und in der That bedarf sie eines besseren nicht. Denn die so beurkundeten Gespräche bilden einen Stamm, von welchem alle übrige nur Schöſslinge zu sein scheinen, so daſs die Verwandtschaft mit jenen das beste Merkmal abgiebt, um über ihren Ursprung zu entscheiden. Zugleich auch müssen für das zweite Geschäft des Anordnens ebenfalls der Natur der Sache nach in jenen schon alle wesentlichen Momente des allgemeinen Zusammenhanges gegeben sein. Denn natürlich muſste der erste Beurtheiler des platonischen Systems auch die wichtigsten Entwikelungen desselben ohne Ausnahme vorzüglich ins Auge fassen, und so finden wir diese auch wirklich in den durch ihn am meisten beglaubigten Werken. Als solche, welche in beider Hinsicht der Aechtheit sowohl als der Wichtigkeit die erste Rangordnung platonischer Werke ausmachen, zählen wir den Phädros, den Protagoras, den Parmenides, den Theätetos, den Sophist und Politikos, den Phädon, den Philebos, und den Staat, nebst dem damit in Verbindung gesezten Timäos und Kritias. An diesen also haben wir einen festen Punkt, von welchem aus beide Bemühungen, die Aechtheit der übrigen zu entscheiden, und die Stelle welche jedem gebührt auszumitteln, weiter fortgehn können; auch die zweite gleichzeitig mit der ersten, und ohne daſs sich beide durch ihre Beziehungen auf einander als leer aufhöben, sondern vielmehr so, daſs sie auf mancherlei Art einander sehr natürlich unterstüzen, wie die folgende Erörterung hoffentlich zeigen wird.

Das erste Geschäft nemlich, die übrigen Gespräche unserer Sammlung zu prüfen, ob sie dem Platon angehören können oder nicht, ist deshalb nicht ohne Schwierigkeit, weil der Charakter der Verwandtschaft, den man aus jenen erwiesenen abziehen kann, aus mehreren Zügen und Merkmalen zusammengesezt ist, und es unbillig scheint zu verlangen, daſs alle in allen Hervorbringungen des Platon auf gleiche Art sollen verknüpft sein, und schwierig zu bestimmen, auf welche man vorzüglich sehen, und welchen Rang jedem anweisen soll. Dreierlei aber ist es, was hiebei vornemlich in Betrachtung kommt: die Eigenthümlichkeit der Sprache, ein gewisses gemeinschaftliches Gebiet des Inhalts, und die besondere Gestalt, in welche Platon ihn auszubilden pflegt. Was nun die Sprache betrift, so wäre es glüklich um die vorliegende Sache bestellt, wenn aus derselben irgend ein Beweis über den Ursprung jener Schriften könnte geführt werden. Allein sehen wir auf den philosophischen Theil derselben, so giebt es unter den Gesprächen welche in diese Untersuchung fallen einige, die überall keine wissenschaftlichen Gegenstände, noch im Geist der Speculation, behandeln; die übrigen aber nehmen ihren Inhalt so unmittelbar aus dem Gebiet der ächten her, und sind so offenbar von gleicher Denkungsart eingegeben, daſs es unmöglich ist hieran eine spätere oder fremde Hand zu erkennen, und dennoch könnten sie, was diesen Punkt angeht, nur von einem Schüler oder Nachahmer herrühren, welcher den Fuſstapfen des Meisters treulich gefolgt wäre. Was aber den eigentlich dialogischen Theil der Sprache betrift, so dürfte sich schwerlich jemand herausnehmen, zuerst von dem gemeinschaftlichen Besiz des Zeitalters dasjenige, was besonderes Werk der sokratischen Schule war, und von diesem wiederum die Eigenthümlichkeiten des Platon mit Sicherheit zu unterscheiden. Oder sollte bei dem groſsen Umfang, den die Sprache eines Mannes gewinnen muſste, der so lange Zeit den Griffel geführt hat, dann bei dem groſsen Verlust gleichzeitiger und gleichartiger Werke, und endlich wenn man doch die kleinen schon längst verworfenen Gespräche mit in das zu beurtheilende Ganze einrechnen muſs, bei der groſsen Verschiedenheit des Werthes und Gehaltes, sollte irgend jemand jezt schon sich rühmen hellenisch genug zu wissen, um über irgend einen Ausdruk selbst in jenen kleinen Gesprächen das sichere Urtheil zu fällen, daſs er unplatonisch sei? Vielmehr ist es gewiſs nicht so wohl etwas aufzuzeigendes fremdes, sondern nur das abwesende einheimische, die fehlenden auserlesenen und zierlichen dialogischen Formeln, diese sind es, was jenen längst schon geächteten Schriften von Seiten der Sprache das Verwerfungsurtheil zuziehen kann. Unter denen also, welche jenes Mangels nicht zu zeihen sind, könnte gar wohl manches dem Platon nicht angehören, ohne daſs es sich in der Sprache offenbarte. So daſs diese einseitig fast nichts entscheiden kann: denn manches Gefühl, welches keine bestimmten Belage beibringt, sondern sich mehr auf einen allgemeinen Eindruk beruft, zeigt eben dadurch, daſs es schon mehr von der Composition abhangt, als von der Sprache allein. Dasselbige dürfte zweitens auch von dem Inhalt jener Werke der ersten Klasse gelten, wenn man nach ihm die Aechtheit der übrigen beurtheilen wollte. Denn dieses könnte auf zweierlei Art geschehen. Entweder man behauptete, nichts Platonisches dürfe dem Inhalt jener anerkannten

Werke widersprechen; hiedurch aber würde man den Platon eines Rechtes berauben, dessen sich jeder andere erfreut, nemlich seine Gedanken zu berichtigen oder zu vertauschen, auch nachdem er sie schon öffentlich geäuſsert, und man gestände ihm ohne weiteres zu, was nach Beobachtung unserer heutigen Philosophen so wunderlich scheinen muſs, daſs es nicht ohne den strengsten Beweis geglaubt werden dürfte: daſs er vom Antritt seiner lehrenden Laufbahn, und noch früher, immer so gedacht habe wie hernach. Oder man wollte weniger auf genaue Uebereinstimmung aller einzelen Gedanken sehn, als nur auf die Beschaffenheit und Gröſse des Inhaltes überhaupt, und zur Regel aufstellen, jede platonische Schrift müsse dieselbe Bedeutsamkeit haben und sich eben so auf die ganze Idee der Philosophie beziehen wie jene. Dann aber würde man vergessen, daſs gar leicht einem Schriftsteller äuſsere Veranlassungen kommen zu fremdartigen und beschränkteren Werken, die ohne äuſseres Zuthun aus der ganz freien Thätigkeit desselben nicht würden hervorgegangen sein. In solchen, eigentlich zu reden, Gelegenheitsschriften kann mit Recht nicht gefodert werden, daſs seine einer höheren Sphäre angehörigen Ideen sich entwikeln sollen, und wo sich Spuren derselben zeigen, ist dies etwas zufälliges und überverdienstliches, welches auch nicht immer untrüglich den Ursprung von ihm beweisen möchte. Eben so ist ja offenbar, daſs jeder groſse Künstler jeder Art auſser seinen eigentlichen Werken auch Studien zu arbeiten pflegt, in denen freilich der Kenner mehr oder minder von seinem Styl und Geist entdeken wird, die aber dennoch in die Reihe der ihn eigentlich charakterisirenden Werke nicht gehören und seine groſsen Kunstabsichten nicht fördern, ja in denen er sich vielleicht absichtlich irgend einer Vorübung wegen von dem gewohnten Kreise seiner Gegenstände oder auch von der ihm natürlichen Behandlungsweise entfernt. Offenbar giebt es in unserer platonischen Sammlung mehrere Stüke, welche nur unter diesem Gesichtspunkt dem Platon können zugeschrieben werden, und von solchen aus der Geringfügigkeit des Inhalts oder aus einzelnen Abweichungen in der Behandlung desselben entscheiden zu wollen, ob sie ihm angehören oder nicht, möchte nach dieser Analogie sehr miſslich sein. Daher führen uns die schwierigen Fälle von diesem Kennzeichen sowohl als von jenem der Sprache auf ein drittes und sicherers, in welchem sie sich auch beide vereinigen, nemlich auf die Form und Composition im Ganzen. Denn auch was in der Sprache am meisten bewies, waren nicht Einzelheiten, sondern der ganze Ton und die eigenthümliche Farbe derselben, welche schon mit der Composition in dem genauesten Verhältniſs steht. Eben so wird diese sich ihren Hauptzügen nach auch in solchen Studien verrathen, in denen uns der groſse Inhalt jener Werke einer höheren Klasse verläſst. Ja was das meiste ist, um uns von dieser ächt platonischen Form einen richtigen Begriff zu machen, dürfen wir sie nicht erst, wie jene beiden andern Kennzeichen, aus den gröſseren Werken abstrahiren als eine Analogie, von deren Anwendbarkeit die Grenzen doch nicht mit Sicherheit können gezogen werden; sondern sie ist in allem Wesentlichen eine natürliche Folge von Platons Gedanken über die philosophische Mittheilung.

und muſs also auch überall anzutreffen sein, so weit sich diese nur erstrekt. Denn sie ist nichts anderes als die unmittelbare Ausübung jener methodischen Ideen, die wir aus Platons erstem Grundsaz über die Wirkungsart der Schrift entwikelt haben. So daſs dieselbe Eigenthümlichkeit des Mannes, welche berechtiget durchgängigen Zusammenhang in seinen Werken zu suchen, uns auch dasjenige offenbart, was den sichersten Kanon zur Beurtheilung ihrer Aechtheit abgiebt, und auch so die Lösung beider Aufgaben aus einer gemeinschaftlichen Wurzel hervorwächst. Als das Aeuſsere dieser platonischen Form und ihr fast unentbehrliches Schema ist schon oben die dialogische Einkleidung angegeben, nur so aber, wie sie durch lebendige Auffassung jener Absicht den mündlichen Unterricht, der es immer mit einem bestimmten Subjekt zu thun hat, nachzuahmen, noch eine besondere Eigenthümlichkeit annimmt, welche erst den platonischen Dialogen bildet; nemlich jene mimische und dramatische Zuthat, welche Personen und Umstände individualisirt und nach allgemeinem Geständniſs als eine reiche Quelle so viel Schönheit und Anmuth in die Dialogen des Platon ausströmt. Seine groſsen unbestrittenen Werke zeigen uns deutlich, daſs er sie selbst da nicht vernachläſsigt, wo er am meisten in den Gegenstand vertieft ist, so wie auf der andern Seite fast durchgehends, daſs er sie da am reichlichsten zuläſst, wo der Inhalt weniger in den dunkelsten Ernst der Speculation hineinführt. Woraus denn allerdings zu schlieſsen ist daſs diese äuſsere Form nirgends ganz fehlen darf, und daſs Platon auch an das unbedeutendste, was er als Studium oder auf Veranlassung abfaſste, etwas von dieser Kunst wird gewendet haben. Auch ist dies unstreitig das erste, was die schon von Alters her verworfenen Dialogen dem Gefühl eines Jeden als unplatonisch bezeichnen muſs; so wie es ebenfalls die richtige Grundlage ist von jenem alten kritischen Urtheile, daſs alle Gespräche ohne Eingang dem Platon abzusprechen seien, nur daſs freilich diese Formel die Sache nur sehr unvollständig und einseitig ausdrukt. Zum inneren und wesentlichen der platonischen Form aber gehört alles was für die Composition aus der Absicht, die Seele des Lesers zur eignen Ideenerzeugung zu nöthigen, folgt, jenes öftere Wiederanfangen der Untersuchung von einem andern Punkte aus, ohne daſs jedoch alle diese Fäden in dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt wirklich zusammengeführt würden, jene dem Anschein nach oft willkührliche und nur aus der losen Haltung, die ein Gespräch haben darf, zu entschuldigende Fortschreitung, welche aber doch immer absichtsvoll und künstlich ist, ferner das Verbergen des gröſseren Zieles unter einem kleineren, das indirecte Anfangen mit etwas Einzelem, das dialektische Verkehr mit Begriffen, worunter jedoch die Hinweisung auf das Ganze und auf die ursprünglichen Ideen immer fortgeht: dies ist es, wovon sich etwas in allen wirklich platonischen Arbeiten von irgend philosophischem Gehalt nothwendig finden muſs. Indessen ist freilich offenbar, daſs dieser Charakter nur im Verhältniſs mit der Gröſse des Inhaltes sich in seinem vollen Lichte zeigen kann, und hier sehen wir zuerst, wie beide Bemühungen um den Platon, die Prüfung der Aechtheit und die Aufsuchung des rechten Ortes für ein jedes Gespräch einander gegenseitig unterstüzen und bewähren. Denn je vollkommener in einem Gespräche, welches sich schon durch seine Sprache empfiehlt, und welches offenbar platonische Gegenstände behandelt, diese Form sich ausgeprägt findet, um desto sicherer nicht nur ist es ächt, sondern weil alle jene Künste auf das frühere zurük und auf das weitere hindeuten, muſs es auch um desto leichter werden zu bestimmen, welchem Hauptgespräch es angehört oder zwischen welchem es liegt, und in welcher Gegend der Entwikelung platonischer Philosophie es einen aufhellenden Punkt abgeben kann. Und eben so umgekehrt, je leichter es wird einem Gespräch seinen Ort in der Reihe der übrigen anzuweisen, um desto kenntlicher müssen ja eben durch jene Hülfsmittel diese Beziehungen gemacht sein, und um desto sicherer eignet es ja dem Platon. Diejenigen Gespräche also, bei denen platonischer Inhalt mit platonischer Form in dem rechten Verhältniſs vereinigt und beide deutlich genug sind, bilden eine zweite Klasse platonischer Werke, welche auch ohne Hinsicht auf die ziemlich vollgültigen Zeugnisse, die auch einigen von ihnen zu Statten kommen, sich durch ihre Verwandtschaft und Verbindung mit der ersten hinlänglich beurkundet. Je schlechter aber ein Gespräch in Absicht auf diese Form ist bei einem sich ihr verhältniſsmäſsig leicht genug darbietenden Inhalt, um desto zweifelhafter wird auch gewiſs seine Aechtheit, da zumal auch in demselben Maaſs sich die andern Bestandtheile des platonischen Charakters undeutlicher offenbaren müssen. Denn auch die Ideen selbst werden dann weniger vom Geiste des Platon verrathen, und auch die Sprache wird weniger Gelegenheit haben sich in ihrer ganzen Kraft und Schönheit zu entfalten, da so vieles von beiden mit enen Eigenheiten der Composition zusammenhängt. So nimmt mit der Klarheit der Form auch von allen Seiten die Ueberzeugung von der Aechtheit ab, bis sie um so mehr in Bedenkichkeiten und Zweifel übergeht, je weniger zu glauben ist, daſs Platon, dem es so leicht und natürlich war von allen einzelen Begriffen und besonderen Meinungen auf seine groſsen Grundideen zurukzukommen, irgend einen Gegenstand aus dem Gebiete der Philosophie, wo sich eder so behandeln läſst, anders sollte ausgeführt haben, weil er sich ja hiebei, ohne einen von seinen bekannten Zweken zu erreichen, um nichts in einen gewaltsamen Zustand müſste versezt haben. Für solche Gespräche wird es daher eine dringende Aufgabe einen besonderen Beweis zu führen, auf welche Art sie wohl platonisch sein können, und eine überwiegende Wahrscheinlichkeit wenigstens muſs beigebracht werden, um sie nicht mit vollem Rechte zu verwerfen. Gesezt aber auch, die Wage schwankte und die Sache könnte gar nicht entschieden werden, so wird auch diese bleibende Ungewiſsheit den Anordner der platonischen Werke in keine Verlegenheit sezen. Denn Gespräche dieser Art gehören auf keine Weise in die Reihe welche er aufstellen will, indem, auch wenn ihre Aechtheit zu erweisen wäre, dies nur dadurch geschehen könnte, daſs ein besonderer Zwek oder eine eigne Veranlassung zum Dasein so ungleichartiger Hervorbringungen aufgezeigt wird, so daſs sie auf jeden Fall nur Gelegenheitsschriften sein können, die ihrer Natur nach auſserhalb seines Gebietes liegen. Alles also was in den Zusammenhang, den er sucht, gehören kann, über dessen Aechtheit ist auch leichter zu entscheiden, und alles worüber die Untersuchung der Aechtheit gar nicht oder nur aus anderen Momenten abgeschlossen werden kann, gehört schon an sich in eine dritte für ihn gleichgültige Klasse, nemlich nicht nur jene um eines Miſsverhältnisses willen zweifelhaften Schriften, sondern auch diejenigen Stüke der platonischen Sammlung, die gar nicht in das Gebiet der Philosophie gehören, und deren Aechtheit also auch nicht nach einerlei Regeln mit den übrigen kann beurtheilt werden.

So ist demnach die Befugniſs gerettet, gleich von Anfang an den Zusammenhang der platonischen Schriften aufzusuchen, und sie in einer solchen Reihe aufzustellen, welche die Wahrscheinlichkeit für sich hat, daſs sie von der Ordnung, in welcher Platon sie schrieb, am wenigsten abweiche; und dieses Unternehmen wird nicht gefährdet, gesezt auch es müſste ein bestimmtes Urtheil über die Aechtheit manches Gespräches erst künftigen Zeiten oder einer schärfer nachspähenden und besser ausgerüsteten Kennerschaft aufbehalten bleiben. Dieses also ist nur noch übrig, daſs, wie die Kennzeichen der Aechtheit und die daraus entstehenden verschiedenen Verhältnisse der platonischen Schriften kürzlich angegeben worden sind, so auch nun die ersten Grundzüge ihres Zusammenhanges und der darauf beruhenden Anordnung zu vorläufiger Uebersicht des Ganzen im Allgemeinen vorgelegt werden. Denn im Einzelnen zu zeigen, wie jedes Gespräch in die andern eingreift, dies muſs den besonderen Einleitungen vorbehalten bleiben; hier aber kann nur von den Hauptgedanken Rechenschaft gegeben werden, welche seinem ganzen Verfahren zum Grunde liegen. Bleiben wir nun zunächst bei der engeren Auswahl der gröſseren platonischen Werke stehen, in denen der Hauptfaden dieses Zusammenhanges vollständig, wie schon erinnert, muſs zu finden sein: so zeichnen sich einige unter ihnen vor allen andern dadurch aus, daſs sie allein eine objective wissenschaftliche Darstellung enthalten, der Staat nemlich, der Timäos und Kritias. Alles stimmt zusammen um diesen die lezte Stelle anzuweisen, Ueberlieferung sowol als auch, wenn gleich in verschiedenem Grade, innerer Charakter der höchsten Reife und des ernsten Alters, und selbst der unvollendete Zustand, in welchem sie sich im Zusammenhange betrachtet befinden. Mehr aber als alles dieses entscheidet die Natur der Sache, indem diese wissenschaftlichen Darstellungen auf den früher geführten Untersuchungen beruhen, in welche alle Gespräche mehr oder weniger verwikelt sind, nemlich über das Wesen der Erkenntniſs überhaupt und der philosophischen besonders, und über die Anwendbarkeit der Idee der Wissenschaft auf die in jenen Werken behandelten Gegenstände, den Menschen selbst und die Natur. Es kann freilich sein, daſs der Zeit nach ein groſser Zwischenraum ist zwischen dem Staat und dem Timäos; aber es ist nicht zu glauben, daſs Platon in diesem Zwischenraum irgend eines von den uns übrigen Werken, ja überhaupt irgend eines in ihren Zusammenhang gehöriges abgefaſst habe, auſser den Gesezen, wenn man diese mit hineinrechnen will, denn von ihnen haben wir, was die Zeit betrift, ein ausdrükliches Zeugniſs, daſs sie nach den Büchern vom Staate geschrieben sind. Diese aber nebst dem Timäos und Kritias sind ein nicht zu vereinzelndes Ganze, und wenn jemand sagen wollte: der Staat, als welcher eigentlich die Ethik und Politik in ihrem ganzen Umfang darstelle, sei freilich später als diejenigen Gespräche geschrieben, in denen von dem Wesen der Tugend, von ihrer Lehrbarkeit und von der Idee des Guten gehandelt wird, er könne aber dem ohnerachtet sehr gut früher geschrieben sein, als die zunächst auf den Timäos vorbereitenden Gespräche, welche nemlich das Problem von der Einwohnung der Ideen in den Dingen und von der Art unseres Wissens über die Natur zu lösen suchen; so wäre dieses nicht nur nach allem obigen so unplatonisch al nur etwas gesagt werden kann, und sezte di gröbste Unbekanntschaft mit jenen vorbereitenden Werken voraus, in denen eine solche Trennung der Materien gar nicht zu finden ist, sondern es würde daraus namentlich folgen, daſ der Politikos, welcher gerade in demselben Verhältniſs den Staat vorbereitet, wie der Sophis den Timäos, früher, und zwar bei weitem, geschrieben wäre, als eben dieser Sophistes, de doch mit ihm nur Ein Gespräch ausmacht un gar dessen erster Theil ist. Sondern der Staat als offenbar das früheste unter den eigentlic darstellenden Werken, sezt schon alle, die nich in diese Klasse gehören, voraus, und dies prächtige Gebäude enthält in seinem Fuſsboden un seinen Wänden die Schluſssteine gleichsam alle jener auch herrlichen Gewölbe eingemauert, au denen es ruht, und die man vor dem Eintritt i jenes, wenn man sie nur für sich betrachtet un sich in ihnen selbst umschaut, ohne Ahndun ihrer Bestimmung zwecklos und unvollendet nennen möchte. Wenn also der Staat sich von dem später herangearbeiteten Timäos und Kritias durch nichts trennen läſst, so muſste, wer gegen ihre gemeinschaftliche Stelle etwas einwenden wollte, behaupten, Platon habe überhaupt die vollendeten Darstellungen vorangeschikt, und die Elementar-Untersuchungen über die Principien erst nachgebracht. Allein alles, sowol die Art wie in den darstellenden Werken selbst diese Principien gesezt und wie sie in den vorbereitenden gesucht werden, als auch überhaupt jede mögliche Vorstellung von der Denkart und dem Geiste des Platon sträubt sich so sehr gegen die Annahme einer solchen umgekehrten Ordnung, daſs fast nichts dagegen zu sagen ist, sondern man nur Jeden auffordern darf, welche Gespräche er wolle nach dieser Ordnung zu lesen, und ihn dann seinen eigenen Empfindungen überlassen über das verkehrte Verfahren und über das elende Hülfsmittel die zu den Principien zurükführenden Untersuchungen mit solchen anzustellen, welche von den vorhergegangenen Darstellungen nichts wissen, um so allen natürlichen Beziehungen auf diese zu entgehen. Auch würden sich selbst dem so lesenden überall anstatt jener Rükweisungen, welche er vergeblich sucht, andere Beziehungen aufdringen, die offenbar auf die entgegengesezte Ordnung hindeuten. Hoffentlich wird niemand einwenden, es wäre im Ganzen mit der hier vorgeschlagenen Folge derselbe Fall, indem nach dieser nicht selten mythisch anticipirt wird, was erst später in seiner wissenschaftlichen Gestalt erscheint. Denn eben daſs es nur mythisch geschieht, stimmt nicht nur genau zusammen mit jener

Hauptabsicht des Platon zur eigenen Ideenerzeugung aufzuregen, auf deren Anerkennung unsere ganze Anordnung beruht, sondern es ist auch schon für sich selbst ein deutlicher Beweis, wie fest Platon überzeugt war, daſs man bei dem eigentlichen Philosophiren nicht von einer zusammengesezten Darstellung, sondern von den einfachen Principien ausgehn müsse. Ja wer erst tiefer in das Studium des Platon eindringt, dem wird die allmähliche Entwikelung und Ausbildung der platonischen Mythen aus Einem Grundmythos, eben wie jenes Uebergehen manches Mythischen in Wissenschaftliches, ein neuer Beweis werden für die Richtigkeit der Folge, in welcher dies alles sich am deutlichsten wahrnehmen läſst. Die Nothwendigkeit also, den darstellenden Gesprächen die lezte Stelle anzuweisen, ist von allen Seiten so groſs, daſs wenn sich von einer früheren Abfassung des Staates vor irgend einem jener vorbereitenden Werke gegründete historische Spuren fänden, die aber noch niemand gefunden hat, auch wohl nicht finden wird, wir in den ärgsten Widerstreit gerathen müſsten mit unserm Urtheil über den Platon, und in groſse Rathlosigkeit diese Unvernunft zu reimen mit seinem groſsen Verstande. So wie nun diese darstellenden Gespräche unstreitig die lezten sind, so zeichnen sich auf der andern Seite einige unter den übrigen eben so offenbar als die frühesten aus, nemlich um wieder nur bei denen der ersten Ordnung stehen zu bleiben, der Phädros, Protagoras und Parmenides. Diese nemlich stehen jenen gegenüber, zuerst durch einen ganz eigenthümlichen Charakter der Jugendlichkeit, der zwar in den ersten beiden am leichtesten zu erkennen

kennen ist, einem aufmerksamen Auge aber auch in dem lezteren nicht entgehen wird. Ferner dadurch, daſs so wie von jenen alle andern vorausgesezt wurden, so umgekehrt überall mancherlei Beziehungen auf diese als frühere anzutreffen sind, und auch wenn man nur auf die einzelen Gedanken sieht, diese alle in ihnen am jüngsten erscheinen. Weiter sind sie zwar nicht absichtlich und künstlich wie jene in Ein Ganzes verarbeitet, aber sich dennoch aufs genaueste verwandt durch eine fast nie so wieder zu findende Aehnlichkeit der ganzen Construction, durch viele gleiche Gedanken und eine Menge einzeler Beziehungen. Das wichtigste ist aber auch bei ihnen ihr innerer Gehalt, denn in ihnen entwikeln sich die ersten Ahndungen von dem, was allem folgenden zum Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens. Diese also bilden mit einigen sich an sie anschlieſsenden Gesprächen der zweiten Ordnung den ersten gleichsam elementarischen Theil der platonischen Werke. Die andern füllen den Zwischenraum zwischen diesem und dem constructiven, indem sie von der Anwendbarkeit jener Principien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntniſs und der gemeinen in vereinter Anwendung auf beide aufgegebene reale Wissenschaften, die Ethik nemlich und die Physik, fortschreitend reden. Auch in dieser Hinsicht stehen sie in der Mitte zwischen den darstellenden, in denen praktisches und theoretisches durchaus eins, und den elementarischen, in denen beides mehr als irgendwo sonst im Platon geschieden ist. Diese nun bilden den zweiten Theil, welcher sich durch eine besondere fast schwere Künstlichkeit sowohl in der Construction der einzelen Gespräche als auch in ihrem fortschreitenden Zusammenhang auszeichnet, und welchen man auch vorzugsweise den indirecten nennen könnte, weil er fast überall mit dem Zusammenstellen von Gegensäzen anhebt. In diesen drei Abtheilungen also sollen hier die Werke des Platon vorgelegt werden, so daſs auch jeder Theil für sich eben so nach den vorhandenen Kennzeichen geordnet wird, und auch die Gespräche der zweiten Klasse gleich den Ort einnehmen, der ihnen, alles wohl erwogen, zu gebühren scheint. In Absicht auf welche nähere Anordnung freilich nicht alles gleiche Gewiſsheit hat, indem auch auf zweierlei dabei zu sehen ist, auf die natürliche Fortschreitung der Ideenentwikelung, und auf mancherlei einzele Andeutungen und Beziehungen. Für die Werke der ersten Klasse ist die erste überall bestimmt entscheidend, und wird auch nirgends von einem Merkmale der zweiten Art widersprochen. So ist im ersten Theil die Entwikelung der dialektischen Methode das herrschende, und hier offenbar Phädros der erste, Parmenides aber der lezte, theils als vollendetste Darstellung derselben, theils als Uebergang zum zweiten Theil, weil er schon vom Verhältniſs der Ideen zu den wirklichen Dingen philosophirt. Im zweiten Theil ist die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns das herrschende, und ganz unfehlbar steht Theaetetos an der Spize, der diese Frage bei ihrer ersten Wurzel auffaſst, der Sophistes in der Mitte, Phädon aber und Philebos beschlieſsen ihn als Uebergänge zum dritten

Theil: der erste schon wegen der vorgebildeten Construction der Physik, der andere weil er sich in Behandlung der Idee des Guten schon ganz einer constructiven Darstellung nähert, und in das directe übergeht. Nicht ganz so entschieden ist überall die Anordnung der Nebenwerke aus der zweiten Klasse, indem theils mehrere nur Erweiterungen und Anhänge zu demselben Hauptwerk sind, wie es im ersten Theil der Fall ist mit dem Laches und Charmides in Beziehung auf den Protagoras, wo man also nur einzeln nicht immer ganz bestimmten Andeutungen folgen kann, theils können auch mehrere von ihnen Uebergänge sein zwischen denselben gröſseren Gesprächen, wo im zweiten Theile der Gorgias, der Menon und der Euthydemos sämmtlich vom Theaetetos aus Vorspiele sind auf den Politikos: so daſs man sich mit einer so genau als möglich von allen Seiten zusammengeforschten Wahrscheinlichkeit beruhigen muſs. Der dritte Theil aber enthält kein anderes Nebenwerk als die Geseze, welchen man allerdings im Verhältniſs gegen das groſse dreifache Werk nicht nur, sondern auch an sich diesen Namen geben und sagen kann, sie seien, wenn gleich mit philosophischem Gehalt reichlich durchzogen, doch nur eine Gelegenheitsschrift, obgleich sie, was ihren ächt platonischen Ursprung betrift, ganz zu den Werken der ersten Klasse gehören. Was endlich diejenigen Gespräche betrift, denen wir gemeinschaftlich in Beziehung auf den Gesichtspunkt des Anordnens eine dritte Stelle angewiesen haben, wiewol sie in Absicht ihrer Aechtheit einen sehr verschiedenen Werth haben, so werden diese unter alle drei Abtheilungen in Anhängen vertheilt werden, je nachdem entweder historische oder innere Andeutungen ihnen, so fern sie platonisch sind, einen ungefähren Ort anweisen oder nachdem ihre Beurtheilung vorzüglich durch Vergleichung mit diesem oder jenem Gespräche erleichtert wird. Denn auch ihnen soll ihr Recht widerfahren, mit allem ausgestattet zu werden, was in der Kürze gesagt werden kann, um sie aufzuklären, und ihre Sache der Entscheidung näher zu bringen.

PHÄDROS.

EINLEITUNG.

Gewöhnlich führt dieses Gespräch noch die zweite Ueberschrift: Oder vom Schönen; ist auch wohl sonst bisweilen Von der Liebe und Von der Seele genannt worden. Ohnstreitig sind alle solche zweite Ueberschriften, die sich bei mehreren platonischen Gesprächen finden, von später Hand vielleicht zufällig entstanden, und fast überall haben sie die nachtheilige Wirkung hervorgebracht, die Leser auf eine unächte Spur zu führen, und so von der Absicht des Philosophen und der Bedeutung des Werkes theils viel zu beschränkte theils ganz falsche Ansichten zu begünstigen. Von keiner gilt dies wohl mehr als von der gegenwärtigen, welche fast überall, als den wahren Inhalt des Gesprächs bezeichnend, ist angenommen, übersezt und bei Anführungen gebraucht worden; da doch Liebe und Schönheit nur in dem einen Theile des Werkes erscheinen, und einem Unbefangenen schon deshalb nicht für den eigentlichen Inhalt desselben gelten könnten. Indessen ist das Hinweglassen dieser verführerischen Aufschrift wohl schwerlich hinreichend, um den Leser in jene ursprüngliche Unbefangenheit zurükzusezen, und sowol aus dieser Ursach als auch um gleich bei dem ersten Gespräch die platonische Composition so klar als möglich vor Augen zu legen, muſs diese Einleitung sich eine vielleicht mehr als verhältniſsmäſsige Ausführlichkeit herausnehmen.

Das Ganze besteht auſser dem reichgeschmükten Eingang aus zwei dem Umfange nach ziemlich gleichen, sonst aber auf den ersten Anblik schon ganz verschiedenen Theilen. Der erste von ihnen nämlich enthält drei Liebesreden, eine des Lysias für die Forderung, daſs ein Knabe dem kälteren nicht leidenschaftlichen, eher als dem entzükten und leidenschaftlichen Liebhaber seine Gunst schenken solle, und zweie des Sokrates, die erste eine ergänzende Rede, wie sie auch vor Gericht gewöhnlich waren zu Vertheidigung derselben Sache, die andere aber eine Gegenrede eben für den in dem vorigen so hart beschuldigten leidenschaftlicher Bewerber. Der zweite Theil aber enthält, um es vorläufig nur so unbestimmt als möglich zu lassen, aus Gelegenheit jener Reden mancherlei Bemerkungen über den damaligen Zustand der Redekunst, und Andeutungen über ihre eigentlichen Grundsäze, von welchen ganz technischen Untersuchungen zu dem Gegenstande, welchen die Reden abhandelten, gar nicht mehr zurükgekehrt wird. Schon aus diesem kurz angedeuteten Entwurf muſs Jeder sehen, daſs nicht nur jene erotische Frage dem Platon nicht kann die Hauptsache gewesen sein, sondern auch nicht die Liebe überhaupt. Denn in beiden Fällen erschiene ja das schöne und offenbar mit groſsem Fleiſs gearbeitete Werk auf eine höchst verwerfliche Weise verunstaltet, ganz der Anweisung widersprechend, daſs es wie ein lebendiges Wesen gebildet sein und einen dem Geiste angemessenen Körper mit verhältniſsmäſsigen Theilen haben müsse. Denn die ganze zweite Hälfte wäre nun nichts als eine wunderliche nicht einmal leidlich geschikt angeheftete Zugabe, welche schon an sich, besonders aber ihrer Stellung wegen, nichts sicherer bewirken müſste, als die Aufmerksamkeit so weit als möglich von der Hauptsache hinwegzuziehen. In dem lezten Falle aber wäre noch überdies der Zwek selbst sehr schlecht durchgeführt. Ohnerachtet nemlich in den ersten beiden Reden das Verhältniſs der Liebenden bloſs von Seiten der Annehmlichkeit und des Gewinnes, in der lezten dagegen ethisch und mystisch behandelt wird, und diese verschiedene Behandlung so leicht auf den wahren Siz des Streites über die Natur der Liebe und auf ihre ersten Grundsäze hätte hinführen gekonnt, so wird doch hievon in der folgenden Beurtheilung der Reden ganz keine Kenntniſs genommen, und es geschieht nichts, um diese widersprechenden Ansichten auszugleichen. Sonach könnte ein so fahrläſsig behandelter Gegenstand auch nicht der eigentliche Inhalt des Werkes sein, und es bliebe nichts übrig, als daſs man auf den in der dritten Rede, welche allein über die Liebe gewiſsermaſsen hinausgeht, enthaltenen, und freilich unter allem, was dieses Gespräch darbietet, am meisten gefeierten und berühmten Mythos von der Natur der Seele und ihrem vorzeitigen Dasein, nebst dem, was in Verbindung hiemit von der höheren Bedeutung und dem groſsen Einfluſs der Schönheit gesagt wird, den ganzen Werth lege, und also alles übrige für wunderbar verwirrte und ohne Verstand zusammengeraffte Abschweifungen erkläre, wenn man nemlich nur von dem Inhalt jener Reden ausgehen will, um das Ganze zu begreifen.

Vergleicht man dagegen den zweiten Theil, anstatt sich so gar nichts um ihn zu bekümmern mit dem ersten: so scheint hervorzugehn, daſs da in dem zweiten Theile von der Kunst gehandelt wird, man auch die Reden des ersten mehr auf die Behandlung und den künstlerischen Werth anzusehen habe, als auf den ausgeführten Gegenstand; woraus ein dem vorigen entgegengesezter Versuch entsteht, den Hauptzweck des Ganzen in dasjenige zu sezen, was den Inhalt des zweiten Theiles ausmacht, nemlich in die dort vorgetragenen richtigeren Begriffe von dem wahren Wesen der Redekunst. Diese Ansicht, welche auch schon von Mehreren ist aufgefaſst worden, wird begünstiget durch eine wenigstens zur Hälfte ernsthaft gemeinte Erklärung des Sokrates selbst, daſs er jene Reden nur als Beispiele anführe, und daſs, wenn man von der darin beobachteten richtigen Methode absehe, alles übrige darin nur als Scherz zu nehmen sei. Dem zufolge nun wäre von vorn herein vorzüglich auf das paradigmatische in diesen Reden zu achten, und man müſste alle Beziehungen vollständig zu verstehen suchen zwischen ihnen und der im zweiten Theile vorgetragenen Theorie, welche im Wesentlichen aus folgenden drei Punkten besteht. Zuerst nemlich will Platon das eigentliche Geschäft der Redekunst recht klar machen. Denn wie man aus den im zweiten Theile angeführten Regeln und Erfindungen der berühmtesten Rhetoren aus jener ältesten Schule deutlich sieht, so wurde diese Kunst von den damaligen Künstlern und Kunstlehrern ganz empirisch behandelt. Den Verstand der Hörer durch sophistische Hülfsmittel zu blenden, und dann in einzelen Stellen durch ein gewisses Pathos ihre Gemüther aufzuregen, dieses war die ganze Absicht, so wie eine sehr dürftige einförmige Anweisung zur Composition mit unnüz angehäuften Unterabtheilungen und Kunstworten, und einige fast nur auf den Wohllaut und die Wortfülle oder auf das Auffallende und Glänzende hinführende Vorschriften über die Behandlung der Sprache das ganze Geheimniſs ausmachten; auf welche Art es freilich der Kunst an aller Haltung fehlte. Dieses alles nun, was bisher für die Kunst selbst gegolten, sezt Platon zurük auf den Rang technischer Handgriffe, und indem er den Grundsaz der sophistischen Rhetoren, daſs derjenige, welcher überreden wolle, das Wahre und Richtige selbst nicht zu wissen brauche, in seiner Blöſse darstellt, so zeigt er, daſs, um wirklich Ueberredung hervorzubringen, das heiſst, Andere zu gewissen Gedanken und Urtheilen gleichsam zu nöthigen, wenigstens wenn dies auch ohne Hinsicht auf die Wahrheit mit derjenigen Sicherheit geschehen solle, die allein auf den Namen Kunst Anspruch machen kann, eine Fertigkeit der Täuschung und Enttäuschung erfordert werde, eine Kunst des logischen Scheines, welche selbst wiederum nur auf einer wissenschaftlichen Methode des Zusammenfassens gleicher Begriffe unter höhere, und auf einer eben solchen Kenntniſs von der Verschiedenheit der Begriffe beruhe, daſs also die Dialektik das wahre Fundament der Rhetorik sei, und nur was mit ihren Principien zusammenhängt, zur Kunst gehören könne. Hiemit nun steht der zweite Saz in genauerer Verbindung. Alle jene Künsteleien nemlich, welche für die Kunst ausgegeben wurden, waren nur aus der gerichtlichen Ausübung und aus der in Volksversammlungen entlehnt, und auf sie berechnet, so daſs ihr geringerer Werth schon dadurch ins Auge fallen muſste, wenn jene nur als einzelne Arten dargestellt und nicht mehr für das ganze Gebiet der Kunst gehalten wurden. Daher also behauptet Platon, die Kunst zu reden sei überall dieselbe nicht nur an jenen Orten, sondern auch in schriftlichen Aufsäzen und mündlichen Verhandlungen aller Art, sowol wissenschaftlichen als bürgerlichen, ja selbst im gemeinen Gebrauche des geselligen Lebens. Durch diese über die bisherigen zu eng gesteckten Grenzen hinaus erweiterte Festsezung ihres Gebietes, welches nun jede logische Mittheilung umfaſst, wird die Rhetorik theils von manchen Vorwürfen gereiniget und genöthiget, ihre Principien für alle diese verschiedenen Zweige in einer weit gröſseren Tiefe zu suchen, theils auch offenbart sich darin der angehende Künstler, dem für die Gattung, welche er fast neu erschuf, ein groſses Urbild vorschwebte, und der sich selbst strengen Forderungen unterwirft, welche er nach der gemeinen Ansicht hätte zurükweisen können. Da aber durch eben diese Erweiterung die Rhetorik in dem bisherigen Sinne gewissermaſsen zerstört wird, so reinigt sich Platon gleichsam weissagend von der Beschuldigung sie aufzulösen und ins Unbestimmte zerflieſsen zu lassen, welche ihm von den Heutigen wenigstens derjenige leicht aufbürden könnte, der die gewöhnliche unrichtige Vorstellung von Platons Haſs gegen die Kunst überhaupt zu dieser Untersuchung mitbringt, am besten dadurch, daſs er die Absicht offenbart, auch die Rhetorik, ohnerachtet ihrer behaupteten Abhängigkeit von der Dialektik, und sogar eben durch diese, als Kunst in einem höheren Sinne aufzustellen. Wahre Kunst nemlich ist ihm nur diejenige Ausübung, von welcher es wiederum eine wahre Wissenschaft, oder wie die unsrigen es zu nennen pflegen, eine

Theorie geben kann: denn so unterscheidet Platon Kunst und kunstloses Verfertigen. Eine solche Wissenschaft aber entsteht ihm nur dadurch, wenn das geordnete Mannigfaltige, welches aus dem Zwekbegriff der Kunst dialektisch dargestellt wird, mit jenem, welches sich aus dem Umfange der Mittel und der Gegenstände ergiebt, auf eine systematische und vollstandig erschöpfende Weise verbunden wird. Demnach nun fordert er von der Redekunst, sie solle alle verschiedenen Arten von Reden aufzählen, und jede gegen alle verschiedenen Arten von Seelen halten, um so zu bestimmen, wie jede Rede unter gegebenen Umstanden kunstmaſsig könne und müsse gebildet werden.

Von diesem so gefaſsten Gesichtspunkte aus läſst sich nun freilich sehr vieles in diesem Werke richtiger verstehen. Zuerst erhellt daraus, wenigstens für eine der platonischen ähnliche lebendige Composition, die Nothwendigkeit der Beispiele, welche nur ganze oder so gut als ganz ausgearbeitete Reden sein konnten, woraus denn ihre Stellung vor dem theoretischen Theile und die Nothwendigkeit einer Fiction, um sie herbeizuführen, von selbst erfolgt. Um aber die Vergleichung zu erleichtern, bedurfte Platon nicht minder ein Beispiel von der gemeinen undialektischen Methode, als von seiner eigenen, und nach der lezten wiederum muſste er entgegengesezte Absichten ausführen, wenn er den Einfluſs des jedesmaligen besonderen Zwekes auf die ganze Behandlung zeigen, und zugleich jenen logischen Schein wollte entstehen lassen, welcher unmerklich von einem Gegensaze zum andern hinführt. Deshalb wolle ja nicht etwa jemand die erste der beiden sokratischen Reden übersehen aus Vorliebe fur die zweite, da nur durch die genaueste Vergleichung beide recht können verstanden werden. So wird der ganz verschiedene Ton in beiden seiner Absicht nach deutlich werden, in der einen nämlich die durchgängige Richtung der Rede an den Verstand und die nüchterne Lebensklugheit, ferner der bei aller rhythmischen Häufung dennoch durchsichtig und kalt gehaltene Ausdruk; so unstreitig muſs eine Seele angefaſst werden, welche man zur Verachtung der Leidenschaft durch den Blik auf eine späte Zukunft hinführen will; in der andern dagegen das Begeisterte, die Erhebung der Schönheit zu gleichem Range mit den höchsten sittlichen Ideen und ihre genaue Verbindung mit dem Ewigen und Unendlichen; dann die Art, wie für die Sinnlichkeit Nachsicht gefordert wird, ohne doch zu verhehlen, daſs es nur Nachsicht ist; so muſs zu Gunsten der Fantasie eine junge und edle Seele bearbeitet werden, welche wie die eines heranwachsenden hellenischen Knaben frisch aus der Schule der Dichtkunst hervorgeht. Gewiſs es dürfte nicht leicht besser als durch diese Zusammenstellung sich beweisen lassen, wie nothwendig es ist, jedesmal vorher zu berechnen, auf welchem Wege wohl man eine gegebene Seele zu etwas gegebenem bewegen könne. Eben so wird es von diesem Gesichtspunkt aus natürlich erscheinen, daſs diese Beispiele von einem der Philosophie angehörigen Gegenstande hergenommen wurden, weil Platon bei einem solchen sich am meisten auf seinem eigenthümlichen Felde befand, und weil dies zugleich nothwendig war, um sowol die Erweiterung der Redekunst über den Kreis der bürgerlichen Geschäfte hinaus gleich durch die That zu beurkunden, als auch einen schiklichen Maaſsstab zur Vergleichung zwischen jenem engeren Gebiet an die Hand zu geben, und diesem weiteren, in welchem sich der schöne Vortrag philosophischer Werke bewegt. Wollte nun Platon von einem wirklichen gegebenen Beispiele ausgehen, und einem solchen zwar, welches sich schon selbst den Gesezen der Redekunst unterworfen hatte: so dürfen wir nicht etwas voreiliges von dem Umfang seiner damaligen Kenntnisse und Belesenheit sagen, um zu finden, daſs seine Wahl gar sehr beschränkt gewesen sei. Denn auſser den Prunkreden der Sophisten, welche wohl zu lose Arbeiten waren, als daſs es hätte Ehre bringen können, sich mit solchen Ansichten und Grundsäzen neben sie zu stellen, und welche überdies, sobald Rhetorik und Sophistik sich zu scheiden anfingen, von jener Seite ihr Ansehn je länger je mehr verloren, mochte ihm wenig Anderes übrig sein als diese erotisch rhetorischen Aufsäze des Lysias, der überdies einer gewissen Gründlichkeit wegen ein würdigerer Gegner war, als irgend ein Redner aus der poetisirenden Schule des Gorgias.

Allein eben hier ist es, wo zuerst die Unzulänglichkeit auch dieser Ansicht wohl Jedem auffallen muſs. Denn warum sollte sich Platon durch ein solches selbst aufgelegtes Gesez und zwar ganz gegen seine Weise haben beschränken wollen? Oder ist es nicht gewöhnlich bei ihm, seinen Unterrednern, was sie nie gesagt haben, in den Mund zu legen, unter der einzigen Bedingung, daſs es ihnen ähnlich und angemessen sei? und was hätte ihn also hindern sollen, auch eine Rede in irgend Jemandes Namen zu dichten, wofern er nicht eine vorfand mit einem Gegenstande, für den er nicht nur überhaupt ein eigenthümliches Interesse hatte, sondern der auch mit dem unmittelbaren Zweke gerade dieses Gespräches in der genauesten Verbindung stand. Denn daſs die Liebe doch auch ein sittlicher Gegenstand ist, und daſs hier bei ihrer Behandlung noch etwas apologetisches für den Sokrates, der ihrer in einem unwürdigen Sinne beschuldiget wurde, zum Grunde liegt, dieses wäre etwa hinreichend für einen jener Nebenzweke der zweiten Ordnung, die wir auch hier überall im Eingange, in den Uebergängen und in mancherlei Anspielungen nicht sparsam antreffen; was aber in einem solchen Verhältniſs steht wie diese Reden, davon muſs auch eine nothwendige Verbindung mit der Hauptidee des Ganzen aufgesucht werden. Wäre nun diese nur die Berichtigung des Begriffes der Rhetorik, so wäre doch Liebe und Schönheit, der Inhalt jener Reden, für diesen Zwek nur etwas rein zufälliges. Das ist aber eben die Weise des Platon und der Triumph seines künstlerischen Verstandes, daſs in seinen groſsen und reichhaltigen Formen doch nichts leer ist, und daſs er nichts dem Zufall oder einer blinden Willkühr zu bestimmen anheimstellt, sondern bei ihm alles nach Maaſsgabe seines Umfanges auch zwekmäſsig und mitwirkend ist. Und wie sollten wir diesen Verstand gerade hier vermissen, wo die Grundsäze, die er angiebt, am deutlichsten ausgesprochen werden?

Schon hieraus also erhellet, daſs auch diese Ansicht noch nicht die richtige ist, und nicht aus dem Punkt genommen, von welchem allein sich das Ganze übersehen läſst, und alles Einzele in seiner rechten Gestalt und Beleuchtung erscheint, sondern daſs wir eine andere aufsuchen müssen, die Alles noch genauer verknüpft. Aber auch anderwärts her giebt es hiezu Bewegungsgründe für den, welchem jener nicht hinreicht.

Denn sollte es wohl eine Hauptabsicht des Platon gewesen sein können, eine Abhandlung über das technische der Rhetorik abzufassen? und hinge dieses wohl irgendwie mit seinen andern schriftstellerischen Absichten zusammen? oder kommt nicht vielmehr nirgends etwas ähnliches vor, und der Phaedros stände dann so isolirt da, wie bei diesem philosophischen Künstler kaum ein weit geringeres Werk stehen durfte? Ja was noch mehr ist, selbst innerhalb des zweiten Theiles, in welchem doch der Standpunkt für diese Ansicht genommen ist, bleibt so noch vieles unerklärbar und wunderlich. Dieser zweite Theil nemlich geht nicht nur weit hinaus über Liebe und Schönheit als den Inhalt des ersten, sondern auch über seine Form und die Rhetorik überhaupt. Denn alles, was von ihr gesagt ist, wird plözlich auch auf die Dichtkunst und die Staatskunst, da ja auch dieses Künste sind, ausgedehnt, und es kann Niemanden entgehen, daſs eigentlich auch die Rhetorik selbst nur als Beispiel aufgestellt und behandelt, und fast eben so wie von den gehaltenen Reden auch von ihr selbst gesagt wird, daſs, die höheren Geseze ausgenommen, welche sich darin äuſsern müssen, ihr ganzes Thun und Treiben auch nur Spiel sei. Auf solche Art also werden wir von einem Aeuſseren zu einem Inneren, und da dieses auch selbst bald wieder ein Aeuſseres wird, immer weiter getrieben bis zur innersten Seele des ganzen Werkes, welche nichts andres ist, als der Inbegriff jener höheren Geseze, nemlich die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mittheilens oder die Dialektik. Für welche hier alles übrige nur Zurüstung ist, um sie auf sokratische Weise entdeken zu lassen durch Aufzeigung ihres Geistes in einem bekannten Einzelen, und zwar dem, worin fast ausschlieſsend wissenschaftliche Form theils allgemein anerkannt war, theils leicht aufzuzeigen. Nicht nur aber als die Wurzel jeder anderen abgeleiteten Technik will Platon uns diese Kunst rühmen; sondern in jenen zwar sollen wir sie erkennen, sie selbst aber soll dann Jedem als etwas viel hoheres und ganz göttliches erscheinen, welches keinesweges etwa um jener willen, sondern nur um sein selbst und um des göttlichen Lebens willen soll gelernt und geübt werden. Der ursprungliche Gegenstand der Dialektik aber sind die Ideen, welche er daher auch hier mit aller Wärme der ersten Liebe darstellt, und so ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Platon hier als das Hochste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreiset, und wofür er allgemeine Anerkennung in diesem Besiz so siegreich zu fordern weiſs. Und eben weil die Philosophie hier ganz erscheint, nicht nur als innerer Zustand, sondern als ihrer Natur nach sich äuſsernd und mittheilend, so muſste auch der Trieb zum Bewuſstsein gebracht und dargestellt werden, welcher sie von innen herausdrängt, und welcher eben nichts anders ist, als die ächte und göttliche Liebe, die sich uber jede andere auf irgend einen Nuzen ausgehende eben so weit erhebt, als die Philosophie ihrer Natur nach jene untergeordneten Künste ubertrifft, die sich auch mit einer Lust oder einem Gewinn spielend begnugen. Denn so sehr auch die gelungene Befriedigung jenes Triebes das Werk der Kunst sein muſs und der anordnenden Besonnenheit, so erscheint doch der Trieb selbst als ein ursprungliches, immer reges in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen, seinen Gegenstand auſserhalb suchendes, also als Leidenschaft und göttliche Eingeistung. Hiedurch also lösen sich alle Aufgaben, und dieses bewährt sich als die wahre alles hervorbringende belebende und verknüpfende Einheit des Werkes.

Dieser Zweck nun in Verbindung mit der Art betrachtet wie er ausgeführt ist, sichert dem Phädros unwiderruflich die früheste Stelle unter allen Werken des Platon. Hierauf führt zunächst schon die Bemerkung, daſs in dieser Darstellung der Philosophie das Bewuſstsein des philosophischen Triebes und der Methode weit inniger und kräftiger ist als das des philosophischen Stoffes, welcher daher auch nur mythisch erscheint, einestheils gleichsam noch unreif zur dialektischen Darstellung, anderntheils gewiſsermaſsen zurükgedrükt durch den allzumächtigen Einfluſs von jener. Dieses nun war sehr natürlich der erste Zustand, in welchen ein würdiger nachſinnender und selbst schon von der Kunst ergriffener Schüler des Sokrates durch dessen Lehrweise müſste versezt werden. Denn dieses beides, Trieb und Methode, war in allen seinen Unterhaltungen das bleibende, sich immer selbst gleiche, wovon auch das Gemüth am meisten ergriffen wurde, die Ideen aber pflegte er nur einzeln im Einzelen ohne Wahl und absichtlichen Zusammenhang gelegentlich aufzuregen. Späterhin aber würde Platon, je deutlicher sich ihm die Gegenstände der Philosophie offenbarten, und jemehr er durch alle seine Hervorbringungen auch die Methode ausübte und zu Ehren brachte, um so weniger sie selbst auf die Art wie hier zum Kern einer Composition von solchem Umfange gemacht haben. Ueberdies bezieht sich die groſse fast vorlaute und prahlerische Freude an der Sache, welche schon an sich offenbar genug auf ein neu erworbenes Gut hindeutet, nur auf das Auffinden der ersten Grundsäze, und der Phaedrus beweiset weniger als irgend ein anderer Dialog eine groſse schon erworbene Fertigkeit in der Ausübung dieser Methode. Dagegen weiset er mannigfaltig auf die dem Philosophiren vorangegangenen dichterischen Versuche des Platon zurük. Denn wer ihn gebührend achtet, wird nicht glauben wollen, er habe nur in jugendlicher Gedankenlosigkeit gedichtet, sondern vielmehr, er habe es ernstlich genommen und schon früh alle Wirkungen, welche auf menschliche Seelen hervorgebracht werden, von Seiten der Kunst betrachtet. So muſste die Stärke, welche Sokrates im Ueberzeugen und Bewegen des Gemüthes besaſs, ihm bei aller Kunstlosigkeit dennoch als eine groſse noch nirgends übertroffene Kunstgewalt erscheinen, und ihn ganz mit Bewunderung und Liebe erfüllen. Diese nun äuſserte sich unter solchen Umständen und in einem solchen auf die Einheit beider von Natur gerichteten Gemüth sehr natürlich durch eine Beziehung der Philosophie auf die Kunst, welche zugleich die Erklärung und Vertheidigung enthielt für seinen Uebergang von dieser zu jener. Daſs er aber unmittelbar die Rhetorik, welche nicht seine Kunst gewesen war, zum Beispiel wählte, ist zunächst daraus zu begreifen, weil diese mehr als die Dichtkunst dem Ueberzeugen nachtrachtet, und weil er das, was Sokrates hierin durch die Wissenschaft der Dialektik leistete, mit nichts näherem vergleichen konnte, als mit dem, was Sophisten und Rhetoren durch leere Empirie leisten wollten.

Wem jedoch, um dem Werke seine Zeit zu bestimmen, solche Gründe, wie genau sie auch mit dem einzig wahren Mittelpunkt des Ganzen zusammenhängen, nicht hinreichend scheinen sollten, der merke lieber auf die unzähligen Beweise von der Jugendlichkeit des Werkes überhaupt. Zunächst nun liegen diese in der ganzen Art und Farbe desselben. Daſs es eine groſse Neigung zum epideiktischen hat, zur Schausteilung der Ueberlegenheit und Meisterschaft, indem nicht nur zuerst der vorgestellte Gegner mit leichter Mühe besiegt, und auch hernach jedesmal im folgenden das vorige überboten, sondern auch die Philosophie selbst, um ihr Glanz und Bewunderung zu verschaffen, am meisten um deswillen gelobt wird, weil sie das, was die Menschen am meisten loben und bewundern, so weit hinter sich läſst; dieses freilich liegt zum Theil im Inhalt; aber auf diese Art ist überall im Platon Inhalt und Ausführung eins durch das andere nothwendig, und durchaus jugendlich ist doch der Sinn, mit welchem jene Anlage benuzt und immer steigend bis zum Uebermuthe durchgeführt wird. Man sehe nur zuerst die zweite Rede, welche den Lysias vernichtet, dann die Gegenrede, welche noch kräftiger jene beiden zu Boden wirft, wie sich durch sie Platon den groſsen Triumph der Sophisten, entgegenstehende Behauptungen nach einander zu vertheidigen, auf eine glänzende Art aneignet, und hiebei noch theils das geflissentliche Groſsthun mit dem Ueberfluſs des Stoffs, indem alles unmittelbar widerlegende Einzele für die Rede selbst verschmäht, und nur als Vorläufer im Gespräch vorangeschikt wird, theils der apologetische Troz, der sich für den Sokrates nicht einmal den Namen Eros verbittet, und einen gelinderen dafür aufnimmt, sondern gar in ein Gebet um noch mehr Heil und Glük in der Liebe endiget. Hierauf die Erörterung, welche auch das schönste in dieser lezten Rede nur für Spiel erklärt, und sie wegwirft mit der ersten, als wäre sie nichts gewesen; die nekende Herausforderung des Lysias; die lustige alles zusammenfassende und fast durcheinanderwerfende Polemik gegen die früheren Rhetoren, welche auch das Gute in ihren Bemühungen, weil es nicht aus dem rechten Grunde hervorging, ohne Schonung verspottet, und zwar in einer Ausführlichkeit, deren er sie später schwerlich gewürdiget hätte, und welche selbst wieder mit der Belesenheit etwas Prunk treibt; endlich als Gipfel dieser Epideixis die ächt sokratische erhabene Verachtung alles Schreibens und alles rednerischen Redens. Auch in der äuſseren Form verräth sich dieser jugendliche Geist durch die bei jedem Ruhepunkt erneuerte Ueppigkeit der Beiwerke, durch eine gegen alle Vorwürfe des Gesuchten nicht zu beschüzende Lebhaftigkeit des Dialogs, endlich auch durch einen etwas unmäſsigen Gebrauch des Feierlichen, und hie und da selbst durch eine gewisse Unbeholfenheit in den Uebergängen, nicht in den Reden, wohl aber in der dialogischen Hälfte.

Hiemit stimmen ferner die historischen Andeutungen in dem Werke selbst genau überein, welche über die Zeit, in welcher das Gespräch, daſs ich so sage, spielt, keinen Zweifel übrig lassen. Zwar wäre es vergeblich, hieraus irgend einen Beweis führen zu wollen, und überhaupt bis auf wenige Fälle, wo die Unmöglichkeit der Abfassung vor irgend einem Zeitpunkt einleuchtet, würde es Thorheit sein, aus geschichtlichen Angaben einen Schluſs zu machen auf die Zeit, in welcher ein Werk des Platon geschrieben worden, wenn man zugeben müſste, was im Athenaeos behauptet wird, daſs Phaedros überall kein Zeitgenosse des Sokrates könne gewesen sein. Denn welcher Schriftsteller sich so etwas erlaubte, bei dem gäbe es nichts Unwahrscheinliches, und keine Unschiklichkeit wäre für ihn zu groſs. Nicht zwar als ob Platon zu einer genauen historischen Treue sollte verpflichtet werden, oder als ob sonst gar kein Verstoſs gegen die Ordnung der Zeiten bei ihm vorkäme. Vielmehr mag es ihm wohl begegnet sein in Gesprächen, welche in eine von der Abfassung ziemlich entfernte Zeit verlegt werden, im Einzelen aus der Voraussezung herauszugehen, es sei nun Irthum des Gedächtnisses und Vernachläſsigung oder wissentliche Aufopferung des historischen um einer bestimmten Wirkung willen. Ein anderes aber ist dieses, und ein anderes, wie es hier der Fall sein müſste, zwei Menschen als einzige handelnde Personen zusammenzuführen, welche, wie Jedermann wuſste, zu gleicher Zeit gar nicht vorhanden gewesen sind. Und was hätte wol den Platon hiezu bewegen sollen? Denn irgend eine Eigenthümlichkeit des Phaedros ist für das Gespräch von gar keinem Werthe, da es an einem gleichzeitigen Vertrauten und Bewunderer des Lysias unter den jungen Athenern nicht fehlen, und jeder, dem er hier die Rolle des Phaedros übertrug, auch die von diesem im Gastmahle gesprochene Rede halten konnte. Ja was für eine Ursach wäre gewesen, diesen nämlichen unmöglichen Unterredner auch im Protagoras auftreten zu lassen, wo er nur als stummer Zeuge den Haufen vergröſsert? Dieses also wollen wir auch nicht vom Athenaeos aufs Wort annehmen, ohne daſs er uns von seinen näheren Nachrichten über diesen Phaedros etwas mittheilt, und soll eine so unerwiesene Beschuldigung uns nicht hindern, das vorhandene Gespräch auch im übrigen so zu behandeln, als ob es möglich wäre aus historischen Verhältnissen desselben Schlüsse zu ziehen. Dieses vorausgesezt, so ist darin auf eine sehr bestimmte Art von zwei sehr bekannten Personen die Rede, vom Lysias nämlich und vom Isokrates. Lysias war Ol. 84, 1 in einem Alter von funfzehn Jahren nach Thurium gewandert, und kam, wie Dionysios erzählt, sieben und vierzig Jahr alt im ersten der Zwei und neunzigsten Olympiade zurük, von welcher Zeit sein groſser Ruhm als Redner erst anhebt. Lassen wir nun noch einige Jahre hingehn, die Phaedros als etwas zugestandenes von ihm sagen kann, daſs er unter allen Zeitgenossen am vortreflichsten schreibe, so kann dieses Gespräch nicht früher als in der Drei und neunzigsten Olympiade sollen gehalten worden sein. Gewiſs aber auch nicht später, denn Lysias durfte wohl nicht viel über Funfzig sein, um ohne Schande Liebessachen zu schreiben und auszustellen, so wie der Zwei und zwanzig Jahr jüngere Isokrates nicht viel über dreiſsig, um als ein junger Mann aufgeführt zu werden. Hiezu kommt noch die Erwähnung des Polemarchos als eines Lebenden, welcher nach dem Plutarchos und dem Verfaſser des Lebens der zehn Redner in der Anarchie umgekommen ist. Dieses alles deutet freilich unmittelbar nur auf die Zeit, wo der Dialog sich soll zugetragen haben, näher betrachtet aber ergiebt sich daraus weiter, daſs er auch nicht viel später kann geschrieben sein, in welchem Falle dann von selbst einleuchtet, daſs Platon, der damals noch nicht lange ein Schüler des Sokrates war, noch nichts in dieser Gattung konnte geschrieben haben, sondern der

Phaedros der erste Ausbruch seiner Begeisterung vom Sokrates war. Denn zuerst wird Jedem sein Gefühl sagen, die Art, wie Platon die Rede des Lysias einführt, könne ihre rechte Wirkung nur gethan haben, wenn dieser Aufsaz auch den Lesern des Phaedros noch etwas neues war, und sei im entgegengesezten Falle nicht nur etwas linkisch, sondern auch schwer zu glauben, wie Platon gerade auf diese sollte gekommen sein. Ja wenn man hinzunimmt, wie hart er den Lysias behandelt, so würde er den gröſsten Vorwurf der Ungerechtigkeit auf sich geladen haben, hätte er späterhin bei seinem Urtheile über ihn eine alte fast vergessene, und durch viele weit vollkommnere längst übertroffene Schrift zum Grunde gelegt. Ferner wozu die Erwähnung von des Polemarchos Uebergang zur Philosophie? Denn da er sobald nach demselben gestorben, so konnte an ihm für eine spätere Zeit schwerlich ein glänzendes Beispiel gegeben werden. Am meisten aber spricht für eine jenen Angaben gleichzeitige Abfassung die gegen das Ende des Gespräches vorkommende Weissagung über den Isokrates, welche unmöglich hintennach kann gemacht sein, daſs er nemlich alle bisherigen Rhetoren weit übertreffen, und sich zu einer höheren Gattung erheben würde. Denn erschöpft was dieser Redner in der Folge geleistet hat die Hoffnung des Platon, so war es mindestens lächerlich, dies aus einer weit früheren Zeit wahrsagen zu lassen: ist aber Isokrates hernach hinter jener Hoffnung zurückgeblieben, so hätte ja Platon wissend und absichtlich dem Sokrates eine falsche Weissagung entweder nacherzählt oder untergeschoben. Es scheint aber jene Weissagung sich auf einen Gedanken zu beziehen, der sich in diesem Gespräch bei mehreren Stellen fast aufdringt, daſs nemlich Platon gern auf den Grund der Dialektik eine athenische Schule der Redekunst weissagend hervorgerufen hätte, im Gegensaz jener verderbten und verderblichen sikelischen, zu welcher er wo möglich auch noch den Lysias herüberwinken wollte, der als in der Mitte zwischen beiden stehend betrachtet wird. Wenn man aus diesem Gesichtspunkt die Art ansieht, wie hier Anaxagoras, Perikles und Hippokrates angeführt werden, so dürfte diese Vermuthung wohl Beifall finden, und auch ein solcher Gedanke kann, was wenigstens das Vaterländische darin betrift, nur der Jugend des Platon beigelegt werden.

Gegen alle diese Gründe nun, die von so ganz verschiedenen Punkten aus alle an demselben Orte zusammentreffen, dürfte wohl dasjenige wenig Gewicht haben, was Tennemann für eine weit spätere Abfassung des Phaedros fast in dem lezten schriftstellerischen Zeitraum des Platon beibringt. Denn was die egyptische Erzählung betrifft, so ist zwar keine Veranlassung hier mit Ast eine sprichwörtliche Redensart zu vermuthen, dafür aber giebt uns Platon selbst einen ziemlich deutlichen Wink davon, daſs diese Erzählung von ihm selbst gedichtet worden, und um sie zu dichten, durfte er wohl nicht nothwendiger in jenem Lande gewesen sein, als er das im Charmides erwähnte Thrakische Blatt mit der darin gewikelten Philosophie wirklich von dorther geholt hat. Was aber den zweiten Grund anlangt, nemlich die Aehnlichkeit des in diesem Gespräch über die Wirkung des Schreibens gesagten mit dem, was darüber in dem siebenten der platonischen Briefe vorkommt: so scheint es, als habe jener Schriftsteller selbst die Aeuſserungen im Phaedros nicht auf denselben besonderen Fall deuten gewollt, der den Erörterungen jenes Briefes zum Grunde liegt, also nicht behauptet, der Phaedros sei erst nach dem Aufenthalte des Platon bei dem jüngeren Dionysios geschrieben. Sondern nur im Allgemeinen meint er, es müſsten auch hier solchen Aeuſserungen Unannehmlichkeiten, des Schreibens wegen, vorangegangen sein. Davon aber ist wohl keine Spur aufzufinden, und es sei mit jenem Briefe wie es wolle, so ist hier die Herabsezung des Schreibens im Vergleich mit der wahren lebendigen philosophischen Mittheilung vollkommen durch sich selbst zu verstehen, als Rechtfertigung des Sokrates über sein Nichtschreiben, und als Begeisterung von seiner Lehrart, welcher in Schriften ähnlich zu werden Platon damals noch verzweifelte, es aber hernach doch lernte, und nicht damit endigte, an eine so weitgehende Unmittheilbarkeit der Philosophie zu glauben, wenn gleich er, wie wir sehen, von Anfang an wohl wuſste, daſs sie historisch nicht könne erlernt werden. Vielleicht aber hat jener Schriftsteller hinter den angeführten Gründen eigentlich noch einen andern, nemlich den, daſs im Phädros so viel Platonisches vorkommt, da er nur solche Schriften für frühere halten will, welche sich dem Sokrates zunächst anschlieſsen, und denen das Eigenthümliche des Platon noch fehlt, ein so groſses Werk aber und von solchem Inhalt nur späteren Zeiten angemessen glaubt. Allein gewiſs wird jeder Sachkundige und Selbsterfahrene gestehen, daſs das wahre Philosophiren nicht mit irgend etwas Einzelem anhebe, sondern mit einer Ahndung wenigstens des Ganzen, und daſs so wie der persönliche Charakter des Menschen, so auch das Eigenthümliche seiner Denkart und Weltansicht schon im ersten Anfang seiner wahrhaft freien und selbstthätigen Aeuſserungen müſse zu finden sein. Warum also soll nicht auch die Mittheilung eben so anfangen? Oder wollte man glauben, auch Platon wäre eine Zeitlang ein bloſs leidentlich Lernender nicht nur gewesen, sondern habe auch als ein solcher geschrieben, so müſste man einen bestimmten Abschnitt zwischen diesen entgegengesezten Arten seiner Werke aufzeigen können, welches aber niemand wird vermögend sein. Denn die Keime seiner ganzen Philosophie fast sind im Phaedros freilich nicht zu läugnen, aber ihr unentwikelter Zustand ist auch so deutlich, und besonders verräth sich die Unvollkommenheit in jener indirecten Führung des Gespräches, welche die eigentliche Meisterschaft des Platon ausmacht, durch den geraden ungestörten Gang der lezten Hälfte so deutlich, daſs hoffentlich nach genauer Erwägung die Kenner über den Ort, welcher diesem Gespräch anzuweisen ist, übereinstimmen werden.

Unter den hier angeführten Gründen für diese Anordnung hat mit Recht bei der Wichtigkeit der Sache jene alte Ueberlieferung keinen Raum gefunden, welche den Phaedros als erstes Werk des Platon auszeichnete. Denn auf ein tüchtiges Zeugniſs führen Diogenes und Olympiodoros sie nicht zurük; vielmehr bringt das, was sie sagen, auf die Vermuthung, man habe dies schon vor Alters nur vorausgesezt, um manche diesem Gespräch gemachte Vorwürfe abzuwälzen, als ob nemlich die Sprache sich nicht in den Grenzen der reinen Prosa hielte, oder wohl gar die ganze Untersuchung nur dem Jünglinge zu verzeihen wäre. Was mit dem lezten gemeint ist, leuchtet ein, nämlich die erotische

Frage; in die erste Beschuldigung aber stimmt einer der vorzüglichsten Kunstkenner des Alterthums, Dionysios, auf eine eben nicht gelinde Art mit ein. Welche Bewandtniſs nun es damit habe, das wird auch am besten erhellen aus dem was uns nun noch obliegt, nämlich einige vorläufige Erläuterungen hinzuzufügen über die einzelen Theile des Werkes.

Den Eingang lobt Dionysios, und ohne an ler Beschaffenheit der Naturbeschreibung darin inigen Anstoſs zu nehmen, rechnet er ihn zu ler vertraulichen und nüchternen Schreibart, relche als das eigentliche Gebiet der sokratichen Schule, wie er meint, auch dem Platon orzüglich gelinge. Die erste Rede, welche haedros dem Sokrates vorliest, erkennt er offen- ar für eine Arbeit des berühmten Redners, oran auch wohl Niemand zweifeln wird, ob- leich ein engländischer Sprachgelehrter eine rafe darauf gesezt hat, wer es glauben würde. ären uns nur aus der Sammlung der erotischen ufsäze des Lysias mehrere übrig geblieben, so irden wir über die Verhältnisse der Kunst und s Charakters darin zu den anderen Reden des annes besser urtheilen können. Dieser hier er ist für sich nicht sehr zu loben. Denn die ntönigkeit in der Bildung der einzelnen Säze, wie in ihrer Verknüpfungsart, konnte kaum arg als sie ist mit übergetragen werden, und schwebende Ausdruk, der fast immer meh- e Deutungen zuläſst, ist ein Kreuz für den sleger. Sind nun die anderen diesem ähnlich vesen, so war das Ganze ein zwar nicht ge- akenlos angestellter, aber doch gänzlich miſs- gener Versuch zur Erweiterung der Rede- st. Die erste sokratische Rede ferner führt den Saz des Lysias genauer durchdacht und anschaulicher durch. Hier nun tadelt Dionysios schon die ihr vorangehende Anrufung der Musen, meinend, es käme plözlich wie Sturm und Ungewitter aus dem klaren Himmel die reine Prosa zerstörend ein geschmakloses Dichteln; und fügt hinzu, daſs dieses hochtönende Reden und Dithyramben wären, die viel Pracht der Worte, aber wenig Sinn enthielten, werde Platon bald selbst bekennen, wenn er dem Phaedros sagt, er solle sich über nichts wundern im Verfolg, denn was er jezt rede, wären schon beinahe Dithyramben. Was nun jene Anrufung der Musen betrift, so könnte man wohl die spielende Wortableitung darin vielleicht geziert finden, aber das Prosaische sollte ihr schwerlich Jemand abstreiten. Durch die Verwunderung hingegen über das Dithyrambische seiner Rede wollte Platon gewiſs kein Zeugniſs gegen sich selbst ablegen. Denn wer auf die Stelle Acht hat, wo dies vorkommt, der wird leicht finden, daſs es sich auf keine Art von dichterischer Begeisterung beziehe, sondern daſs Platon nur, und gewiſs nicht zu seinem Nachtheil, den Unterschied wollte bemerklich machen zwischen seinem Rhythmos und dem des Lysias. Bei dem lezteren nemlich sind alle Perioden gleichförmig gedreht, eine wie die andere in Gegensäze zerschnitten, und durch die ganze Rede geht eine und dieselbe höchst nüchterne Melodie. In der des Platon hingegen ist der Rhythmos in beständigem Steigen, so daſs er, wo von weitem ausgeholt wird, in kurzen Säzen mit raschem Gange beginnt, und wie die Rede vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, auch die Säze sich mehr entwikeln und gliedern, bis endlich der Redner, wo er an einem Hauptpunkt angekommen ist, in einer sich langsam im Kreise

herumwälzenden Periode über demselben
schwebt und gleichsam still steht. Dennoch
aber erscheinen diese Perioden, uns wenigstens,
ganz prosaisch gebaut, wie auch die Beiwörter
m Ganzen nur aus dem philosophischen nicht
us dem dichterischen Gebiete des Gegenstandes
genommen sind. So daſs, wiefern der Tadel
es Dionysios gegründet sein mag, ihn einzuse-
en, nur ein Vorrecht hellenischer Ohren sein
ürfte; uns aber scheint eigentlich nur die Fülle
es Ausdruks bis an die äuſsersten Grenzen der
ngebundenen Rede zu reichen, in welcher Hin-
cht Platon gewiſs auch epideiktisch sein wollte.
n der zweiten Rede des Sokrates endlich ist al-
rdings jener vielgepriesene Mythos das wich-
gste, um deswillen oft mit Unrecht alles Ue-
ige in diesem Gespräch ist hintangesezt wor-
en, ohne daſs man ihn selbst deshalb durchaus
chtig verstanden hätte. Denn wie viel zu ab-
ract und viel zu beschränkt hat man nicht
öſstentheils die Liebe genommen, und wie
eles ganz übersehen oder kindisch bedeutelt.
n wenigsten ist wohl dieses bemerkt worden,
ſs er der Grundmythos ist, aus welchem alle
gende, die in das Ganze der platonischen
ilosophie eingreifen, sich entwikeln, so daſs
länger je mehr von seinem Gehalt aus dem
thischen in das wissenschaftliche übergeht,
übrige aber immer anspruchsloser und le-
ndiger mythisch ausgebildet wird. Wie denn
ton hier recht ausdruklich das Vorrecht My-
n in seine Darstellungen einzuflechten in Be-
zu nehmen scheint. Welches alles hier nicht
entlich kann bewiesen werden, sondern sich
ch die Folge selbst bewähren muſs. Was
r seinen eigentlichen Inhalt anbelangt, so ist
Erläuterung des Bildlichen darin noch we-

nig bestimmtes beizubringen, und besonders die kosmographischen Vorstellungen, welche dabei zum Grunde liegen, um so schwerer zu enthüllen, da der Mythos sich ganz an der Grenze des Natürlichen und Uebernatürlichen aufhält. Nähere Aufschlüsse hierüber würden willkommener sein, als jene Entdekung, welche Heyne schon vorlängst mitgetheilt hat, daſs nemlich die Pferde in diesem Mythos aus dem Parmenides entlehnt wären, was man bei Nachlesung des bezogenen Fragmentes schwerlich finden wird. Denn die Einerleiheit eines Gleichnisses beruht nicht sowohl auf dem Bilde, als vielmehr auf dessen gleicher Anwendung auf den Gegenstand. Auch würde in der Behauptung mehr liegen als jener Gelehrte wahrscheinlich gewollt hat, nemlich daſs Platon seine Eintheilung der Seele dem Parmenides entlehnt habe. Bei der eingestandenen Unwissenheit über das Einzele läſst sich indeſs im Allgemeinen sagen, daſs vielerlei Vorstellungsarten in diesem Mythos durch einander gearbeitet zu sein scheinen, und daſs, da mehrere Ausdrüke aus den Mysterien herstammen, eine vollständigere Kenntniſs von diesen uns vielleicht am meisten aufklären würde. Deshalb möchte auch genauere Bekanntschaft mit den pythagorischen Philosophemen hier nicht als der wahre Schlüssel vorauszusezen sein, nicht einmal für die Götterlehre, noch weniger für die von der menschlichen Seele, da auch die platonische Lehre von der Wiedererinnerung schwerlich möchte aus dem Pythagoras zu erklären sein. Ueberdies ist das Meiste offenbar als Beiwerk behandelt, um die Pracht des Ganzen zu vermehren, und das streng Allegorische zusammenzuhalten. Weshalb auch man sich hüten muſs, mit der Ausle-

gun

gung zu sehr ins Einzele zu gehen, und sich lieber begnügen nur die philosophischen Andeutungen richtig aufzufassen, welche Platon selbst durch den Vortrag als solche bezeichnet. Als eine ziemlich unmittelbare, aber wenig beachtete Folge möchte die anzuführen sein, daſs jedem Menschen sein Charakter nicht erst im Laufe des Lebens entsteht, sondern ihm ursprünglich beiwohnt. Darin aber, daſs das Wirklichseiende nicht im Himmel, sondern im auſserhimmlischen Orte geschaut wird, möchte wohl das nicht liegen, was Tiedemann gesehen hat. Am schwierigsten möchte wohl zu deuten sein, was von dem verschiedenen Beruf der Menschen auf Erden, je nachdem sie mehr oder minder vom Ewigen durchdrungen sind, sehr ins Einzele gesagt wird. Wenn daher nicht hinter den beträchtlichen Verschiedenheiten der Leseart noch gröſsere Fehler verborgen liegen, so möchte vielleicht die ganze Stelle zu denen Verzierungen gehören, in denen man nicht zuviel suchen darf. Ueberhaupt aber kann man nicht genug aufmerksam darauf machen, wie sehr auch in dieser Rede alles rhetorisch gemeint und gewendet ist, so daſs gerade hier, wo man so oft die ungezähmte Fantasie gefunden hat, wie sie gleichsam als das wildere Roſs der platonischen Kunst das weisere mit sich fortreiſst, Platon vielmehr in aller Besonnenheit des Künstlers erscheint. Und sollte auch diese Dichtung ihn im Einzelen nahe an ein fremdes Gebiet geführt haben, wie Dionysios eine Stelle sogar mit einer Pindarischen zusammenstellt, so ist doch im Ganzen die Behandlung durchaus prosaisch. Denn ein Bild, wie hier geschieht, erst mit wenigen Strichen im Umriſs zu entwerfen, und dann nach Erforderniſs stükweise weiter auszuführen, dürfte in einem Gedicht nicht geduldet werden.

Ueber den zweiten Theil ist nach allem schon gesagten im Allgemeinen nichts mehr zu erinnern, als daſs er, wenn auch nicht vollkommen benuzt, dennoch der Ursprung jener besseren Rhetorik geworden ist, die vom Aristoteles, der diesem Werke viel verdankt, ihren Anfang nimmt. Einzeles werden die Anmerkungen erläutern, und so werde der Leser auch nicht länger in dem Vorhofe des schönen und geistvollen Werkes aufgehalten.

PHÄDROS.

SOKRATES. PHÄDROS.

Sok. O lieber Phädros, woher und wohin? 227

Ph. Vom Lysias, dem Sohne des Kephalos, und ich gehe lustwandeln hinaus vor die Stadt. Denn ich habe dort lange Zeit sizend zugebracht von frühe an, und unserm Freunde Akumenos folgend pflege ich drauſsen auf den Wegen umherzugehen; dieses nämlich, sagt er, ermüde nicht so wie das in den Laufbahnen.

Sok. Und sehr gut ist dieser Rath. Also Lysias war, wie es scheint, in der Stadt.

Ph. Ja, bei dem Epikrates, hier ohnweit des Olympeion in der Morychia.

Sok. Was habt ihr denn dort getrieben? Oder versteht es sich, daſs euch Lysias mit einer Rede bewirthet hat?

Ph. Du sollst es erfahren, wenn du Muſse hast mit zu gehn und zu hören.

Sok. Wie denn? Glaubst du nicht, daſs es, nach dem Pindaros, auch dringendem Geschäft voran mir gehn soll, deine und des Lysias Unterhaltung anzuhören?

Ph. So gehe denn vorwärts.

Sok. Und du rede.

Ph. Gewiſs Sokrates, recht für dich geeignet ist, was du hören wirst. Denn die Rede, welche uns unterhielt, war, ich weiſs nicht recht wie, eine Liebesrede. Nämlich Lysias hat sie geschrieben, als ob ein schöner Knabe gewonnen werden sollte, jedoch nicht von einem Liebhaber. Und dies ist eben die Feinheit darin, denn sie behauptet, er müsse eher einem nicht Liebenden günstig sein als einem Liebenden.

Sok. O trefflicher Mann! hätte er doch geschrieben eher einem Armen als Reichen, einem Alten als Jungen, und was sonst mir wäre zu gut gekommen, und den meisten von uns. Wahrlich das wären artige und gemeinnützige Reden. Ich meines Theils bin nun so begierig geworden zu hören, daſs wenn du auch bis Megara lustwandeln gingst, und wie Herodikos hart an der Mauer wieder umkehrtest, würde ich doch nicht zurükbleiben.

228 Ph. Wie meinst du, bester Sokrates? Glaubst du, was Lysias in langer Zeit nach Muſse ausgearbeitet hat, der gröſste Meister unter Allen jezt im Schreiben, das sollte ich Ungelehrter, wie es seiner würdig wäre, so aus dem Gedächtniſs wiederholen können? Daran fehlt viel. Wiewohl viel Geld mir nicht so lieb sein sollte als dieses.

Sok. O Phädros, wenn ich den Phädros nicht kennte, müſste ich auch mich selbst vergessen haben. Aber keines von beiden soll geschehen. Sondern wohl weiſs ich, hörte jener eine Rede des Lysias, so hat er sie nicht nur einmal angehört, sondern den Lysias immer wieder aufs neue oftmals reden lassen, der auch willig gehorchte. Ihm aber ist auch das nicht genug gewesen, sondern zulezt hat er das Buch genommen, und selbst, was er am liebsten mochte, nachgesehen. Und darüber von frühe an sizend ist er endlich ermüdet und lustwandeln gegangen, jedoch beim Hunde! wie ich wenigstens glaube, schon vollkommen wissend die Rede, wenn sie nicht allzulang war. Und zur Stadt hinaus ging er, um sie noch einzulernen. Als er dann einem begegnete, der krank ist an der Sucht Reden anzuhören, freute er sich schon, da er ihn kommen sah, daſs er einen Genossen haben würde an seiner Entzükung, und hieſs ihn mitgehn. Wie nun dieser Liebhaber der Reden ihn bat, herzusagen, machte er den Spröden, als hätte er nicht Lust; am Ende aber würde er, sogar wenn Niemand zuhören wollte, mit Gewalt die Rede halten. Du also Phädros bitte ihn, was er doch bald auf alle Weise thun würde, mir lieber jezt gleich zu thun.

Ph. Warlich für mich wird bei weitem das beste sein, dir so wie ich eben kann, die Rede zu geben. Denn du, glaube ich, wirst keinesweges ablassen, bis ich irgendwie rede.

Sok. Ganz recht glaubst du das von mir.

Ph. So demnach will ich es machen. Denn in der That Sokrates, die Worte habe ich unmöglich behalten, den Inhalt aber wohl von Allem, worin er den Unterschied zwischen des Liebenden Sache und des Nichtliebenden auseinandergesezt, will ich dir kürzlich nach der Ordnung vom ersten anhebend wiederholen.

Sok. Nachdem du jedoch wirst gezeigt haben, lieber Mensch, was du da hast in der linken Hand unter dem Mantel. Denn ich vermuthe, du hast die Rede selbst, und wenn das ist, so denke so von mir, daſs ich dich zwar gar sehr liebe, wenn aber Lysias selbst da ist, mich dir herzugeben, damit du dich an mir einlernst, keineswegesgesonnen bin. Komm also und zeige.

Ph. Ruhig nur! Die Hofnung hast du mir vereitelt, wie ich mich an dir zu üben gedachte. Aber wo willst du nun, daſs wir uns sezen, um zu lesen?

229 Sok. Hier laſs uns ablenkend an den Ilissos hinuntergehn, und dann, wo es uns gefallen wird, uns einsam niedersezen.

Ph. Zur rechten Zeit, wie es scheint, bin ich unbeschuhet: denn du freilich bist es immer. So ist es am bequemsten im Bächlein selbst zu gehn; auch ist die Füſse zu nezen nicht unangenehm in dieser Jahreszeit um izige Stunden.

Sok. So gehe voran, und sieh dich um, wo wir uns wohl sezen können.

Ph. Siehst du jene höchste Platane dort?

Sok. Wie sollte ich nicht?

Ph. Dort ist Schatten, und mäſsige Luft, auch Rasen, drauf zu sizen, oder wenn wir wollen uns niederzulegen.

Sok. Gehe also.

Ph. Sage mir, Sokrates, soll nicht hier irgendwo am Ilissos Boreas die Oreithyia geraubt haben?

Sok. So soll er.

Ph. Etwa eben hier? Angenehm wenigstens, rein und durchsichtig ist hier das Bächlein, recht gemacht für Mädchen, daran zu spielen.

Sok. Nein, sondern unterhalb etwa um zwei oder drei Stadien, wo man durchgeht nach dem Tempel der Artemis. Auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

Ph. Ich wuſste es nicht recht. Aber sage, um Zeus willen, Sokrates, glaubst auch du, daſs dieses Geschichtchen wahr ist?

Sok. Wenn ich es nun nicht glaubte, wie.

die Klugen, so wäre ich noch nicht ungereimt. Ich würde dann klügeln und sagen, der Wind Boreas habe sie, als sie mit der Pharmakeia spielte, von den Felsen dort in der Nähe herabgeworfen, und dieser Todesart wegen habe man gesagt, sie sei durch den Gott Boreas geraubt worden, oder auch vom Areopagos, denn auch so wird es erzählt, daſs sie von da geraubt worden. Ich aber, o Phaedros, finde dergleichen übrigens ganz artig, nur daſs ein gar kunstreicher und mühsamer Mann dazu gehört, und der eben nicht zu beneiden ist. Nicht etwa wegen sonst einer Ursach, sondern weil er dann nothwendig auch die Kentauren ins Gerade bringen muſs, und hernach die Chimära, und dann strömt ihm herzu ein ganzes Volk von dergleichen Gorgonen und Pegasen, und andern unendlich vielen sowol als unbegreiflichen Naturen, welche einzeln mit wahrlich unzierlicher Kunst auf etwas Wahrscheinliches zu bringen der Ungläubige viel Zeit brauchen wird. Ich aber habe zu dergleichen ganz und gar keine, und die Ursach hievon, mein Lieber, ist diese, ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich 230 also kommt es mir vor, so lange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher also lasse ich das alles gut sein; und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungethümer als Typhon, oder ein milderes einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edeln Theiles von Natur erfreut. — Doch, Freund, nicht zu vergessen, war dies nicht der Baum, zu dem du uns führen wolltest?

Ph. Ja eben dieser.

Sok. Bei der Here! dies ist ein schöne
Aufenthalt. Denn die Platane selbst ist prächti
belaubt und hoch, und des Gesträuches Höh
und Umschattung gar schön, und so steht es i
voller Blüte, daſs es den Ort mit Wohlgeruc
ganz erfüllt. Und unter der Platane flieſst di
lieblichste Quelle des kühlsten Wassers, wen
man seinen Füſsen trauen darf. Auch schein
hier nach den Statuen und Figuren ein Heilig
thum einiger Nymphen und des Acheloos z
sein. Und wenn du das suchst, auch die Lu
weht hier willkommen und süſs, und säuse
sommerlich in das Chor der Cicaden. Unter al
len am herrlichsten aber ist das Gras am sanfte
Abhang in solcher Fülle, daſs man hingestrek
das Haupt gemächlich kann ruhen lassen. Kur
du hast vortreflich den Führer gemacht, lieb
Phaedros.

Ph. Du aber, wunderbarer Mann, zeige
dich ganz seltsam. Denn in der That, wie d
auch sagst, einem Fremden gleichst du, de
sich umherführen läſst, und nicht einem Ei
heimischen. So wenig wanderst du aus d
Stadt über die Grenze, noch auch selbst zu
Thore scheinst du mir herauszugehen.

Sok. Dies verzeihe mir schon, o Beste
Jch bin eben lernbegierig, und Felder und Bäum
wollen mich nichts lehren, wohl aber die Me
schen in der Stadt. Du indeſs, dünkt mich, ha
um mich herauszuloken das rechte Mittel gefu
den. Denn wie sie mittelst vorgehaltenen Laub
oder Körner hungriges Vieh führen, so könnte
du gewiſs, wenn du mir die Rolle mit der Re
vorzeigtest, mich durch ganz Attika herumfü
ren, und wohin du sonst wolltest. Nun w
aber an Ort und Stelle angekommen sind, wer

ich mich wahrscheinlich hier niederlegen. Du aber, in welcher Stellung du am besten lesen zu konnen glaubst, die wähle und lies.

Ph. So hore denn.

Von dem was mich anbetrift bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daſs dieses zu Stande komme, hast du gehort. Ich fordere aber nur, nicht etwa deshalb zu verfehlen was ich bitte, weil ich mich erkläre, nicht dein Liebhaber zu sein. Da eben jene zu gereuen pflegt, was sie Gutes 23
erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist; für Andere aber giebt es keine Zeit, in der ihnen anderes Sinnes zu werden geziemte. Denn nicht nothgedrungen, sondern freiwillig, wie Jeder am besten uber das seinige sich berathen kann, erweisen sie nach ihrem Vermogen Gutes. Ferner erwägen die Liebenden, was sie schlecht verwaltet haben von dem ihrigen der Liebe wegen, und was Gutes erwiesen, und wenn sie dann die gehabte Beschwerde hinzurechnen, glauben sie schon längst den gebührenden Dank ihren Geliebten entrichtet zu haben. Die aber in keiner Leidenschaft begriffenen können auch weder die Vernachlässigung ihrer Angelegenheiten um jener willen zum Vorwande nehmen, noch die überstandenen Beschwerden in Rechnung bringen, noch aus der Zwietracht mit ihren Angehörigen einen Vorwurf machen, so, daſs so vieler Uebel uberhoben, sie nicht anders können, als frohmuthig alles thun, wodurch sie glauben ihnen gefallig zu werden. Ferner wenn um deswillen die Liebhaber den Vorzug verdienen sollen, weil sie behaupten ihren Geliebten uber alles ergeben zu sein, und immer bereit sind, sollten sie auch durch Wort und That sich Andern verhaſst machen, ihnen gefallig zu wer-

den: so ist leicht einzusehen, wiefern sie wahr reden, da sie eben so den, für welchen sie späterhin Leidenschaft haben werden, höher achten müssen als die vorigen, und offenbar, wenn es jener wünscht, auch dem früher Geliebten Uebles zufügen werden. Indessen, wie sollte es wohl billig sein, so groſses dem einem solchen Unfall unterworfenen einzuräumen, welchem kein der Sache kundiger abzuhelfen unternehmen würde. Dann auch selbst bekennen sie, daſs sie mehr krank sind, als bei voller Besinnung, und daſs sie zwar wissen, wie schlecht sie bei Verstande sind, aber nicht vermögen, sich selbst zu überwinden. Wie also könnten sie wohl, wenn sie wieder gut bei Verstande sind, dasjenige für wohl gethan halten, was sie in einem solchen Gemüthszustande beschlossen hatten? Ueberdies wenn du aus den Liebhabern dir den besten wähltest, hättest du immer nur unter Wenigen die Wahl; wenn aber auch aus den Uebrigen den dir angemessensten, dann unter Vielen. So daſs weit mehr Hoffnung ist unter den Vielen wirklich den zu finden, der deine Freundschaft verdient. Fürchtest du aber etwa die herrschende Meinung, und daſs dir, wenn es bekannt wird, Schande daraus entstehen könnte: so ist freilich wahrscheinlich, daſs Liebhaber, welche von den Uebrigen eben so glauben beneidet zu werden, wie sie es unter 232 einander thun, einen Reiz haben werden, Jemanden zu erzählen und selbstgefällig sich gegen Jedermann zu rühmen, daſs sie nicht vergeblich sich angestrengt; eben so aber, daſs die nicht leidenschaftlichen, da sie über sich selbst Gewalt haben, das Bessere dem Ruhme bei den Menschen vorziehen werden. Ferner ist wohl unvermeidlich, daſs sehr Viele erfahren und sehen müssen, wie Liebhaber ihren Geliebten nachgehen, da sie ein eignes Geschäft daraus machen, so daſs, wo sie sie nur im Gesprach mit einander sehen, sie auch glauben die Befriedigung der Begierde wäre schon vorangegangen oder werde so eben erfolgen, nicht leidenschaftlichen aber habe Niemand auch nur den Gedanken ihres Umgangs wegen etwas vorzuwerfen, indem jeder es natürlich findet, daſs man sich mit Andern unterrede, es geschehe nun aus Zuneigung oder irgend eines Vergnügens wegen. Ja wenn etwa dich Furcht anwandeln sollte, indem du bedenkst, wie schwer es halte, daſs eine Freundschaft beständig bleibe, und wie in andern Fallen zwar, wo Uneinigkeit entsteht, beide gemeinschaftlich den Schaden erleiden, hier aber, wenn du das Hochste gewährt hättest, dir allein groſser Nachtheil entstehen könne; so hast du billig auch darin weit mehr die Leidenschaftlichen zu fürchten. Denn vieles ist was sie betrübt, und von allem glauben sie, daſs es ihnen zum Nachtheil geschehe. Daher sie auch vom Umgange mit Andern den Geliebten zurükhalten, aus Furcht, daſs Vermögende sie an Reichthum übertreffen, Gebildete aber ihnen an Einsicht überlegen sind, und was sonst Jemand Gutes besizt, dessen Wirkung suchen sie abzuwehren. Ueberreden sie dich nun, solchen verhaſst zu werden, so entblöſsen sie dich von Freunden; wenn du aber, dein Bestes erwägend, verständiger als jene urtheilst, so kommst du in Zwistigkeit mit ihnen. Die aber nicht als Liebhaber erlangt, sondern durch ihre Tugend sich erworben haben was sie wünschten, werden nicht deine Gesellschafter eifersüchtig beneiden, sondern eher die es nicht sein wollen hassen, in der Meinung, daſs du

von diesen geringschäzig übersehen werdest, von Jenen aber Nuzen haben könnest; so daſs weit mehr Hoffnung ist, es werde Freundschaft aus dieser Verbindung entstehen, als Feindschaft. Auch haben ja unter den Leidenschaftlichen viele weit eher das Verlangen nach dem körperlichen Genuſs, als sie die Gemüthsart kennen gelernt und die übrigen Eigenschaften in Erfahrung gebracht haben, so daſs ungewiſs ist, ob sie auch dann noch werden Freunde sein wollen, wenn ihre Begierde gestillt ist; dagegen keinesweges zu vermuthen ist, daſs den
233 nicht leidenschaftlichen, welche dieses, erst nachdem sie schon lange Freunde waren, gethan, eben das, was ihnen Genuſs gewährte, die Freundschaft verringern sollte, sondern es wird vielmehr dieses ein Zeichen bleiben dessen, was in Zukunft geschehen wird. Ja es steht dir auch bevor, mehr im Guten zuzunehmen, wenn du mir, als wenn du einem Liebhaber Gehör giebst. Denn jene loben auch gegen das Bessere alles, was du redest und thust, einiges aus Furcht sich unangenehm zu machen, anderes, weil die Begierde sie hindert, es richtiger einzusehen. Denn in dergleichen zeigt sich die Gewalt der Liebe: die Unglüklichen bewegt sie, auch das, was Andern gar keine Unlust verursacht, für quälend zu halten, die Glüklichen aber nöthiget sie, auch an dem, was keiner Lust werth ist, ihr Lob zu verschwenden. So daſs man Geliebte weit mehr bedauern als sie beneiden sollte. Wenn du aber mir Gehör giebst, so werde ich zuerst nicht nur des augenbliklichen Vergnügens pflegend mit dir umgehen, sondern des künftig zu erwartenden Nuzens, nicht von der Leidenschaft besiegt, sondern mich selbst besiegend, noch auch über Kleinigkeiten hefti-

gen Zwiespalt erregend, sondern erst über wichtige Dinge langsam gelinden Unwillen Raum gebend, das Unvorsäzliche verzeihend, das Vorsäzliche abzurathen bestrebt. Denn dies sind die Kennzeichen einer für lange Dauer geeigneten Freundschaft. Wofern dir aber dieses einfällt, daß unmöglich eine Freundschaft stark sein könne, wenn nicht einer leidenschaftlich liebt: so mußt du bedenken, daß wir dann auch weder unsern Kindern sehr anhänglich sein könnten, noch unsern Eltern, noch auch treue Freunde haben, die es nicht aus einer solchen Begierde geworden sind, sondern aus irgend einem andern Antriebe. Ferner wenn man den bedürftigsten am meisten gefällig sein soll: so müßte man dann auch in andern Dingen nicht den Vortreflichsten sondern den Hülflosesten Gutes erweisen. Denn von den größten Uebeln befreit, werden diese auch den meisten Dank wissen. Ja auch zu seinen besonderen Festen müßte dann Jeder nicht die Freunde einladen, sondern die Allmosen suchenden und die der Sättigung bedürfen. Denn diese werden dem Geber anhänglich sein, und ihm aufwarten zu Hause und draußen, und am meisten erfreut sein, und nicht die wenigste Erkenntlichkeit empfinden, und ihm vieles Gute anwünschen. Vielleicht aber ist es rathsam, nicht den sehr bedürftigen sich gefällig zu erzeigen, sondern denen, welche am meisten ihre Erkenntlichkeit beweisen können, nicht also den Leidenschaftlichen allein, sondern denen, welche der Sache 234
würdig sind, noch allen, die wohl deiner Jugend genießen möchten, sondern welche auch dem älter gewordenen, was sie Gutes besizen, mittheilen werden; nicht denen, die ihres Wunsches gewährt, gegen die Uebrigen prahlen, son-

dern denen, die verschämt gegen Jedermann schweigen werden; nicht denen, welche nur kurze Zeit sich um dich beeifern, sondern denen, welche das ganze Leben hindurch auf gleiche Weise deine Freunde sein werden; noch auch denen, welche nach gestillter Lust nur Vorwand zur Zwietracht suchen, sondern welche, nachdem sie deine Jugend genossen, dann auch ihre Tugend an dir beweisen werden. Du also gedenke des Gesagten, und erwäge auch noch dieses, daſs Liebhaber von ihren Freunden getadelt werden, als wäre es ein böses Bestreben, daſs aber den nicht leidenschaftlichen noch nie einer von den Angehörigen getadelt hat, als berathe er sich deshalb schlechter. Vielleicht aber möchtest du mich fragen, ob ich dir anmuthe, Allen, welche dich nicht leidenschaftlich lieben, gefällig zu sein; ich aber denke, auch ein Liebender wird dich nicht heiſsen gegen alle Liebenden diese Gesinnung zu haben. Denn weder würde es den Empfangenden zu gleicher Dankbarkeit verpflichten, noch wäre es dir, da du Andern verborgen bleiben willst, eben so leicht möglich. Es soll aber daraus gar kein Schaden, sondern Vortheil für beide entstehen. Ich nun halte das Gesagte für hinreichend, wenn aber du noch etwas als übergangen vermissest, so frage.

Nun, Sokrates, was dünkt dich von der Rede? Nicht daſs sie wunderschön sowohl im Uebrigen als auch besonders im Ausdruk gearbeitet ist?

Sok. Ganz göttlich allerdings, Freund, so daſs ich auſser mir bin. Und dieses hast du mir angethan, o Phaedros, indem ich auf dich sah, und du mir schienst vor Freude zu glänzen über die Rede während des Lesens. Denn in dem

Gedanken, daſs du mehr verstehest als ich von diesen Dingen, folgte ich dir, und so nachfolgend bin ich immer entzükt gewesen mit dir, herrlichen Seele.

Ph. Wohl! auf diese Art also denkst du zu scherzen?

Sok. Denkst du, ich scherze und meine es nicht ganz ernsthaft?

Ph. Keinesweges, o Sokrates. Aber in Wahrheit sage mir beim Zeus der Freundschaft, glaubst du, daſs irgend ein anderer Hellene etwas anderes gröſseres als dieses und mehreres sagen könnte über dieselbe Sache?

Sok. Wie denn? Auch hierüber soll von nir und dir die Rede gelobt werden, daſs der Verfasser das Richtige gesagt habe, und nicht larüber nur, weil er alle Worte so rund und genau mit fester Hand abgedreht hat? Wenn es ein soll, muſs ich es zugeben, dir zu gefallen. Denn mir ist es entgangen wegen meiner Unfähigkeit, weil ich nämlich nur auf das Rednerische darin Achtung gab, und dieses dachte ich vürde Lysias selbst nicht für hinreichend halen. Ja er schien mir gar, wenn du es nicht etva anders meinst, Phaedros, zwei oder dreimal lasselbe zu sagen, als wäre es ihm eben nicht gar eicht vieles zu reden über dieselbe Sache, indem ihm vielleicht auch gar nichts gelegen war ieran. Und daher ist er mir vorgekommen wie in junger Mensch, der seine Freude daran hat, u zeigen, daſs er im Stande ist, indem er dieelbe Sache jezt so, dann anders ausdrükt, beidenal vortreflich zu reden. 235

Ph. Nichts ist dies gesagt, Sokrates. Denn ben dies findet sich ganz vorzüglich in der Ree. Denn was schikliches zu sagen in der Sache g, davon hat sie nichts übergangen, so daſs etwas anderes gröſseres und besseres, als das von ihm angeführte, Niemand jemals sagen kann.

Sok. Dieses werde ich dir nicht mehr im Stande sein zu glauben. Denn weise Männer und Frauen aus alter Zeit, die eben hierüber geredet und geschrieben haben, werden mich der Unwahrheit zeihen, wenn ich dir dieses aus Gefälligkeit einräume.

Ph. Wer sind diese? und wo hast du besseres als dies gehört?

Sok. Jezt gleich zwar kann ich es so nicht sagen; offenbar aber habe ich dergleichen von irgend jemand gehört, entweder von der schönen Sappho oder von dem weisen Anakreon, oder auch von Schriftstellern in ungebundener Rede. Woher ich dieses schlieſse? Voll ja, du Theurer, tragend die Brust fühle ich, daſs ich ganz andere Dinge als jener zu sagen hätte, und nicht schlechtere. Daſs ich nun aus mir selbst nichts davon ersonnen habe, weiſs ich gewiſs, da ich meines Unverstandes mir bewuſst bin. Also denke ich bleibt nur übrig, daſs ich aus fremden Strömen durch das Gehör angefüllt worden bin, wie ein Gefäſs; aus Träumerei aber habe ich auch das schon wieder vergessen, wie und von wem ich es gehört.

Ph. Wohl, du prächtiger Mann, dies war vortreflich gesprochen. Du also sollst mir, von wem und wie du es gehört, gar nicht sagen, auch nicht wenn ich es verlange. Nur eben das was du sagst, thue mir. Versprich du mir, desselbigen, was in meinem Buche steht, dich enthaltend anderes besseres und nicht weniger zu sagen. Dagegen verspreche ich Dir, wie die Neun Archonten eine goldne Statue von gleichem Maaſs nach Delphi zu verehren, nicht von mir allein, sondern auch deine.

Sok. Ein gar lieber und wirklich goldner Mensch bist du mir, Phaedros, wenn du meinst, ich behaupte, daſs Lysias die Sache ganz und gar verfehlt habe, und daſs es möglich sei lauter andere Dinge als er zu sagen. Dieses aber, denke ich, kann auch dem schlechtesten Schriftsteller nicht begegnen. Gleich hier, wovon die Rede ist, was glaubst du, wenn einer beweisen wollte, man müsse dem Nichtverliebten eher gefällig sein als dem Verliebten, überginge aber die Verständigkeit des Einen zu loben und die Unverständigkeit des Andern zu tadeln, welches ganz nothwendig ist, würde er dann irgend etwas anderes zu sagen im Stande sein? Sondern dergleichen, glaube ich, ist jedem Redenden zu lassen und zuzugestehen; und in dergleichen auch nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung zu loben, an dem nicht nothwendigen und schwerer zu findenden aber auſser der Anordnung auch die Erfindung.

Ph. Ich räume ein, was du sagst, denn du dünkst mich ganz billig gesprochen zu haben. Daher will ich mich auch so beweisen. Daſs der Liebende mehr als der nicht leidenschaftliche krank sei, davon will ich dir verstatten auszugehen, und wenn du mir im übrigen mehr andere und bessere Sachen vorträgst, als Lysias, sollst du immer noch neben der Kypseliden Weihgeschenk aus gehämmerter Arbeit in Olympia stehen.

Sok. Du nimmst es ganz ernsthaft, Phaedros, daſs ich deinen Liebling angegriffen, um dich aufzuziehen nämlich, und meinst wohl, ich werde wirklich versuchen, über seine Kunst hinaus etwas anderes schöneres zu sagen.

Ph. Was dies nun betrift, Freund, so giebst du mir jezt dieselbe Bloſse. Reden also muſst du jezt auch auf jeden Fall, so wie du eben kannst. Damit wir aber nicht den ganzen lästigen Spaſs der Komödie durchzumachen nöthig haben, und Einer dem Andern dasselbe zurükzugeben: so sieh dich vor, und nöthige mich nicht erst dir Jenes zu sagen: Wenn ich, o Sokrates, den Sokrates nicht kennte, muſste ich auch mich selbst vergessen haben, und daſs er wohl Lust hatte zu reden, doch aber den Spröden machte; sondern überlege, daſs wir von hinnen nicht gehen, ehe du das gesagt hast, was du behauptetest in der Brust zu tragen. Wir sind hier allein ganz einsam, und ich bin der stärkere und jüngere. Aus dem allen nun vernimm was ich meine, und wolle doch ja nicht gezwungen lieber als freiwillig reden.

Sok. Aber du launiger Phädros, lächerlich werde ich mich machen, wenn nach einem trefflichen Künstler ich Ungelehrter unvorbereitet rede über dieselbe Sache.

Ph. Weiſst du wie es steht? Höre auf dich gegen mich zu zieren; sonst weiſs ich etwas, was ich nur sagen darf, um dich gleich zum Reden zu zwingen.

Sok. So sage es also ja nicht.

Ph. Mit nichten, sondern ich sage es allerdings, und die Rede soll mir ein Schwur sein. Ich schwöre dir also, ja bei welchem Gotte doch? oder willst du bei dieser Platane? daſs wahrlich, wenn du mir nicht die Rede hältst, hier Angesichts ihrer selbst ich dir nie keine andere Rede von Niemand weder zeigen noch verrathen werde.

Sok. Weh! Du Böser! Wie gut hast du verstanden, einen redeliebenden Mann zu zwingen, daſs er thue, was du nur begehrst.

Ph. Was hast du also, daſs du dich noch sträubst?

Sok. O gar nichts mehr, seit du dieses geschworen hast. Denn wie könnte ich mich wohl einer solchen Lokspeise enthalten?

Ph. Rede also. 237

Sok. Weiſst du wohl, wie ich es machen will?

Ph. Womit denn?

Sok. Verhüllt will ich sprechen, damit ich aufs schnellste die Rede durchjage, und nicht etwa, wenn ich dich ansehe, aus Scham in Verwirrung gerathe.

Ph. Rede nur, und übrigens halte es wie du willst.

Sok. Wohlan denn, o Musen! ihr heiſset nun wegen der Art des Gesanges die hochgekehlten, oder es sei, daſs ihr nach dem langhalsigen Geschlecht der tonreichen Schwäne diesen Namen führt. Verleihet mir Beistand hier zu der Rede, welche dieser Treffliche mich nöthiget zu sprechen, damit nur sein Freund, der ihm schon immer kunstreich zu sein schien, ihm nun noch mehr so erscheine.

Es war also ein Knabe oder vielmehr ein halberwachsener Jüngling, der hatte der Liebhaber sehr viele. Unter diesen war einer sehr listig, welcher den Knaben, gegen den er nicht minder als Einer, Leidenschaft hegte, dennoch überredet hatte, er hege keine; und einst als er ihn mit Bitten bedrängte, ihn auch eben dieses überredete, daſs er den Nichtliebenden vor dem Liebenden begünstigen müsse. Er redete aber also.

In allen Dingen, mein Kind, giebt es nur einen Anfang für die, welche mit Erfolg wollen Berathschlagungen anstellen: sie müssen dasje-

jenige kennen, worüber sie Rath pflegen, oder unvermeidlich ihres Endzweckes gänzlich verfehlen. Die Meisten nun merken nicht, daſs sie das Wesen der Dinge nicht kennen. Als kennten sie es also, verständigen sie sich nicht darüber im Anfange der Untersuchung, und im Fortgange begegnet dann was ihnen gebührt, daſs sie weder mit sich selbst noch unter einander einig sind. Mich also und dich möge nicht treffen, was wir Andern vorwerfen, sondern da dir und mir die Frage vorliegt, ob mit dem welcher leidenschaftlich liebt oder nicht, besser sei Freundschaft zu stiften: so laſs uns über die Liebe, was sie ist und welche Kraft ihr zukommt, eine Erklärung einstimmig festsezend, in Hinsicht und Beziehung auf diese dann die Untersuchung anstellen, ob sie Vortheile oder Schaden hervorbringt. Daſs nun diese Liebe eine Begierde ist, gestehet Jeder; wiederum aber wissen wir, daſs auch nicht so Liebende ebenfalls der Schönen begehren. Woran also wollen wir den so Liebenden und den andern unterscheiden? Wir müssen demnach bemerken, daſs es in einem Jeden von uns zwei herrschende und führende Triebe giebt, welchen wir folgen, wie sie eben führen, eine eingebohrne Begierde nach dem Angenehmen und eine erworbene Gesinnung, welche nach dem Besten strebt. Diese beiden nun sind in uns bald übereinstimmend, zuweilen auch wieder veruneiniget, da denn jezt diese, dann wieder die andere siegt. Wenn nun die Gesinnung uns
238 zum Besseren durch Vernunft führet und regieret, so heiſst diese Regierung Besonnenheit; wenn aber die Begierde vernunftlos hinziehet zur Lust, und in uns herrscht, wird diese Herrschaft Wildheit genannt. Die Wildheit aber

ist vielnamig: denn sie ist vieltheilig und vielartig. Und die von diesen Arten zufällig den Vorzug gewinnende trägt ihren eignen Namen zur Benennung auf den der sie besizt hinüber, einen weder schönen noch wünschenswerthen. Denn eine auf den Wohlschmak der Speisen gerichtete Vernunft und andere Begierden besiegende Begierde heiſst Schlemmerei, und wird auch dem sie hegenden dieselbe Bezeichnung zuziehen. Von der aber im Trunke gewaltigen und den Besizer dahin führenden ist klar, welchen Beinamen sie erhalten wird; und so auch die übrigen diesen verwandten, und verwandten Begierden zugehörigen Namen, wie jede, wenn sie die Herrschaft führt, zu bezeichnen ist, sind bekannt. Und um welcher willen das bisherige gesagt worden, ist wohl auch schon einleuchtend, auch dieses aber wird, ausdrüklich gesagt, deutlicher werden, als wenn es nicht gesagt würde. Nämlich die vernunftlose jene auf das Bessere bestrebte Gesinnung beherrschende zur Lust an der Schönheit hinführende, und wiederum von den ihr verwandten Begierden auf die Schönheit des Leibes hingeführte Begierde, wenn sie sich kräftig verstärkt hat, und der herrschende Trieb geworden ist, erhelt von ihrem Gegenstande, dem Leibe, den Namen, und wird Liebe genannt. — Doch, lieber Phaedros, scheint auch dir, so wie mir, daſs etwas Göttliches mich angewandelt?

Ph. Allerdings, o Sokrates, hat ein ganz ungewöhnlicher Fluſs der Rede dich ergriffen.

Sok. Still also, höre mich weiter. Denn in Wahrheit göttlich scheint dieser Ort zu sein, so daſs, wenn ich vielleicht mehr als einmal im Verfolg der Rede von den Nymphen ergriffen werde, du dich nur nicht wundern mögest.

Ist ja schon jezt was ich rede nicht fern von Dithyramben.

Ph. Sehr richtig bemerkt.

Sok. Davon nun bist du Ursach. Doch höre das Uebrige, sonst möchte vielleicht verscheucht werden, was über mich kommt. Dafür nun mag Gott sorgen, wir aber müssen mit unserer Rede zu dem Knaben uns wenden.

Gut denn, mein Theurer, was dasjenige ist, worüber wir berathschlagen, ist nun gesagt und bestimmt. In Beziehung hierauf also lafs uns das übrige erörtern, welcher Vortheil oder Schaden von dem Liebenden oder Nichtliebenden dem, der ihnen willfahret, wahrscheinlich bevorstehe. Nothwendig nun wird der von der Begierde beherrschte und der Lust dienende den Geliebten aufs angenehmste für sich bearbeiten. Einem Kranken aber ist das nicht widerstrebende angenehm, das gleiche und stärkere aber verhafst. Weder besser also noch ihm selbst
239 gleich wird ein Liebhaber gern seinen Liebling haben mögen, sondern schwächer und unvollkommner als er wird er ihn zu machen suchen. Schwächer aber ist der Unverständige als der Weise, der Feige als der Tapfere, der Unberedte als der Rednerische, der Langsame als der Schnelldenkende. Solche also und noch andere dem Geistesvermögen des Geliebten erst entstehende oder von Natur schon einwohnende Uebel mufs der Liebhaber im lezten Falle mit Freuden wahrnehmen, im ersteren selbst befördern oder sich des augenbliklich Angenehmen beraubt sehen. Neidisch mufs er also sein, und schon durch Abhaltung von andern auch nüzlichen Verbindungen, durch welche am meisten ein Mann aus ihm werden könnte, ihm grofsen Schaden verursachen, den gröfsten aber in Hin-

sicht derjenigen, welche ihn im eigentlichen Sinn weise machen würde. Dies nun ist die göttliche Philosophie, von der also der Liebhaber den Liebling gewiſs, aus Furcht ihm verächtlich zu werden, weit entfernt halten, und auch übrigens alles anwenden wird, damit er in allen Dingen unwissend und in allem auf den Liebhaber zu sehen genöthiget bleibe, in welchem Zustande er dann diesem zwar am meisten zur Lust, sich selbst aber eben so sehr zum Schaden gereichen wird.' Für die Seele also ist in keiner Hinsicht ein heilsamer Aufseher oder Gefährte der Mann, den Liebe ergriffen. Wie aber des Körpers, dessen er Herr geworden ist, Bildung und Pflege, und was für eine derjenige besorgen wird, welcher dem Angenehmen statt des Guten genöthigt ist nachzustreben, das müssen wir hiernächst sehen. Es wird sich aber zeigen, daſs er einen weichlichen und nicht einen harten aufsucht, nicht der im reinen Sonnenschein aufgewachsen ist, sondern im dumpfigen Schatten, an männliche Arbeiten und anstrengende Leibesübungen nicht gewöhnt, gewöhnt aber an eine zärtliche und unmännliche Lebensart, mit fremden Farben und Verzierungen aus Mangel an eigenen geziert, und was sonst hiemit zusammenhängt, des alles sich befleiſsigend. Welches bekannt ist, und nicht nöthig weiter hineinzugehen, sondern wenn wir ein Hauptstük nur herausgehoben, wollen wir uns zu etwas anderem wenden. Mit einem solchen Körper nämlich wird einer im Kriege wie in andern dringenden Nöthen den Feinden wohl Muth, den Freunden aber und den Liebhabern selbst Besorgniſs einflöſsen. Dieses also wollen wir als bekannt vorbeigehen, und das folgende darthun, welchen Vortheil oder Schaden für das Besizthum uns des Liebenden Umgang und Vormundschaft anrichten wird. Einleuchtend nun ist hier dies wohl Jedem, und am meisten dem Liebhaber, daſs er eben von den liebsten, wohlthuendsten und göttlichsten unter allen Besizthümern vor allen den Geliebten verwaiset zu sehen wünscht. Denn Vater und Mutter, Verwandte und Freunde sähe er ihm gern entrissen, da er sie für Störer und Tadler eben des angenehmsten Umganges mit ihm ansieht. 240 Aber auch den Vermögenden an Gold oder anderem Eigenthum kann er nicht für eben so leicht zu erobern achten, noch wenn dies geschehen, für leicht zu handhaben. Weshalb denn nothwendig der Liebhaber dem Liebling es miſsgönnt, wenn er Reichthum besizt, wenn er ihn aber verliert, sich erfreut. Ferner auch ehelos, kinderlos, heerdlos muſs so lange als möglich den Liebling der Liebhaber zu sehen wünschen, die ihm süſse Frucht aufs längste zu genieſsen sich sehnend. Es giebt freilich noch anderes verderbliche, aber es hat doch ein Dämon dem meisten eine unmittelbare Lust beigemischt; wie dem Schmeichler, einem furchtbaren Thiere und groſsem Uebel, hat doch die Natur dies beigegeben, daſs er ein nicht ungebildetes Vergnügen gewährt. Auch eine Hetäre könnte einer als verderblich tadeln, und was man sich sonst dergleichen hegt und pflegt, wobei aber doch immer sich findet, daſs es für den Augenblik sehr angenehm ist; dem Liebling aber ist der Liebhaber nächst dem verderblichen auch noch im täglichen Umgang höchst unerfreulich. Denn gleich und gleich an Jahren, sagt schon der alte Spruch, erfreut einander, weil, glaube ich, die Gleichheit des Alters zu gleichen Vergnügungen hinführend durch diese Aehnlichkeit Freundschaft erzeugt. Und dennoch giebt es einen Ueberdruſs auch in dem Umgange von solchen. Aber Gezwungenes, sagt man, ist gewiſs allen lästig in allen Dingen, und dieses noch auſser der Unähnlichkeit findet sich ganz besonders in dem Umgange des Liebhabers mit dem Liebling. Denn den so viel jüngeren will der Aeltere weder Tag noch Nacht gutwillig verlassen, so wird er von innerem Drang und Verlangen getrieben, welches jenem zwar immer Vergnügen gewährt, indem er den Geliebten sieht, hört und mit allen Sinnen genieſst, so daſs er ihm mit Lust unaufhörlich anklebend dienet: welchen Trost aber oder welche Lust gewährt es dem Geliebten, um zu verhindern, daſs dieser nicht, wenn er ihn so lange Zeit um sich hat, den äuſsersten Widerwillen fasse, indem er eine alternde nicht mehr blühende Gestalt vor Augen hat und was hiemit sonst zusammenhängt, wovon schon die Beschreibung zu hören dem Ohre nicht erfreulich ist, vielweniger sich unaufhörlich gezwungen damit selbst zu befassen; indem er ferner mit argwöhnischer Wachsamkeit bewacht wird überall und gegen alle, und unzeitiges überschwengliches Lob anhören muſs, und eben so auch Tadel, schon von dem Nüchternen unerträglichen, ganz unanständigen aber noch überdies von dem Berauschten, mit übersatter unverhüllter Dreistigkeit redenden. Indem er liebt also, ist er ihm verderblich sowohl als widerlich; hat aber die Liebe aufgehört, so ist er ihm für die künftige Zeit treulos, für welche er eben so vieles mit vielen Schwüren und Bitten verheiſsend ihn vormals kaum hielt, daſs er den unangenehmen Umgang ertrug in Hoffnung des Vortheils. Dann also, wann er erfüllen soll, hat er schon einen andern Herrn und 241 und Führer in sich aufgenommen, Verstand und Besonnenheit anstatt der Liebe und des Wahnsinns, und ist ein Anderer geworden seinem Liebling unbemerkt. Dieser also fordert den Dank für das damalige, indem er das vorgegangene und verabredete ihm in Erinnerung bringt, als ob er noch mit demselben Menschen redete. Jener aber will aus Scham nicht wagen zu gestehen, daſs er ein anderer geworden, noch auch weiſs er, wie er die Schwüre und Versprechungen aus der damaligen unverständigen Zeit, nun er Verstand und Besonnenheit gefunden hat, erfüllen kann, ohne, wenn er eben wie der ehemalige handelt, ihm auch ähnlich und wieder derselbe zu werden. Ein Ausreiſser wird also nun der ehemalige Liebhaber, und begiebt sich, nun die Scherbe anders gefallen ist, seiner Seits auf die Flucht. Der andere aber muſs ihm nachsezen, unwillig und in Verwünschungen ausbrechend, weil er die ganze Sache von Anbeginn nicht verstanden hat, daſs er nemlich nie hätte sollen dem Liebenden und also nothwendig Unverständigen gefällig sein, sondern weit eher dem nicht liebenden und verständigen; wo aber nicht, er sich dann allemal einem treulosen hingäbe, einem neidischen, beschwerlichen, widerlichen, verderblichen für sein Vermögen, verderblichen auch für die Tüchtigkeit seines Körpers, am verderblichsten aber für die Ausbildung seiner Seele, über welche es doch weder für Menschen noch Götter in Wahrheit etwas köstlicheres giebt oder jemals geben kann. Dieses also muſst du bedenken, o Knabe, und die Freundschaft des Liebhabers kennen lernen, daſs sie nicht wohlwollender Natur ist, sondern daſs nur nach Art der Speise um der Sättigung, willen gleichwie Wölfe das Lamm, so lieben den Knaben Verliebte.

Da hast du es ja, Phädros! Nicht weiter sollst du mich auch nun reden hören, sondern hier soll die Rede ihr Ende haben.

Ph. Aber ich dachte ja, sie wäre erst in der Hälfte, und würde nun noch gleiches von dem Nichtliebenden sagen, daſs man dem lieber gefällig werden müsse, indem sie darstellte, was er Gutes an sich hat. Warum also, o Sokrates, hörst du schon jezt auf?

Sok. Hast du denn nicht gemerkt, du Seliger, daſs ich schon Verse spreche, nicht mehr nur Dithyramben, und das noch indem ich tadle? Wenn ich nun erst anfinge, den Andern zu loben, was meinst du werde es dann werden? Weiſst du wohl, daſs ich von den Nymphen, denen du mich vorsezlicher Weise vorgeworfen, ganz vollkommen werde begeistert werden? Ich sage also nur mit einem Worte, daſs weshalb wir den einen geschmäht haben, davon dem Andern das entgegenstehende Gute beiwohne. Was bedarf es einer langen Rede? Denn über beide ist genug gesagt, und so mag nun der Fabel begegnen, was ihr gebührt, ich aber gehe über diesen Fluſs zurük, ehe ich von Dir zu etwas noch ärgerem gezwungen werde.

Ph. Nur jezt noch nicht, Sokrates, bis die 242 Hize vorübergeht. Oder siehst du nicht, daſs die Sonne eben recht im Mittage steht? Sondern laſs uns hier bleiben, und über das Gesprochene reden, bis wir, sobald es sich abgekühlt hat, gehen können.

Sok. Göttlich bist du, was Reden betrifft, Phädros, und recht zu bewundern. Denn ich glaube, von allen während deines Lebens gesprochenen Reden hat Niemand mehrere als du ans Licht gebracht, theils indem du sie selbst gehalten, theils Andere auf irgend eine Art dazu genöthiget. . Den Simmias von Thebä nehme ich aus, die Uebrigen besiegst du bei weitem. Auch jezt wieder dünkst du mich Ursach geworden zu sein, daſs eine Rede muſs gesprochen werden.

Ph. Keinen Krieg verkündigest du mir hiemit. Aber wie doch und was für eine?

Sok. Als ich im Begriff war, durch den Fluſs zu gehen, hat sich mir der Geist und das gewohnte Zeichen gemeldet, und eine Stimme glaubte ich von dorther zu hören, die mir wehrte, von dannen zu gehen, bevor ich mich gereiniget, also als hätte ich etwas gesündiget gegen die Gottheit. Nun bin ich auch ein Wahrsager, kein groſser zwar, sondern nur wie die, welche schlecht schreiben, soviel ich für mich selbst brauche. Daher also kenne ich schon genau die Versündigung. Wie ein weissagendes Wesen, Freund, ist doch die Seele. Denn mich beunruhigte etwas schon lange als ich noch die Rede sprach, und ich ängstete mich nach dem Ibykos, ob ich nicht gegen Götter frevelnd eitlen Ruhm von den Menschen tauschte. Nun aber weiſs ich die Versündigung.

Ph. Welche meinst du denn?

Sok. Eine arge Rede, Phädros, eine sehr arge hast du selbst hergebracht, und auch mich zu reden gezwungen.

Ph. Wie so doch?

Sok. Eine einfältige und auch etwas ruchlose; und welche ärgere könnte es wohl geben?

Ph. Keine gewiſs, wenn du recht hast.

Sok. Wie denn? Hältst du den Eros nicht für der Aphrodite Sohn und einen Gott?

Ph. Das sagt man von ihm.

Sok. Nicht aber Lysias, noch auch deine

Rede, wie sie durch meinen von dir bezauberten Mund ist gesprochen worden. Wenn also, wie es doch ist, Eros ein Gott und die Liebe etwas göttliches ist, so kann sie ja nicht etwas böses sein. Die vorigen Reden aber sprachen beide von ihr, als wäre sie dieses. Hiedurch also sündigten sie gegen den Eros; nächstdem aber ist auch ihre Einfalt sehr artig, daſs sie ohne irgend etwas gesundes oder wahres gesagt zu haben sich ein Ansehn geben, als wären sie etwas, wenn sie vielleicht einige Leutlein hintergehen, und sich wissen geltend zu machen bei ihnen. Ich also, Freund, muſs mich reinigen. Es giebt 243
aber für die in Dichtungen über die Götter sündigenden eine alte Reinigung, von welcher Homeros nichts wuſste, Stesichoros aber. Denn als er der Augen beraubt ward wegen Schmähung der Helena, blieb ihm nicht wie dem Homeros die Ursach unbekannt, sondern als ein den Musen Vertrauter erkannte er sie wohl, und dichtete sogleich sein „Unwahr ist diese Rede, denn nie bestiegst du die zierlichen Schiffe, noch kamst du je zur Feste von Troja", und nachdem er den ganzen sogenannten Widerruf gedichtet, ward er alsbald wieder sehend. Ich nun will eben hierin weiser sein als jene. Denn ehe mir noch etwas übles begegnet wegen Schmähung des Eros, will ich versuchen, ihm den Widerruf zu entrichten mit entblöſstem Haupt, und nicht wie vorher mit verhülletem aus Scham.

Ph. Angenehmeres als dieses, Sokrates, konntest du mir gar nicht sagen.

Sok. Du siehst es doch ein, mein guter Phädros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen haben, die lezte sowohl als die aus dem Buche gelesene? Denn hätte ein edler

Mann von sanftem Gemüth und der einen eben solchen liebt oder je zuvor geliebt hat, uns zugehört, als wir sagten, daſs Liebhaber über Kleinigkeiten groſsen Zwist erregten, und den Lieblingen abgünstig wären und verderblich, wie meinst du nicht, er würde glauben solche zu hören, die unter Bootsknechten aufgewachsen nie eine anständige Liebe gesehen? und daſs viel fehlen würde, daſs er uns beistimmen sollte in dem, worin wir die Liebe tadelten.

Ph. Vielleicht wohl beim Zeus, o Sokrates.

Sok. Aus Scham also vor diesem, und aus Furcht vor dem Eros selbst will ich mit einer trinkbaren Rede gleichsam den unschmakhaften Ton des zuvorgehörten hinunterspülen. Ich rathe aber auch dem Lysias aufs baldigste dafür zu schreiben, daſs man dem Liebenden eher als dem Nichtliebenden, wenn sonst alles gleich ist, müsse gefällig sein.

Ph. Sei nur versichert, daſs es gewiſs so geschehen soll. Denn hast du des Liebhabers Lob gesprochen, so muſs nothwendig Lysias von mir genöthiget werden, auch hierüber eine Rede zu schreiben.

Sok. Das glaube ich gern, so lange du bleibst wer du bist.

Ph. Rede also dreist heraus.

Sok. Wo ist mir aber der Knabe, zu dem ich sprach? damit er auch dieses höre, und nicht etwa unbelehrt eilfertig dem Nichtliebenden willfahre.

Ph. Dieser ist dir immer ganz nahe zugegen, wenn nur du willst.

244 Sok. So wisse denn, schöner Knabe, daſs die vorige Rede von dem Myrrhinusier Phädros herrührte, dem Sohne des Pythokles; die ich aber jezt sprechen will, ist von dem Stesichoros

aus Himera, dem Sohne des Euphemos. So aber muſs sie gesprochen werden, daſs unwahr ist jene Rede, welche behauptet, auch wenn ein Liebhaber da sei, müsse man vielmehr dem Nichtliebenden willfahren, weil nemlich jener wahnsinnig ist, dieser aber vernünftig. Denn wenn freilich ohne Einschränkung gölte, daſs der Wahnsinn ein Uebel ist, dann wäre dieses wohl gesprochen: nun aber entstehen uns die gröſsten Güter aus einem Wahnsinn, der durch göttliche Gunst verliehen wird. Denn die Prophetin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodone haben im Wahnsinn vieles Gute in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas zugewendet, in der Besonnenheit aber weniges oder gar nichts. Wollten wir auch noch die Sibylla anführen, und was für andere sonst noch durch begeistertes Wahrsagen Vielen vieles für die Zukunft vorhersagend geholfen, so würden wir uns ausdehnen, und doch nur Jedem bekanntes sagen. Dies aber ist werth es anzuführen, daſs auch unter den Alten die, welche die Namen festgesezt, den Wahnsinn nicht für etwas schändliches oder für einen Schimpf hielten, weil sie sonst nicht die edelste Kunst, durch welche die Zukunft beurtheilt wird, eben jenen Namen ihr einflechtend, Wahnsagekunst genannt hätten; sondern dafür haltend, er sei etwas Gutes, wenn er durch göttliche Schikung entsteht, haben sie jene Kunst so benannt. Denn nur erst die Neueren haben ungeschikter Weise das R hineingesezt statt des N, und sie Wahrsagekunst geheiſsen. Eben so haben sie jene andere von Besonnenen vermittelst der Vögel und anderer Zeichen angestellte Erforschung der Zukunft als eine mit Bewuſstsein menschlichem Dafürhalten verschaffte Einsicht und Wissenschaft das Wiſsagen genannt, welches jezt die Neueren durch den breiten Doppellaut in Weissagen verwandelt haben. So viel heiliger und ehrenvoller nun, man vergleiche die Namen oder die Sache, jenes Wahrsagen ist als dieses Weissagen, um soviel vortreflicher ist auch nach dem Zeugniſs der Alten ein göttlicher Wahnsinn als eine bloſs menschliche Besonnenheit. Eben so hat auch, wenn Krankheiten und schwere Plagen aus altem Zorn der Gottheit irgendwo verhängt wurden, ein eingegebener und prophetisch wirkender Wahnsinn denen, die es bedurften, Errettung gefunden, welcher zu Gebeten und Verehrungen der Götter sich hinwendend, und dadurch reinigende Gebräuche und Geheimnisse erlangend, jeden Theilhaber für die gegenwärtige und künftige Zeit sicherte, und dem auf rechte Art Wahnsinnigen und Besessenen die Lösung der obwaltenden Drangsale erfand. 245 Die dritte Eingeistung und Wahnsinnigkeit, nemlich die von den Musen, ergreift nur eine zarte und heilig geschonte Seele, und diese zu festlichen Gesängen und den andern Werken der Dichtkunst aufregend und befeuernd und tausend Thaten der Urväter ausschmükend bildet sie die Nachkommen. Wer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet, meinend, er könne durch Kunst allein genug ein Dichter werden, ein solcher ist selbst ungeweiht, und auch seine, des Besonnenen Dichtung, wird von der des Wahnsinnigen verdunkelt. Soviel und noch mehreres kann ich rühmen von des Wahnsinnes, der von den Göttern kommt, herrlichen Thaten. So daſs wir eben dieses ja nicht scheuen wollen, noch uns irgend eine Rede irren lassen, die uns das einängstiget, daſs wir vor dem

Verzückten

Bibl. Univers. Lips.

Verzükten den Besonnenen vorziehen sollen als Freund; sondern erst dieses noch zu jenem erweisend soll sie den Preis davon tragen, daſs nemlich nicht zum Heil die Liebe dem Liebenden wie dem Geliebten von den Göttern gesendet wird. Wir aber haben das Gegentheil zu erweisen, daſs zur gröſsten Glükseligkeit die Götter diesen Wahnsinn verleihen. Und dieser Beweis wird den Vernünftlern unglaublich sein, den Weisen aber glaubhaft. Zuerst nun muſs über die göttliche sowohl als menschliche Natur der Seele durch Betrachtung ihres Thuns und Leidens richtige Einsicht vorangehn. Daher ist dies der Anfang des Beweises. Jede Seele ist unsterblich. Denn das stets Bewegte ist unsterblich, was aber anderes nur bewegt, indem es selbst von anderem bewegt wird, und also ein Ende der Bewegung hat, hat auch ein Ende des Lebens. Nur also das sich selbst Bewegende, weil es nie sich selbst verläſst, wird auch nie aufhören bewegt zu sein, sondern auch allem übrigen was bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist unentstanden. Denn aus dem Anfang muſs alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts. Denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände nichts mehr aus dem Anfang. Da er aber unentstanden ist, muſs er nothwendig auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang unterginge könnte weder er jemals aus etwas anderem, noch etwas anderes aus ihm entstehen, da ja alles aus dem Anfange entstehen soll. Demnach also ist der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende; und daſs dieses untergehe oder erzeugt werde ist nicht möglich, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müſsten zusammenfallend still stehen, und niemals wieder können

II

See

in Bewegung gesezt werden. Nachdem sich nun das sich von selbst Bewegende als unsterblich gezeigt hat, so darf auch wer es für das Wesen und den Begriff der Seele erklärt sich nicht schämen. Denn jeder Körper, dem nur von auſsen das Bewegtwerden kommt, heiſst unbeseelt, der es aber in sich hat aus sich selbst, beseelt, als wäre dieses die Natur der Seele. Verhält sich aber dieses so, daſs nichts anders das sich
246 selbst Bewegende ist als die Seele, so ist nothwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich. Von ihrer Unsterblichkeit nun sei dieses genug, von ihrem Wesen aber müssen wir dieses sagen, daſs wie es an sich beschaffen sei eine überall auf alle Weise göttliche und unbegrenzte Untersuchung ist, womit es aber zu vergleichen sei, dies eine menschliche und leichtere. Auf diese Art also müssen wir davon reden. Es gleiche daher der zusammengewachsenen Kraft eines beflügelten Gespannes und seines Führers. Der Götter Rosse und Führer nun sind alle selbst gut und guter Abkunft, die andern aber vermischt. Zuerst nun zügelt bei uns der Führer das Gespann, demnächst ist von den Rossen das eine gut und edel und solchen Ursprungs, das andere aber entgegengesezter Abstammung und Beschaffenheit. Schwierig und mühsam ist daher natürlich bei uns das Wagenlenken. Woher ferner die Benennungen sterblicher und unsterblicher Thiere müssen wir auch versuchen zu erklären. Alles was Seele ist waltet über alles unbeseelte, und durchzieht den ganzen Himmel verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene nun und befiederte schwebt in den höheren Gegenden, und waltet durch die ganze Welt; die entfiederte aber schwebt umher bis sie auf ein

starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Thier genannt, und bekommt den Beinamen sterblich; das Unsterbliche aber heiſst nicht aus irgend erwiesenen Gründen, sondern nur nach selbsterdachter Annahme, da wir Gott weder gesehen haben noch hinlänglich erkennen, ein unsterbliches Thier, als hätte es auch eine Seele und einen Leib, aber auf ewige Zeit beide zusammen vereiniget. Doch dieses verhalte sich wie es Gott gefällt, und auch nur so sei hiemit davon geredet. Nun laſst uns die Ur-
ach von dem Verlust des Gefieders, warum es
ler Seele ausfällt, betrachten. Es ist aber diese:
Die Kraft des Gefieders besteht darin, das
chwere emporhebend hinaufzuführen, wo das
eschlecht der Götter wohnt. Auch hat es vor-
üglich unter dem, was dem Leibe angehört,
ntheil am göttlichen. Das Göttliche nämlich
t das Schöne, Weise, Gute und was dem ähn-
ch ist. Hievon also nährt sich und wächst vor-
emlich das Gefieder der Seele, durch das miſsge-
alte aber, das böse und was sonst jenem ent-
gengesezt ist, zehrt es ab und vergeht. Der
oſse Herrscher im Himmel, Zeus nun, seinen
flügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus,
es anzuordnen und zu versorgen, und ihm
get die Schaar der Götter und Geister in eilf
gen geordnet. Denn Hestia bleibet in der
tter Hause allein. Alle andern Götter aber,
lche zu der Zahl der zwölfe gehören, gehen 247
Anführer voran in der Ordnung, die Jedem
ewiesen ist. Viel herrliches giebt es zu
auen und zu begehen innerhalb des Himmels,
u der seligen Götter Geschlecht sich hinwen-

dend jeder das seinige verrichtet. Es folgt aber wer jedesmal will und kann: denn Miſsgunst ist verbannt aus dem göttlichen Chor. Wenn sie aber zum Feste und zum Mahle gehen, und in der höchsten Bahn innerhalb des Himmels ganz steil hinauf fahren, dann gehen zwar der Götter Wagen mit gleichem wohlgezügeltem Gespann immer leicht, die andern aber nur mit Mühe. Denn das von schlechter Abstammung etwas an sich habende Roſs, wenn es nicht sehr gut erzogen ist von seinem Führer, beugt sich zum Boden hinunter und drükt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äuſserste Kampf der Seele entsteht. Denn die Unsterblichen zwar, wenn sie an den äuſsersten Rand gekommen sind, wenden sich hinauswärts, und stehen so auf dem Rüken des Himmels, und hier stehend reiſst sie der Umschwung mit fort, und sie sehen, was auſserhalb des Himmels ist. Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen. Er ist aber so beschaffen, denn ich muſs es wagen ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe. Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen Ort einnimmt. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jeder Seele, welche was ihr gebührt bestimmt ist aufzunehmen, so freuen sie sich, das wahrhaft seiende wieder einmal zu erbliken, und nähren sich an Beschauung des Wahren, und lassen sich wohlsein bis der Umschwung sie wieder an die vo-

tige Stelle zurükbringt. In diesem Umlauf nun
erbliken sie wiederum die Gerechtigkeit, die
Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die,
welche eine Entstehung hat, noch welche wieder
eine andere ist, für jedes andere von den
Dingen, die wir wirkliche nennen, sondern die
in dem was wahrhaft ist befindliche Wissenschaft,
und so auch von dem andern das wahrhaft
seiende erblikt die Seele, und wenn sie sich
daran erquikt hat, taucht sie wieder in das Innere
des Himmels, und kehrt nach Hause zurük.
Ist sie dort angekommen, so stellt der
Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia
vor und tränkt sie dazu mit Nektar. Dieses
nun ist der Götter Lebensweise. Von den 248
andern Seelen aber konnten einige, welche am
besten dem Gott folgten und nachahmten, das
Haupt des Führers hinausstreken in den äuſseren
Ort, und so den Umschwung mit vollenden,
geängstet jedoch von den Rossen und kaum das
Seiende erblikend; andere erhoben sich bisweilen
und tauchten dann wieder unter, so daſs sie
im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sahen,
anderes aber nicht. Die übrigen allesammt folgen
zwar auch dem droben nachstrebend, unvermögend
aber werden sie drunten zurükbleibend
mit herumgetrieben, nur einander tretend
und stoſsend, indem jede sucht der andern zuvorzukommen.
Getümmel entsteht nun, Streit
und Angstschweiſs, wobei durch Schuld schlechter
Führer viele verstümmelt werden, vielen vieles
Gefieder beschädiget; alle aber kehren nach
viel erlittenen Beschwerden untheilhaft der Anschauung
des Seienden zurük, und so zurükgekommen
muſs ihnen der Schein zur Nahrung
genügen. Daher eben so groſser Eifer der
Wahrheit Feld zu schauen wo es ist. Nämlich

die dem edelsten der Seele angemessene Weide stammt her aus jenen Wiesen, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon, und dieses ist das Gesez der Adrasteia, daſs, welche Seele als des Gottes Begleiterin etwas erblikt hat von dem Wahrhaften, diese bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide, und wenn sie dies immer bewirken kann, auch immer unverlezt bleibe. Wenn sie aber unvermögend es zu erreichen nichts sieht, sondern einen Unfall erfahrend, dabei von Vergessenheit und Trägheit übernommen niedergedrükt wird, und so das Gefieder verliert und zur Erde fällt, dann ist ihr gesezt, in der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt zu werden, sondern die am meisten geschaut habende in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit und Schöne werden wird, oder ein den Musen und der Liebe dienender; die zweite in den eines verfassungsmäſsigen Königes oder eines kriegerischen und herrschenden; die dritte eines Staatsmannes oder der ein Hauswesen regiert und ein gewerbetreibendes Leben führt; die vierte in einen Freund ausbildender Leibesübungen oder der sich mit der Heilung des Körpers beschäftigen wird, die fünfte wird ein wahrsagendes und den Geheimnissen gewidmetes Leben führen; der sechsten wird ein dichterisches oder sonst mit der Nachahmung sich beschäftigendes zu Theil werden; der siebenten ein ländliches oder handarbeitendes; der achten ein sophistisches oder volkschmeichlendes; der neunten ein tyrannisches. Unter allen diesen nun erhält wer gerecht lebt ein besseres Theil, wer ungerecht ein schlechteres. Denn dorthin, woher jede Seele kommt, kehrt sie nicht zurük unter zehntausend Jahren, denn sie wird nicht befiedert eher als in solcher Zeit, ausgenommen die Seele dessen, der ohne Falsch 249 philosophirt oder nicht unphilosophisch die Knaben geliebt hat. Diese können im dritten tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal nach einander dasselbe Leben gewählt, also nach dreitausend Jahren befiedert heimkehren. Die übrigen aber, wenn sie ihr erstes Leben vollbracht, kommen vor Gericht. Und nach diesem Gericht gehen einige in die unterirdischen Zuchtörter, wo sie ihre Strafe erdulden; andere aber in einen gewissen Ort des Himmels der Strafe enthoben, wo es ihnen ergeht dem Leben gemäſs, welches sie in menschlicher Gestalt geführt. Im tausendsten Jahre aber gelangen beiderlei Seelen zur Ertheilung und Wahl des zweiten Lebens, welches jede wählt wie sie will. Dann kann auch eine menschliche Seele in ein thierisches Leben übergehen, und ein Thier, das ehedem Mensch war, wieder zum Menschen. Denn eine, die niemals die Wahrheit erblikt hat, kann auch niemals diese Gestalt annehmen, denn der Mensch muſs das auf die Gattungen sich beziehende begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaſsten Wahrnehmungen. Und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jezt für das wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen Seele befiedert: denn sie ist immer mit der Erinnerung soviel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist. Solcher Erinnerungen also sich recht gebrauchend, mit vollkommener

Weihung immer geweiht, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden. Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält, und mit dem göttlichen umgeht, wird er zurechtgewiesen von den Leuten als ein verwirrter, daſs er aber begeistert ist, merken die Leute nicht. Und hier ist nun die ganze Rede angekommen von jener vierten Art des Wahnsinns, an welcher derjenige, der bei dem Anblik der hiesigen Schönheit jener wahren sich erinnernd neubefiedert wird, und mit dem wachsenden Gefieder aufzufliegen zwar versucht, unvermögend aber und nur wie ein Vogel hinaufwärts schauend, und was drunten ist gering achtend, beschuldiget wird seelenkrank zu sein, daſs nämlich diese unter allen Begeisterungen als die edelste und des edelsten Ursprungs sich erweiset, an dem sowohl der sie hat, als auch dem sie sich mittheilt, und daſs, wer dieses Wahnsinns theilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. Nämlich, wie bereits gesagt, jede Seele eines Menschen muſs zwar ihrer Natur nach das Seiende geschaut haben, oder sie hätte in eine solche Bildung nicht eingehen können, sich aber
250 bei dem hiesigen an jenes zu erinnern, ist nicht jeder leicht, weder denen, die das dortige nur kurze Zeit sahen, noch denen, welche nachdem sie hieher gefallen ein Unglük betroffen, daſs sie irgendwie durch Umgang zum Unrecht verleitet, das ehedem geschaute Heilige in Vergessenheit gestellt; ja wenige bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des dortigen sehen, werden sie entzükt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit,

Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können Wenige und diese nur mit Mühe jenen Bildern sich nahend des Abgebildeten Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Jupiter, Andere einem andern Gotte folgend des herrlichsten Anbliks und Schauspiels genossen und in ein Geheimniſs geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Uebeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichten vorbereitet und geweihet in reinem Glanze, rein und unbezeichnet mit diesem unserm Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jezt eingekerkert wie ein Schaalthier mit uns herumtragen. Dieses möge der Erinnerung verziehen werden, kraft welcher es aus Sehnsucht nach dem ehemaligen ausführlicher ist geredet worden. Was nun die Schönheit betrift, so glänzte sie wie gesagt schon unter jenen, und auch hieher versezt fassen wir sie auf durch den hellsten unserer Sinne, und aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist die schärfste aller körperlichen Wahrnehmungen, vermittelst deren aber die Weisheit nicht geschaut wird. Denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Gesicht, wie von dem andern liebenswürdigen. Nun aber ist nur der Schönheit dieses zu Theil geworden, so daſs sie uns das hervorleuchtendste ist und das liebreizendste. Wer nun nicht noch frisches Andenkens ist, oder schon verderbt, der wird auch nicht stark von hier dorthin gezogen zu der Schönheit selbst, indem er was hier ihren Namen trägt erblikt; so daſs er es auch nicht anschauend verehrt, sondern der Lust ergeben gedenkt er sich auf thierische Art zu vermischen, und scheut sich nicht, sich ihr mit Wildheit zu nähern, noch schämt er sich widernatürlich der 251 Lust nachzugehn. Wer aber noch frische Weihung an sich hat, und das damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Angesicht erblikt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn eine Furcht an von damals, hernach aber betet er sie anschauend an wie einen Gott, und fürchtete er nicht den Ruf eines allzuheftigen Wahnsinnes, so opferte er auch, wie einem heiligen Bilde oder einem Gotte, dem Liebling. Und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn wie nach dem Schauder eine plözliche Umwandlung und Schweiſs und ungewohnte Hize. Durchwärmt nämlich wird er, indem er durch die Augen den Ausfluſs der Schönheit aufnimmt, durch welchen sein Gefieder gleichsam begossen wird. Ist er nun durchwärmt, so schmilzt um die Keime des Gefieders hinweg, was schon seit lange verhärtet sie verschloſs und hinderte hervorzutreiben. Flieſst aber Nahrung zu, so schwillt der Kiel des Gefieders, und treibt hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, denn sie war ehedem ganz befiedert. Hiebei also gährt alles an ihr und sprudelt auf, und was die Zahnenden an ihren Zähnen empfinden, wenn sie eben ausbrechen, Juken und Reiz im Zahnfleisch, eben das empfindet auch die Seele dessen, dem das Gefieder hervorzubrechen anfängt, es gährt in ihr, und jukt sie, und kizelt sie, wenn sie das Gefieder heraustreibt. Wenn sie also auch die Schönheit des Knaben sehend und die davon ausströmenden und sich losreiſsenden Theile, die deshalb Reize heiſsen, in sich aufnehmend, durch den Reiz befeuchtet und erwärmt wird: so hat sie Linderung des Schmerzens und ist froh. Ist sie aber getrennt von ihm, so daſs die Mündungen jener Auswege, wo das Gefieder durchbricht, wieder vertroknend zusammenschrumpfen, so hemmen sie wieder, indem sie sich verschlieſsen, den Trieb des Gefieders. Dieser also mit dem Reiz eingeschlossen hüpft wie die schlagenden Adern, und sticht überall gegen die ihm bestimmten Oefnungen, so daſs die ganze Seele von allen Seiten gereizt umherraset und Angst leidet, bekommt sie aber wieder Erinnerung des Schönen, so frohlokt sie. Da nun beides so mit einander vermischt ist, bangt sie sich über einen so widersinnigen Zustand, und aus dieser Unruhe geräth sie in Geistesverwirrung, und bei diesem Wahnsinn kann sie weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besizt, zu erbliken hofft. Hat sie ihn nun gesehen, und sich neuen Reiz zugeführt, so löst sich wieder auf, was vorher verstopft war, sie erholt sich, indem Stiche und Schmerzen aufhören, und kostet wieder für den Augenblik jene süſseste Lust. Daher 251 sie auch gutwillig den Schönen nicht verläſst, noch irgend Jemand werther achtet als ihn, sondern Mutter, Brüder und Freunde sämmtlich vergiſst, den fahrläſsiger Weise zerrütteten Wohlstand für nichts achtet, und selbst das Anständige und Sittliche, dessen sie sich sonst sorgfältig befleiſsigte, gänzlich hintansezend ist sie bereit, wie nahe es nur sein kann, dem Gegenstande ihres Verlangens zu dienen und bei ihm zu ruhen. Denn nächst ihrer Verehrung hat sie auch in dem Besizer der Schönheit den einzigen Arzt gefunden für die unerträglichsten Schmerzen. Dieser Zustand nun, o schöner Knabe, zu dem ich rede, wird von den Menschen die Liebe genannt, wie er aber bei den Göttern heiſst, dieses hörend wirst du vielleicht der Neuheit wegen lächeln. Es haben nämlich einige Homeriden, wie ich glaube, unter ihren kleinen Gedichten zwei Verse auf die Liebe, von denen der eine sehr leichtfertig ist, und gar nicht eben wohllautend. Sie singen nämlich so „Sterblichen nun heiſst dieser der Gott der geflügelten Liebe: doch den Unsterblichen Flügler, dieweil er den Flügel heraustreibt." Dies nun steht dir frei zu glauben oder auch nicht; dennoch aber ist eben jenes in Wahrheit der Zustand der Liebenden und seine Ursache. Wer nun aus des Zeus Begleitern davon ergriffen wird, kann stärker die Schmerzen des Flügelbenannten ertragen. Wenn aber die des Ares Diener waren und mit diesem wandelten, von der Liebe gefangen werden, und in etwas glauben beleidigt zu sein von dem Geliebten, diese sind blutdurstig und bereit sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und eben so nach Art jedes andern Gottes, zu dessen Zuge Jemand gehörte, diesen nämlich nach Vermögen ehrend und nachahmend lebt jeder, der noch unverdorben zum erstenmale hier lebt, und verhält sich auch auf gleiche Weise gegen seine Geliebten und die übrigen. So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemüthsart eine Liebe zu einem Schönen, und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus, und schmükt ihn wie ein heiliges Bild, um ihn zu verehren, und ihm begeisterte

Feste zu feiern. Die also dem Zeus angehören, suchen sich einen dem Zeus der Seele nach ähnlichen zu ihrem Geliebten. Daher sehen sie zu, wer etwas philosophisches und zum Gebieten sich eignendes in seiner Natur hat, und wenn sie einen gefunden und liebgewonnen, so thun sie alles, damit er ein solcher auch wirklich werde. Wenn sie also sich nie zuvor dieser Sache befleiſsiget: so werden sie nun kräftig darin arbeitend lernen, woher sie nur können, und auch selbst nachforschen. Und indem sie nachspüren, um aus sich selbst die Natur ihres Gottes aufzufinden, gedeihen sie, weil sie genöthiget sind angestrengt auf den Gott zu schauen, 253
und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm seine Sitten und Bestrebungen an, soweit einem Menschen von einem Gotte etwas zu überkommen möglich ist, und dieses dem Geliebten zuschreibend hangen sie ihm noch mehr an. Schöpfen sie nun vom Zeus wie die Bacchantinnen, so gieſsen sie es auf des Geliebten Seele, und machen ihn, wie sehr es nur möglich ist, ähnlich ihrem Gotte. Welche aber der Here folgten, die suchen einen königlichen, und wenn sie ihn gefunden, thun sie mit ihm in allen Stüken eben so. So auch die Verehrer des Apollon und jedes Gottes suchen sich ihren Knaben, dem Gotte ähnlich geartet, und wenn sie ihn gefunden haben, dann leiten sie ihn zu desselben Gottes Lebensweise und Gemüthsart, indem sie selbst ihn nachahmen und auch den Liebling überreden und in das Maaſs fügen, jeder wie sehr er vermag, ohne dem Neide oder unedler Miſsgunst Raum zu geben gegen den Geliebten; sondern auſs beste und auf alle Weise zu jeder Aehnlichkeit mit ihnen selbst und dem Gott ihn hinzuleiten versuchend, so

handeln sie. Sorgfalt also der wahrhaft Liebenden, und Weihung wie ich sie beschrieben, so schön und beglükend, wird durch den aus Liebe wahnsinnigen Freund dem Geliebten, wenn er ihn erobert hat, zu Theil. Erobert aber wird er, wenn er gefunden ist, auf diese Art. Wie wir im Anfang dieser Erzählung dreifach jede Seele zertheilt haben, in zwei roſsgestaltige Theile und drittens in den dem Führer ähnlichen, so soll es auch jezt noch angenommen bleiben. Von den beiden Rossen, sagten wir weiter, sei eines gut, eines aber nicht. Welches aber die Vortreflichkeit des Guten und des schlechten Schlechtigkeit ist, haben wir nicht erklärt, jezt aber müssen wir es sagen. Das nun von beiden, welches die bessere Stelle einnimmt, von geradem Wuchs, schön gegliedert, hochhalsig, mit gebogener Nase, weiſs von Haar, schwarzäugig, ehrliebend, mit Besonnenheit und Scham, wahrhafter Meinung Freund, wird ohne Schläge, nur durch Befehl und Worte gelenkt; das andere aber ist senkrükig, plump, schlecht gebaut, hartmäulig, kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarz von Haut, glasäugig und roth unterlaufen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit Freund, rauh um die Ohren, taub, der Peitsche und dem Stachel kaum gehorchend. Wenn nun der Führer beim Anblik der liebreizenden Gestalt, die ganze Seele von Empfindung durchglüht, bald überall den
254 Stachel des Kizels und Verlangens spürt: so hält das dem Führer leicht gehorchende Röſs, der Scham wie immer so auch dann nachgebend, sich selbst zurük, den Geliebten nicht anzuspringen; das andere aber scheut nun nicht länger Stachel noch Peitsche des Führers, sondern springend strebt es mit Gewalt vorwärts, und auf alle Weise

dem Spanngenossen und dem Führer zusezend nöthiget es sie, hinzugehen zu dem Liebling und der Gaben der Lust gegen ihn zu gedenken. Jene beiden widerstreben zwar anfangs unwillig der argen und gesezwidrigen Zunöthigung, zulezt aber wenn des Ungemachs kein Ende ist gehen sie dann von jenem fortgerissen, nachgebend und versprechend das gebotene zu thun, und so nahen sie sich ihm und sehen des Lieblings glänzende Gestalt. Indem nun der Führer sie erblikt, wird seine Erinnerung hingetragen zum Wesen der Schönheit, und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen. Dieses erblikend fürchtet er sich, und von Ehrfurcht durchdrungen beugt er sich zurük, und kann sogleich nicht anders als so gewaltig die Zügel rükwärts ziehen, daſs beide Rosse sich auf die Hüften sezen, das eine gutwillig, weil es nie widerstrebt, das andere aber höchst ungern. Indem sie nun weiter zurükgehn, benezt das eine vor Scham und Bewunderung die ganze Seele mit Schweiſs, das andere aber, ist nur erst der Schmerz vom Gebiſs und dem Falle vorübergegangen, hat sich kaum erholt, so bricht es zornig in Schmähungen aus, vielfach beide, Führer und Spanngenossen, beschimpfend, daſs sie aus Feigheit und Unmännlichkeit Stellung und Versprechen verlassen hätten; und aufs neue sie wider ihren Willen vorwärts zu gehen zwingend, giebt es kaum nach, wenn sie bitten es bis weiterhin aufzuschieben. Kommt nun die festgesezte Zeit, so erinnert es jene, die daran nicht zu gedenken sich anstellen, braucht Gewalt, wiehert, zieht sie mit sich fort, und zwingt sie wieder in derselben Absicht dem Geliebten zu nahen. Und wenn sie nicht mehr fern sind, beugt es sich vorn über, strekt

den Schweif in die Höhe, beißt in den Zügel, und zieht sie schamlos weiter. Dem Führer aber begegnet nur noch mehr dasselbe wie zuvor, und wie sie an den Schranken zu thun pflegen, beugt er sich hinterwärts, zieht noch gewaltsamer dem wilden Rosse das Gebiß aus den Zähnen, daß ihm die schmähsüchtige Zunge und die Baken bluten, und Schenkel und Hüften am Boden festhaltend, kränket er es mit Schmerzen. Hat nun das böse Roß mehrmals dasselbe erlitten, und die Wildheit abgelegt, so folgt es gedemüthigt des Führers Ueberlegung, und ist beim Anblik des Schönen von Furcht übermannt. Daher es endlich wohl dahin kommt, daß des Liebhabers Seele dem Liebling
255 verschämt und schüchtern nachgeht. Da nun dieser einem Gotte gleich mit jeder Art der Verehrung geehrt wird von einem nicht etwa nur sich so anstellenden Liebenden, sondern der sich wahrhaft in diesem Zustande befindet, und er auch selbst von Natur zur Freundschaft geneigt ist, so leitet er seine Zuneigung zusammen mit der seines Verehrers. Und wenn er auch ehedem von einigen Spielgefährten oder andern fälschlich wäre überredet worden, welche sagten, es wäre schändlich sich einem Liebenden zu nahen, und er deshalb den Liebenden abwiese: so müßte doch mit der Zeit die Jugend und das Unvermeidliche ihn dahin bringen, jenen zuzulassen zu seinem Umgange. Denn dies ist niemals bestimmt, daß ein Böser einem Bösen Freund, oder ein Guter einem Guten nicht Freund werde. Läßt er ihn aber zu, und verstattet ihm Gespräch und Umgang, so wird das nahe erscheinende Wohlwollen des Liebenden den Geliebten entzüken, der bald inne wird, daß seine andern Freunde und Angehörigen auch allzumal

allzumal ihm so gut als nichts von Freundschaft erweisen im Vergleich des begeisterten Freundes. Läſst er ihn nun so eine Zeitlang gewähren, und ist ihm nahe, dann ergieſst sich bei den Berührungen in den Uebungspläzen, und wo sie sonst zusammenkommen, die Quelle jenes Stromes, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, reichlich gegen den Liebhaber, und theils strömt sie in ihn ein, theils wenn er angefüllt ist, wieder aus ihm heraus: und wie ein Wind oder ein Schall von glatten und starren Körpern abprallend wieder dahin, woher er kam, zurükgetrieben wird, so geht auch die Ausströmung der Schönheit wieder in den Schönen durch die Augen, wo der Weg in die Seele geht, zurük, und wenn sie dort angekommen, befruchtet sie reichlich die dem Gefieder bestimmten Ausgänge, treibt so dessen Wachsthum, und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. Er liebt also, wen aber weiſs er nicht, ja überhaupt nicht was ihm begegnet weiſs er oder kann es sagen, sondern wie einer, der von einem Andern Augenschmerzen aufgefangen, hat er keine Ursach anzugeben; denn daſs er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut, weiſs er nicht. Und wenn nun jener gegenwärtig ist, so hat auch er gleichwie jener Befreiung von den Schmerzen, ist er aber abwesend, so schmachtet auch er wie nach ihm geschmachtet wird, indem er statt der Liebe nur noch ein Schattenbild der Liebe besizt. Er nennt es aber und glaubt es auch nicht Liebe sondern Freundschaft, wünscht aber doch eben wie jener nur minder heftig ihn zu sehen, zu berühren, zu umarmen, neben ihm zu liegen, und also, wie zu erwarten, thut er hierauf bald alles dieses. Bei diesem Zusammenlie-

gen nun hat das unbändige Roſs des Liebhabers
vieles dem Führer zu sagen, und für die vielen
Mühseligkeiten einen kleinen Genuſs zu fordern;
das des Lieblings hat zwar nichts zu sagen,
256 aber voll brünstigen unbekannten Verlangens
umarmt es den Liebhaber, und kuſst ihn,
und liebkoset ihn als den besten Freund, und
wenn sie zusammen liegen, wäre es wohl geneigt,
sich nicht zu weigern, ihm an seinem
Theile gefällig zu sein, wenn er es zu erlangen
wünschte. Der Spanngenoſs hingegen mit dem
Führer sträuben sich hiergegen mit Scham und
Vernunft. Wenn nun die besseren Theile der
Seele, welche zu einem wohlgeordneten Leben
und zur Liebe der Weisheit hinleiten, den Sieg
erlangen, so führen sie hier schon ein seliges
und einträchtiges Leben, sich selbst beherrschend
und sittsam dasjenige besiegt habend in
ihrer Seele, dem schlechtes, und befreit, dem
vortrefliches einwohnt; sterben sie aber, so haben
sie, fast schon befiedert und leicht geworden,
von den drei wahrhaft olympischen Kampfgängen
schon in einem gesiegt, über welches
Gut ein noch gröſseres weder menschliche Besonnenheit
dem Menschen verschaffen kann,
noch göttlicher Wahnsinn. Wenn sie aber ein
minder edles unphilosophisches doch aber ehrliebendes
Leben führen: so werden leicht
einmal beim Trunk oder in einem andern unbesorgten
Augenblik die beiden unbändigen Rosse
der unbewachten Seelen sich bemächtigen und
sie zusammenführen, und so werden sie, was die
meisten für das seligste halten, wählen und vollbringen,
und haben sie es einmal vollbracht, so
werden sie es nun auch in der Folge genieſsen,
aber selten, weil nicht der ganzen Seele Zustimmung
hat was sie thun. Als Freunde also wer-

den auch diese, obgleich nicht ganz so wie jene, mit einander, während ihrer Liebe und auch wenn sie darüber hinaus sind, leben, überzeugt daſs sie die gröſsten Pfänder einander gegeben und angenommen haben, welche frevelhaft wäre jemals wieder ungültig zu machen, und in Feindschaft zu gerathen. Am Ende aber gehen sie unbefiedert zwar, doch schon mit dem Triebe sich zu befiedern, aus dem Körper, so daſs auch sie nicht geringen Lohn für den Wahnsinn der Liebe davon tragen. Denn in die Finsterniſs und den unterirdischen Pfad ist denen nicht bestimmt zu gerathen, welche schon eingeschritten waren in den himmlischen Pfad, sondern ein lichtes Leben führend mit einander wandelnd glüklich zu sein, und wenn sie wieder befiedert werden, es der Liebe wegen zu gleicher Zeit zu werden. Diese so groſsen und so göttlichen Vorzüge, o Knabe, wird dir des Liebhabers Freundschaft erwerben. Die Vertraulichkeit aber mit dem Nichtliebenden, welche durch sterbliche Besonnenheit verdünnt auch nur sterbliches und sparsames austheilt, erzeugt in der geliebten Seele jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit, und wird ihr Ursach, neuntausend Jahre theils auf 257 der Erde sich umherzutreiben, theils vernunftlos unter der Erde.

Dieses sei dir, geliebter Eros, nach unsern Kräften aufs beste und schönste als Widerruf dargebracht und entrichtet, der übrigens sowohl als auch im Ausdruk des Phädros wegen etwas dichterisch muſste gefaſst werden. Und möchtest du, dem vorigen Verzeihung diesem aber Beifall schenkend, günstig und gnädig mir die Kunst der Liebe, welche du mir verliehen, im Zorn weder nehmen noch schmälern. Verleihe th.

mir vielmehr noch mehr als jezt von den Schönen geehrt zu sein. Haben wir aber in der vorigen Rede etwas dir Widerwärtiges gesprochen, Phädros und ich, so rechne es dem Lysias als Vater dieser Rede zu, und laſs ihn solcher Reden sich enthaltend zur Philosophie, zu welcher sich sein Bruder Polemarchos schon gewendet hat, sich hinwenden, damit auch dieser sein Verehrer nicht länger, wie jezt, auf beiden Schultern trage, sondern lediglich der Liebe mit philosophischen Reden sein Leben widme.

Ph. Ich bete mit dir, Sokrates, wofern dies besser für uns ist, daſs es so geschehe. Deine Rede aber habe ich schon lange bewundert, um wieviel schöner als die erste du sie ausgearbeitet. So daſs ich zweifle, ob mir nicht Lysias immer nur gewöhnlich erscheinen würde, wenn er es auch unternehmen wollte, dieser eine andere gegenüberzustellen. Auch hat ihm erst neulich einer von unsern Staatsmännern dieses zum Schimpf vorgeworfen, und ihn die ganze Schmährede hindurch immer den Redenschreiber genannt. Vielleicht also, daſs er sich schon aus Ehrliebe des Schreibens enthalten wird.

Sok. Lustig ist dieser Gedanke, junger Mann, den du aussprichst, und sehr weit verfehlst du deinen Freund, wenn du glaubst, er sei so leicht durch ein Geräusch zu verschüchtern. Vielleicht aber glaubst du gar, der, welcher ihm dies als einen Schimpf vorwarf, habe, was er sagte, auch so gemeint wie er es sagte?

Ph. Er schien es auch ganz so zu meinen, Sokrates. Auch weiſst du ja selbst so gut als ich, daſs überall die im Staate vermögendsten und geachtetsten sich schämen Reden zu schreiben und Schriften von sich zu hinterlassen, aus

Furcht bei der Nachwelt den Namen zu bekommen, als wären sie Sophisten gewesen.

Sok. Du weiſst nur nicht, wie dies zusammenhängt, Phädros, und auſserdem weiſst du auch nicht, daſs gerade die sich am meisten dünkenden Staatsmänner auch am meisten verliebt sind in das Redenschreiben und Schriftenhinterlassen, da sie ja, wenn sie eine Rede geschrieben, dermaſsen ihren Lobern zugethan sind, daſs sie gleich vorne namentlich hinschreiben, wer sie jedesmal gelobt.

Ph. Wie meinst du dieses? denn ich verstehe es nicht.

Sok. Du verstehst nicht, daſs anfangs in 258 der Schrift eines Staatsmannes zuerst sein Lober aufgeführt wird?

Ph. Wie so?

Sok. Es hat gefallen, sagt er, diese Schrift nämlich, dem Rathe oder dem Volke, oder beiden, und der und der hat vorgeschlagen, womit dann der Schriftsteller sein Ich sehr ehrenvoll erwähnt und belobt. Hierauf erst redet er weiter seine Weisheit den Lobern vortragend, und bisweilen eine gar lange Schrift verfassend. Oder scheint dir so etwas eine ganz andere Sache als eine schriftlich verfaſste Rede?

Ph. Mir eben nicht.

Sok. Nicht wahr, wenn eine solche stehen bleibt, so geht der Dichter fröhlich aus dem Schauspiel, wenn sie aber ausgelöscht wird, und er also leer ausgeht beim Redenschreiben, und nicht würdig gehalten wird, eine Schrift zu hinterlassen, dann trauert er mit seinen Freunden?

Ph. Und gar sehr.

Sok. Offenbar also doch nicht als Verächter des Geschäftes, sondern als groſse Bewunderer.

Ph. Ganz gewiſs.

Sok. Wie aber, wenn ein Redner oder König es dahin bringt, mit dem Ansehen des Lykurgos, oder Solon, oder Dareios ausgerüstet, ein unsterblicher Redner in seinem Staate zu werden, hält er selbst sich nicht noch lebend für göttergleich, und denken nicht die nach ihm kommenden eben so von ihm, wenn sie seine Schriften betrachten?

Ph. Gar sehr.

Sok. Glaubst du also, daſs einer von diesen, wie sehr er auch dem Lysias abgeneigt sei, ihm dieses zum Schimpf rechne, daſs er Reden verfaſst?

Ph. Es ist wohl nicht zu glauben nach dem was du sagst, denn er müſste ja seine eigne Neigung beschimpfen.

Sok. Das also ist wohl Jedem klar, 'daſs das Redenschreiben selbst nichts unrühmliches ist.

Ph. Wie sollte es?

Sok. Aber das, glaube ich, wird unrühmlich sein, wenn Jemand nicht schön redet und schreibt, sondern unrühmlich und schlecht.

Ph. Offenbar.

Sok. Welches ist nun aber die Art und Weise gut zu schreiben oder nicht? Sollen wir hierauf, o Phädros, den Lysias prüfen, und wer sonst jemals etwas geschrieben hat oder schreiben wird, es sei nun eine Staatsschrift oder eine andere, und in Versen wie ein Dichter, oder ohne Sylbenmaaſs als ein Undichterischer.

Ph. Du fragst, ob wir sollen? Weshalb, so zu sagen, lebte einer denn, wenn nicht für solche Vergnügungen? Doch wohl nicht um jener willen, vor welchen man erst Unlust empfinden muſs, oder auch hernach keine Lust empfindet, welches fast alle die körperlichen Vergnügungen an sich haben, und deshalb mit Recht niedrige genannt werden.

Sok. Muſse haben wir ja wie es scheint. Auch dünken mich die Cicaden, wie sie in der Hitze pflegen, über unsern Häuptern singend und sich unter einander besprechend, auch uns zu betrachten. Wenn sie nun auch uns nichts 259 besser als Andere in der Mittagsstunde nicht uns unterredend sähen, sondern aus Trägheit der Seele von ihnen eingesungen schlummernd: so möchten sie mit Recht über uns spotten und denken, ein paar Knechte wären in ihrem Aufenthalt eingekehrt, um wie die Schaafe bei der Quelle mittäglichen Schlafes zu pflegen. Wenn sie uns aber sähen im Gespräch begriffen, uneingesungen bei ihnen als Sirenen vorbeischiffen; dann dürften sie uns die Gabe, welche ihnen von den Göttern für die Menschen verliehen ist, mittheilen zum Beweis ihrer Zufriedenheit.

Ph. Was doch für eine haben sie? Denn nie muſs ich davon gehört haben.

Sok. Das steht nicht fein für einen Musenfreund, dergleichen nicht gehört zu haben. Man sagt nämlich, diese wären Menschen gewesen aus der Zeit ehe noch die Musen waren. Als aber diese erzeugt worden und der Gesang erschienen, wären Einige von den damaligen so entzückt worden von dieser Lust, daſs sie singend Speise und Trank vergessen, und so ohne dessen wahrzunehmen gestorben wären. Aus welchen nun seitdem das Geschlecht der Cicaden entstanden wäre, mit dieser Gabe von den Musen ausgestattet, daſs sie von der Geburt an keiner Nahrung bedürfen, sondern ohne Speise und Trank sogleich singen bis sie sterben, dann aber zu den Musen kommen und ihnen verkündigen, wer hier jede von ihnen verehrt. Der Terpsichore melden und empfehlen sie die, welche sie in Chören verehren, der Erato, die sie durch Liebesgesänge feiern, und so den übrigen, jeder nach der ihr eigenthümlichen Verehrung. Der ältesten aber, Kalliope, und ihrer nächstfolgenden Schwester Urania, als welche vornemlich unter den Musen über den Himmel und über göttliche und menschliche Reden gesezt, die schönsten Töne von sich geben,' verkündigen sie die, welche philosophisch leben, und ihre Art der Musik ehren. Aus vielen Ursachen also müssen wir etwas reden, und nicht schlafen am Mittage.

Ph. Reden also wollen wir.

Sok. Wollen wir nun, was wir uns eben vorgesezt hatten zu untersuchen, wie nämlich man gut und recht schreibe und wie nicht, dieses besprechen?

Ph. Gewiſs.

Sok. Muſs nun nicht, wo gut und schön soll geredet werden, des Redenden Verstand die wahre Beschaffenheit dessen erkennen, worüber er reden will?

Ph. So vielmehr habe ich immer gehört, lieber Sokrates, es sei nicht nöthig dem, der 260 ein Redner werden wolle, was wahrhaft gerecht sei zu lernen, sondern nur was der Volksmenge, welche zu entscheiden hat, so scheint, eben so auch nicht, was wahrhaft gut sei oder schön, sondern nur was so scheinen werde; denn hierauf gründe sich das Ueberreden, nicht auf der Sache wahre Beschaffenheit.

Sok. Nicht zu verwerfen ja soll ein Wort sein, o Phädros, was die Weisen geredet haben, sondern zu untersuchen, ob nicht etwas Wahres damit gesagt ist. So wollen wir also auch das nun gesagte nicht loslassen.

Ph. Ganz recht.

Sok. Betrachten wir es demnach so.

Ph. Wie denn?

Sok. Wenn ich dich überredete, du solltest, um gegen die Feinde zu ziehen, dir ein Pferd anschaffen, wir kennten aber beide kein Pferd, sondern nur soviel wüſste ich von dir, daſs Phädros glaubt, das Pferd sei dasjenige unter den zahmen Thieren, welches die längsten Ohren hat.

Ph. Lächerlich, o Sokrates, wäre das.

Sok. Das noch nicht, aber wenn ich rechten Fleiſs auf die Ueberredung wendend eine Rede abfaſste, ein Lob auf den Esel, den ich Pferd nennte, und darin ausführte, wieviel werth das Thier wäre zu Hause und im Felde, brauchbar um von ihm herab zu fechten, geschikt das Gepäk zu tragen, und zu vielen andern Dingen nüzlich?

Ph. Ueber alle Maſse lächerlich wäre dann dieses.

Sok. Aber ist es nicht besser, ein lächerlicher als ein arger und feindseliger Freund zu sein?

Ph. Offenbar.

Sok. Wenn also der Rednerische unwissend über das Gute und Böse einen eben so beschaffenen Staat sich vornimmt und ihn zu überreden sucht, nicht etwa einen Esel als ein Pferd anpreisend, sondern ein Uebel als ein Gut, und da er nur die Meinungen des Volkes zu kennen sich hat angelegen sein lassen, ihn nun überredet, Uebles zu thun statt des Guten, was für eine Frucht, glaubst du, werde die Redekunst dann ärndten von dem was sie gesäet?

Ph. Eben keine sonderliche.

Sok. Haben wir aber auch nicht, mein Guter, grober als sich ziemen will die Kunst der Reden gelästert? Sie aber würde vielleicht sagen, was plaudert ihr Wunderlichen doch durcheinander? Denn ich zwinge keinen mit der Wahrheit noch unbekannten das Reden zu lernen, sondern wer meinem Rathe folgt, der wird erst, nachdem er jene erworben, auch mich dazu nehmen. Das aber sage ich laut, daſs ohne mich auch der, welcher das Wahre weiſs, nicht verstehen wird kunstmäſsig zu überreden. Hätte sie nun nicht ganz recht, wenn sie dieses spräche?

Ph. Ich gestehe es.

Sok. Wenn nur die gegen sie auftretenden Reden ihr werden gelten lassen, daſs sie eine Kunst ist. Denn ich glaube einige herbeikommen und behaupten zu hören, daſs sie lügt, und daſs sie keine Kunst ist, sondern ein ganz kunstloses Handwerk.

261 Ph. Was doch für Reden, o Sokrates? Bringe sie nur zur Stelle und frage sie aus, was doch und wie sie es meinen.

Sok. Kommt also her, und überredet den Vater schöner Kinder, Phädros, daſs wenn er nicht gründlich philosophirt, er auch niemals gründlich über irgend etwas reden wird. Phädros soll antworten, und ihr fragt: Ist nicht überhaupt die Redekunst die Seelenleitung durch Reden, nicht nur in Gerichtshöfen und was sonst für Volksversammlungen, sondern dieselbe auch im gemeinen Leben und in kleinen sowol als groſsen Dingen, und um nichts vortreflicher das Richtige, ob es sich in groſsen oder in geringfügigen Dingen findet? Oder was hast du hierüber gehört?

Ph. Dieses, beim Zeus, keinesweges; sondern eigentlich wird nur in Rechtsverhandlungen nach der Kunst gesprochen und geschrieben, dann spricht man auch so in Volksreden, weiteres aber habe ich nicht gehört.

Sok. Hast du denn nur von des Nestor und Odysseus Anweisungen zur Redekunst gehört, die sie vor Ilion müſsiger Weile ausgearbeitet, von der des Palamedes aber hast du nichts gehört?

Ph. Ja, beim Zeus, ich auch nicht von Nestors, wenn du uns nicht den Gorgias als einen Nestor zurichten willst, oder den Thrasymachos und Theodoros als Odysseus.

Sok. Vielleicht; doch diese wollen wir lassen. Du aber sage mir, was thun denn in der Gerichtsstätte die Parteien? Reden sie nicht gegen einander? oder wie sollen wir es nennen?

Ph. Gerade so.

Sok. Ueber das, was recht ist oder unrecht?

Ph. Ja.

Sok. Wer nun dieses durch Kunst thut, wird der nicht machen, daſs dieselbe Sache denselben Menschen jezt als recht erscheine, und wenn er will auch wieder als unrecht?

Ph. Wie anders?

Sok. Und so auch in den Volksversammlungen, daſs dem Staat dasselbe jezt gut dünke, jezt wieder im Gegentheil?

Ph. Allerdings.

Sok. Und wissen wir nicht, daſs der Eleatische Palamedes durch Kunst so redet, daſs den Hörenden dasselbe ähnlich und unähnlich, Eins und Vieles, ruhig und bewegt sich zu zeigen dünkte?

Ph. Sehr wohl.

Sok. Nicht also nur auf die Gerichtsstätten erstrekt sich die Kunst des Gegenredens und auf die Volksversammlung, sondern für alles was geredet wird, wäre nur eine Kunst, wenn es eine giebt, diejenige nämlich, welche im Stande ist jedes Ding jedem, dem es nur möglich ist, allen möglichen ähnlich darzustellen, und was ein Anderer so verähnlichend verbirgt, ans Licht zu bringen.

Ph. Wie eigentlich meinst du dieses?

Sok. Also den Forschenden, glaub' ich, erscheint es. Entsteht Täuschung eher zwischen dem, was viel von einander unterschieden ist oder wenig?

262 Ph. In dem was wenig.

Sok. Daher wenn du immer nur um ein weniges übergehst, du leichter Andern unvermerkt zum Gegentheil gelangen wirst, als wenn um ein vieles.

Ph. Wie sollte ich nicht!

Sok. Es muſs also, wer Andere zwar täuschen will, selbst aber nicht getäuscht werden, die Aehnlichkeit der Dinge und ihre Unähnlichkeit genau kennen.

Ph. Nothwendig.

Sok. Wird er aber wohl im Stande sein, wenn er die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges nicht kennt, die gröſsere oder geringere Aehnlichkeit mit diesem unbekannten in andern Dingen zu unterscheiden?

Ph. Unmöglich.

Sok. Und nicht wahr? denen, welche anders als etwas ist darüber urtheilen und sich täuschen, hat sich dies offenbar durch irgend eine Aehnlichkeit eingeschlichen?

Ph. So geht es zu damit.

Sok. Kann also wohl diese Kunst, immer bei wenigem durch Aehnlichkeiten von dem, was jedesmal wahr ist, abzuleiten, und so zum Gegentheil hinzuführen oder sich selbst davor zu hüten, derjenige besizen, der nicht erkannt hat, was jedes in Wahrheit ist?

Ph. Niemals.

Sok. Wer also die Wahrheit nicht weiſs, und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird, wie es scheint, eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen.

Ph. So wird es wohl sein.

Sok. Willst du nun, daſs wir an des Lysias Rede, die du bei dir hast, und an den von uns gesprochenen zusehen, was wir darin kunstlos und kunstmäſsig nennen wollen?

Ph. Sehr gern, zumal wir izt so troken hin geredet haben ohne hinreichende Beispiele.

Sok. Und recht durch gutes Glük, wie es scheint, sind diese zwei Reden gesprochen worden, welche ein Beispiel enthalten, wie der, welcher das Richtige weiſs, spielend in Reden die Zuhörer verleiten kann. Und ich, o Phädros, schreibe dieses den hier wohnenden Göttern zu. Vielleicht auch, daſs die Dienerinnen der Musen, die Sänger über unsern Häuptern uns diese Gabe eingehaucht haben. Denn ich habe doch an keiner Kunst des Redens irgend Antheil.

Ph. Dies sei wie du sagst; nur mache deutlich was du meinst.

Sok. So komm denn, und lies mir von des Lysias Rede den Anfang.

Ph. Von dem, was mich anbetrift, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daſs dieses zu Stande komme, hast du gehört. Ich fordere aber nur, nicht etwa deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil ich mich erkläre, nicht dein Liebhaber zu sein. Da eben jene zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist.

Sok. Still! Worin also dieser fehlt und kunstlos verfährt, sollen wir sagen, nicht wahr?

Ph. Ja.

263 Sok. Ist nun nicht dieses Jedem einleuchtend, dafs über einige solche Dinge wir ganz einstimmig sind, über andere abweichend?

Ph. Ich dünke mich zwar zu verstehen, was du meinst, doch aber sage es noch deutlicher.

Sok. Wenn Jemand das Wort Eisen oder Silber ausspricht, denken wir dabei nicht Alle dasselbige?

Ph. Gewifs.

Sok. Wie aber wenn gerecht oder gut? Wendet sich da nicht der eine hier der andere dorthin, und sind wir nicht uneinig unter einander und mit uns selbst?

Ph. Allerdings.

Sok. In einigem also stimmen wir überein, in anderem nicht.

Ph. So ist es.

Sok. In welchen aber von beiden werden wir täuschbarer sein, und in welchen also die Redekunst am meisten vermögen?

Ph. Offenbar wo wir unstätt sind.

Sok. Wer also der Redekunst nachgehen will, mufs diese beiden zuerst rein und gehörig von einander getrennt haben, und sich eines Charakters beider Gattungen bemächtiget, der, worin die Menge unstätt sein mufs, und der, worin nicht.

Ph. Einen schönen Begriff, o Sokrates, hätte der aufgefafst, der sich dieses bemächtiget hätte.

Sok. Dann, glaube ich, muſs er sich, wenn ihm ein bestimmter Fall vorliegt, nicht irren, sondern das genau erkennen, worüber er reden will, zu welcher von beiden Gattungen es gehört.

Ph. Wie anders?

Sok. Wie also die Liebe, wollen wir sagen, sie gehöre zu den zweifelhaften oder zu den andern?

Ph. Zu den zweifelhaften ohne weiteres. Oder meinst du, sie würde dir sonst zugelassen haben zu sagen, was du eben von ihr sagtest, erst daſs sie ein Verderben wäre für den Geliebten und den Liebenden, und dann wieder, daſs sie das gröſste wäre unter allen Gütern?

Sok. Sehr richtig gesprochen. Aber sage mir auch dieses, denn ich kann mich der Begeisterung wegen dessen nicht mehr recht erinnern, ob ich die Liebe erklärt habe im Anfange der Rede?

Ph. Beim Zeus, und nicht zu sagen, wie gut.

Sok. Sieh da! wieviel kunstreicher in Reden sind nach dem, was du sagst, die Nymphen des Acheloos und Pan, der Sohn des Hermes, als Lysias, der Sohn des Kephalos! Oder sage ich nichts, sondern hat auch Lysias im Anfange seiner Liebesrede uns genöthiget, die Liebe für Ein bestimmtes, welches er selbst wollte, anzunehmen, und hiernach den ganzen Verfolg seiner Rede angeordnet? Willst du, daſs wir seinen Anfang noch einmal lesen?

Ph. Wenn du es meinst. Was du jedoch suchst, steht nicht da.

Sok. Lies nur, damit ich ihn selbst höre.

Ph. Von dem, was mich anbetrift, bist du unterrichtet, und wie ich glaube, es werde uns zuträglich sein, daſs dieses zu Stande komme, 264 hast du gehört. Ich fordere aber nur, nicht etwa deshalb zu verfehlen, was ich bitte, weil ich mich erkläre, nicht dein Liebhaber zu sein. Da eben jene zu gereuen pflegt, was sie Gutes erwiesen haben, sobald ihre Begierde gestillt ist.

Sok. Ja, viel scheint freilich zu fehlen, daſs dieser das thun sollte, was wir verlangen, der nicht einmal vom Anfang, sondern vom Ende an rükwärts die Rede durchschwimmen will, und da anfängt, wo der Liebhaber schon könnte aufgehört haben zu seinem Liebling zu reden. Oder war dies wieder nichts gesagt, Phädros, edelster Freund?

Ph. Es ist freilich wohl nur das Ende, Sokrates, worüber er redet.

Sok. Und wie? alles übrige in der Rede, scheint es nicht unordentlich durcheinander geworfen? oder ist deutlich, daſs das Zweite aus irgend einem Grunde habe das zweite sein müssen? oder irgend eines von den folgenden Stükken? Denn mir schien er, als wüſste er eigentlich nichts, ganz vornehm gesagt zu haben, was ihm eben einfiel. Hast du aber vielleicht irgend eine rednerische Nothwendigkeit aufzuzeigen, warum der Mann dieses so in der Ordnung nach einander gestellt hat?

Ph. Du bist sehr gut, daſs du mich dafür hältst, ich könne Jenes Arbeit so genau beurtheilen.

Sok. Aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, daſs eine Rede wie ein lebendes Wesen müsse gebaut sein und ihren eigenthümlichen Körper haben, so daſs sie weder ohne Kopf ist, noch ohne Fuſs, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schiklichen Verhältniſs gearbeitet sind.

Ph. Wie sollte ich nicht?

Sok. Betrachte also deines Freundes Rede, ob sie sich so oder anders verhält, und du wirst sie gewiſs nicht verschieden finden von jener Aufschrift, welche auf Midas den Phrygier soll gemacht worden sein.

Ph. Was für eine Aufschrift, und was hat sie besonderes an sich?

Sok. Es ist diese: „Hier an des Midas Grab erblikst du mich eherne Jungfrau. Bis nicht Wasser mehr flieſst, noch erblühn hochstämmige Bäume, Muſs ich verweilen allhier an dem vielbethräneten Denkmal, Daſs auch der Wanderer wisse, wo Midas liege begraben." Daſs es nun bei diesem keinen Unterschied macht, was zuerst gelesen wird oder zulezt, dies merkst du doch, glaub' ich.

Ph. Du verspottest ja unsere Rede, Sokrates.

Sok. So wollen wir, damit du nicht verdrieſslich wirst, diese ganz lassen, wiewol sie noch vielerlei zu enthalten scheint, worauf jemand achtend den groſsen Nuzen haben kann, daſs er es nachzuahmen ja nicht unternehmen wird, und wollen zu den andern Reden gehn. Denn es war etwas in ihnen, was denen wohl zu beachten ziemt, welche über die Redekunst 265 nachdenken wollen.

Ph. Welches meinst du denn?

Sok. Sie waren doch einander entgegen. Denn sie behaupteten, eine, man müsse dem Liebenden, die andere, man müsse dem Nichtliebenden gefällig sein.

Ph. Und ganz tapfer beide.

Sok. Ich glaubte du würdest der Wahrheit gemäſs sagen, ganz rasend. Was sie suchten wenigstens war eben dieses. Denn wir behaupteten, die Liebe wäre eine Art von Raserei, nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Und vom Wahnsinn gebe es zwei Arten, einen menschlichen aus Krankheit und einen durch eine von Gott bewirkte Aufhebung des gewöhnlichen Zustandes.

Ph. So war es.

Sok. Den göttlichen theilten wir wiederum in vier Theile nach vier Göttern, indem wir den weissagenden Wahnsinn dem Apollon zuschrieben, dem Dionysos den der Einweihungen, den Musen den dichterischen, den vierten aber der Aphrodite und dem Eros, den Wahnsinn der Liebe nämlich, welchen wir für den besten erklärten, und ich weiſs nicht mehr wie den Zustand der Liebe abbildend, wobei wir vielleicht etwas richtiges getroffen haben, vielleicht auch anderwärts hin abgeschweift sind, vermischten wir mit einer ganz und gar nicht unglaublichen Rede einen mythischen Hymnos, und besangen so gar anständig und fromm deinen und meinen Herrn, den Eros, den Beschüzer schöner Knaben.

Ph. Ja, wie es mir gar nicht unerfreulich war zu hören.

Sok. Nur das laſs uns jedoch daraus nehmen, wie von dem Tadel die Rede herüberkam zum Loben.

Ph. Wie meinst du denn dieses?

Sok. Mir erscheint alles übrige in der That nur im Scherze gesprochen; nur wenn Jemand zweierlei, was jene Reden durch einen glüklichen Zufall gehabt haben, sich gründlich durch Kunst aneignen könnte, das wäre eine schöne Sache.

Ph. Was doch für welches?

Sok. Das überall zerstreute anschauend zusammenzufassen in eine Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen, worüber er jedesmal Belehrung ertheilen will, so wie wir jezt eben von der Liebe erst nach gegebener Erklärung, was sie sei, vielleicht gut, vielleicht auch schlecht geredet haben, wenigstens daſs unsere Rede etwas bestimmtes und mit sich selbst übereinstimmendes hervorbrachte, hatte sie von daher.

Ph. Und welches zweite meinst du, Sokrates?

Sok. Eben so auch wieder nach Begriffen zertheilen zu können, gliedermäſsig wie jedes gewachsen ist, ohne, wie etwa ein schlechter Koch verfahrend, irgend einen Theil zu zerbrechen. Sondern so wie eben unsere beiden Reden des Verstandes beraubt sein als einen gemeinschaftlichen Begriff annehmen: und so wie aus unserm Leibe, als Einem, zweifache und gleichnamige Theile herauswachsen, welche als rechte und linke bezeichnet werden, eben so 266 glaubten die Reden sei auch der Unsinn in uns vorhanden, und die eine nun nahm sich die linke Seite desselben zu theilen vor, und lieſs nicht nach, sie wieder zu theilen, bis sie, daſs ich so sage, eine linke Liebe darin auffand, welche sie sehr mit Recht schmähen konnte; die andere führte uns zu dem Wahnsinn rechts, und eine jener zwar gleichnamige aber göttliche Liebe darin auffindend und vorzeigend, lobte sie diese als Ursach unserer gröſsten Güter.

Ph. Vollkommen richtig.

Sok. Hievon also bin ich selbst ein groſser Freund, Phädros, von diesen Eintheilungen und Zusammenfassungen, um doch auch reden und denken zu können, und wenn ich einen andern fähig halte zu sehen, wie etwas in eins gewachsen ist oder in vieles, dem folg' ich wie eines Unsterblichen Fuſstritt. Ob ich nun diejenigen, welche dieses im Stande sind zu thun, recht oder unrecht bename, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jezt Dialektiker. Nun aber sage mir auch, wie man die von dir und Lysias gelernt haben nennen soll? Oder ist eben jenes die Redekunst, deren Thrasymachos und die Andern sich bedienend selbst Künstler im Reden sind, und auch Andere dazu machen, die ihnen Geschenke wie Königen bringen können?

Ph. Königliche Männer zwar sind sie, nicht aber dessen kundig, wonach du fragst. Daher dünkst du mich jenes ganz recht zu benennen, indem du es Dialektik nennst, die Rhetorik aber dünkt mich uns bis jezt noch entgangen zu sein.

Sok. Wie sagst du? Das muſs etwas schönes sein, was von jener verlassen doch durch Kunst soll erlangt werden. Indeſs wollen wir es auf keine Weise verschmähen, du und ich, sondern sagen, was denn dieses ist, was noch übrig bleibt für die Redekunst.

Ph. Mancherlei Dinge, Sokrates, die du ja findest in den über die Redekunst geschriebenen Büchern.

Sok. Gar gut, daſs du mich erinnerst. Den Eingang zuerst, wie der am Anfang der Rede muſs gesprochen werden, dieses meinst du? nicht wahr, diese Herrlichkeiten der Kunst?

Ph. Ja.

Sok. Dann kommt zweitens die Erzählung, wie sie es nennen, und die Zeugnisse dabei, drittens die Beweise, viertens die Wahrscheinlichkeiten und noch von einer Beglaubigung und Nebenbeglaubigung, denke ich, redet der vortrefliche Byzantinische Dädalos im Reden.

Ph. Den wakern Theodoros meinst du?

Sok. Wen sonst? Und daſs man eine Widerlegung und Nebenwiderlegung führen müsse in der Anklage sowohl als Vertheidigung. Sollen wir nicht auch den schönsten Parier Euenos herbeiholen, 267 der die Vorandeutung zuerst erfunden hat, und das Nebenlob: Ja einige sagen, er habe sich allerlei Nebenschimpf in Verse gebracht dem Gedächtniſs zu Liebe. Das ist mir ein weiser Mann! Und wollen wir den Tisias und Gorgias ganz ruhen lassen, welche zuerst das Scheinbare entdekt haben, daſs es über das Wahre gehe und mehr zu ehren sei, und welche machen, daſs das Kleine groſs und das Groſse klein erscheint durch die Kraft der Rede, und vom Neuen auf alte, vom Alten aber auf neue Art sprechen, und welche die Gedrängtheit der Rede, und auch die unendliche Länge über jeden Gegenstand erfunden haben. Als dieses einmal Prodikos von mir hörte, lachte er und sagte, er allein habe gefunden, was für Säze man brauche, nämlich weder lange noch kurze, sondern mäſsige.

Ph. Sehr weise, o Prodikos!

Sok. Und vom Hippias wollen wir nicht reden? ich glaube, dieser Fremdling aus Elis stimmte ihm auch bei.

Ph. Warum auch nicht?

Sok. Wie aber sollen wir vortragen des Polos Sammlung von Worten? der noch die Doppelrederei, die Spruchrederei, die Bildrederei und den Wohlklang aller der Worte hinzugebracht hat, die ihm Likymnios schenkte?

Ph. Hatte nicht vieles dergleichen auch Protagoras?

Sok. Ein gewisses Richtigsprechen, mein Sohn, und noch vieles und schönes anderes. Aber in kläglich rührender von Alter und Armuth hergenommener Reden Kunst hat doch offenbar gesiegt des Chalkedoniers Kraft. Auch darin die Menge zu erzürnen ist dieser Mann gewaltig, und wiederum die erzürnten bezaubernd zu kirren, wie er sagt; und im Verläumden, und auch Verläumdungen abwälzen, woher es irgend gehe, ist er der erste. Ueber das Ende der Rede aber sind sie Alle nur einer Meinung, was nämlich einige die Uebersicht, andere wieder anders nennen.

Ph. Daſs man am Ende noch in kurzem die Zuhörer an alles erinnern soll, was gesagt worden, das meinst du?

Sok. Das meine ich, und was du noch sonst etwa zu sagen hast über die Kunst der Reden.

Ph. Kleinigkeiten, nicht der Rede werth.

Sok. Lassen wir also die Kleinigkeiten diese Dinge aber laſs uns noch einmal besser 268 beim Lichte besehen, was für Wirkungen einer Kunst sie hervorbringen, und wann?

Ph. Eine sehr starke doch, o Sokrates, in den Versammlungen des Volks.

Sok. Die haben sie freilich. Aber du Wunderlicher, sieh doch auch du zu, ob dir das ganze Gewebe so lose erscheint als mir.

Ph. Zeige es nur.

Sok. Wenn Jemand zu deinem Freunde Eryximachos oder dessen Vater Akumenos käme sagend, ich verstehe solche Dinge dem Körper beizubringen, daſs er warm sein muſs wenn ich will, und auch frieren, und daſs ich ihn, wenn es mir gut dünkt, brechen mache oder auch abführe, und noch vielerlei dergleichen, und wei ich dieses verstehe, behaupte ich ein Arzt zu sein, auch jeden andern dazu zu machen, dem ich nur diese Kenntniſs mittheile; was meinst du werden sie erwiedern, wenn sie dieses angehört?

Ph. Was sonst, als ihn fragen, ob er auch noch verstände, wem und wann er dies alles anthun müsse, und in welchem Grade?

Sok. Wenn er nun sagte, keinesweges, sondern ich verlange, wer jenes von mir lernt, müsse dieses schon selbst verstehen, wonach du fragst.

Ph. Dann, glaube ich, würde er sagen, der Mensch ist toll, und weil er in Büchern oder sonst wo einige Mittel gefunden hat, glaubt er ein Arzt geworden zu sein, da er doch nichts von der Kunst versteht.

Sok. Und wie wenn Jemand zum Sophokles oder Euripides käme, sagend, er verstände über etwas geringes ganz lange Reden zu sprechen, und auch über etwas wichtiges ganz kurze, klägliche wenn er wollte, und im Gegentheil auch wieder furchtbare und drohende, und was mehr dergleichen, und sich nun einbildete, indem er dies lehre, die tragische Dichtkunst zu lehren?

Ph. Auch diese, o Sokrates, würden, glaube ich, Jeden auslachen, welcher glaubte die Tragödie wäre etwas anderes als eine solche Zusammenstellung dieser einzelen Stüke, wie sie einander und dem Ganzen angemessen sind.

Sok. Aber nicht unartig, glaube ich, würden sie ihn herunterreiſsen, sondern wie ein Tonkünstler, wenn er mit einem zusammenträfe, der sich einbildet ein Harmonieverständiger zu sein, weil er verstände eine Saite so hoch und so tief als möglich anzuschlagen, nicht mit Heftigkeit sagen würde: Du erbärmlicher

Mensch du bist verrükt; sondern wie es einem Künstler geziemt, sanfter so: Bester Mann, freilich muſs auch das wissen, wer ein Tonkünstler werden will, aber dies hindert nicht, daſs dennoch einer, der deine Fertigkeit hat, auch nicht das mindeste von der Harmonie verstehen kann, denn du besizest nur die Vorkenntnisse, welche zur Harmonie nothwendig gehören, aber nicht die Harmonie selbst.

269 Ph. Sehr richtig.

Sok. So auch würde Sophokles jenem, der sich gegen ihn rühmte, sagen, er habe die Vorkenntnisse zur tragischen Kunst, nicht diese Kunst selbst, und Akumenos die Vorkenntnisse der Heilkunde, nicht die Heilkunde selbst.

Ph. Allerdings freilich.

Sok. Was aber sollen wir vom süſsredenden Adrastos glauben, oder von Perikles, wenn sie etwas hörten von den schönen Kunsstüken, die wir jezt durchgegangen sind, dem Kurzreden und Bilderreden, und was wir sonst noch näher gegen das Licht untersuchen wollten, ob sie wohl unwillig wie ich und du unfeiner Weise ein ungesittetes Wort ausstoſsen würden gegen die, welche dieses geschrieben haben und lehren, als wäre es die Redekunst, oder ob sie, die soviel weiseren als wir, dies auch uns verweisen und sagen würden: O Phädros und Sokrates, nicht unwillig muſs man werden, sondern Nachsicht haben, wenn solche, die überhaupt nicht verstehen mit Begriffen umzugehn, auch nicht vermögend gewesen sind zu bestimmen, was eigentlich die Redekunst ist, und dieses Umstandes wegen, wenn gleich sie nur die nothwendigen Vorkenntnisse dieser Kunst besizen, dennoch glaubten die Redekunst selbst erfunden, und so auch wenn sie jenes Andere lehrten, sie vollkommen in der Redekunst unterrichtet zu haben; daſs aber dieses alles auf überredende Art gebraucht und ein Ganzes daraus zusammengesezt werde, diese Vollkommenheit in die Reden hineinzubringen ihren Schülern, als wäre es eine Kleinigkeit, selbst überlieſsen?

Ph. Allerdings, o Sokrates, scheint es so ohngefähr zu stehen mit der Kunst, welche diese Männer als die Redekunst lehren und in Schriften vortragen, und mir scheinst du ganz wahr gesprochen zu haben. Aber nun die Kunst des wahren und überzeugenden Redners, wie und woher kann sich diese jemand zu eigen machen?

Sok. Mit dem Können, so daſs einer ein vollkommener Kämpfer wird, wird es wahrscheinlich oder vielmehr unfehlbar hierin eben die Bewandtniſs haben, wie in andern Dingen, nämlich wenn du von Natur rednerische Anlage hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Uebung hinzufügst, an welchem aber von diesen es dir fehlt, von der Seite wirst du unvollkommen sein. Was aber an der Sache Kunst ist, dazu scheint mir die Anleitung nicht auf dem Wege deutlich zu werden, den Lysias und Thrasymachos eingeschlagen sind.

Ph. Aber auf welchem dann?

Sok. Perikles, o bester, mag doch wohl eigentlich unter Allen der Eingeweihteste gewesen sein in die Redekunst.

Ph. Wie so?

Sok. Alle gröſseren Künste bedürfen doch 270
etwas von jenem spizfindigen und hochfliegenden Geschwäz über die Natur. Denn nur hieraus kann jene Würde und Zuversichtlichkeit im Erfolg entstehen, welche Perikles auſser seinen

Naturgaben sich in so hohem Grade erworben hatte. So denke ich wenigstens, weil er mit dem Anaxagoras, der ja wohl ein solcher war, zusammentraf, und jener hohen Kenntnisse voll ward, und zur Natur des Verstandes und Unverstandes gelangte, wovon ja Anaxagoras soviel Reden machte, hat er von dort her, was ihr nüzlich war, in die Redekunst herübergebracht.

Ph. Wie meinst du dieses?

Sok. Es hat dieselbe Bewandtniſs mit der Redekunst wie mit der Heilkunst.

Ph. Wie so?

Sok. In beiden muſst du, die Natur des Leibes in der einen, der Seele in der andern erklären, wenn du nicht nur hergebrachterweise und erfahrungsmäſsig, sondern nach der Kunst jenem durch Anwendung von Arznei und Nahrung Gesundheit und Stärke verschaffen, dieser durch angeordnete Sitten und Belehrungen, welche Ueberzeugung und Tugend du willst, mitzutheilen begehrst.

Ph. Allem Ansehn nach, o Sokrates, ist es so.

Sok. Und glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können, ohne des Ganzen Natur?

Ph. Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren.

Sok. Sehr schön, o Freund, daſs er dieses sagt. Wir müssen aber doch auſser dem Hippokrates auch noch die Vernunft fragend untersuchen, ob sie einstimmt.

Ph. Das gebe ich zu.

Sok. So sieh nun zu, was über die Natur Hippokrates sagt und die richtige Vernunft. Muſs man nicht so nachdenken über eines jeden Dinges Natur, zuerst ob das einzeln oder vielartig ist, was wir selbst als Künstler behandeln und auch Andere dazu wollen geschikt machen. Dann daſs man, wenn es einzeln ist, seine Kraft untersuche, was für eine es hat von Natur, um auf was für Dinge zu wirken, und was für eine um Einwirkungen und von was für welchen aufzunehmen; wenn es aber mehrere Arten hat, diese erst aufzähle, und so von jeder wie vorher von der einzelen sehe, was sie ihrer Natur nach ausrichten, und was sie von was anderm erleiden kann.

Ph. So wird es geschehen müssen.

Sok. Jedes Verfahren ohne dieses wäre nur wie eines Blinden Wanderung. Aber keinesweges muſs, wer irgend einer Sache kunstmäſsig nachstrebt, einem Blinden oder Tauben können verglichen werden, sondern offenbar ist, daſs wenn Jemand an etwas mit Kunst seine Reden wendet, er auch das Wesen der Natur des Dinges genau muſs zeigen können, welchem er seine Reden anbringen will; dieses aber wird doch die Seele sein.

Ph. Was sonst?

Sok. Gegen diese also ist sein ganzer Kampf gerichtet; denn in ihr will er Ueberzeugung hervorbringen, nicht wahr?

Ph. Freilich.

Sok. Offenbar also muſs Thrasymachos und wer sonst mit Fleiſs eine rhetorische Kunstlehre geben will, zuerst mit aller Genauigkeit lehren und anschaulich machen, ob die Seele eins ist und sich überall ähnlich oder auch im Verhältniſs zur Gestalt des Körpers vielartig. Denn dieses behaupten wir, hieſse die Natur eines Dinges zeigen. 274

Ph. Allerdings.

Sok. Zum andern worauf sie ihrer Natur nach wirkt, und was, und wovon sie und was für Wirkungen erfährt.

Ph. Dieses freilich auch.

Sok. Drittens wird er die verschiedenen Arten der Reden, wie auch der Seele und dessen was in dieser gewirkt werden kann, in der Ordnung aufstellend alle verschiedenen Ursachen durchgehen, jede mit jeder Seele zusammenhalten und lehren, was für eine Seele, durch was für Reden, aus welcher Ursach überredet werden, oder unüberredet bleiben wird.

Ph. Am vortrefflichsten, wie es scheint, wäre es freilich so.

Sok. Nie wenigstens, o Freund, wird, was auf andere Art gelehrt oder gesprochen wird, kunstmäſsig geschrieben und gesprochen sein, weder über einen andern noch über diesen Gegenstand. Aber die du gehört hast und die jetzt rednerische Kunstlehren schreiben, sind listig und verbergen es nur, wie gründlich sie sich auf die Seele verstehen. Ehe sie indeſs nicht auf diese Art reden und schreiben, wollen wir ihnen nicht glauben daſs sie kunstmäſsig schreiben.

Ph. Auf welche Art denn?

Sok. Dieses mit bestimmten Worten wirklich auszuführen ist nicht leicht gethan; indeſs will ich, wie man schreiben müsse, wenn es so gut als möglich kunstmäſsig beschaffen sein soll, erklären.

Ph. So erkläre es denn.

Sok. Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so muſs der, welcher ein Redner werden will, nothwendig wissen, wieviel Arten die Seele hat. Diese also sind so viele, und eine solche ist jede, wonach denn auch die Menschen Einige solche werden und Andere wieder solche.

Ist nun dieses eingetheilt, so giebt es wiederum so und so viele Arten von Reden, und so und so ist jede beschaffen. Solche Menschen nun sind durch solche Reden aus der und der Ursach zu solchen Dingen leicht zu überreden, solche andere aber aus jener Ursache schwer. Hat er nun dieses gehörig begriffen, so muſs er ferner, wenn er nun die Sache selbst im Leben ansichtig wird und sie behandelt werden soll, sie richtig mit seinen Sinnen auffassen, oder er wird eben nichts weiter wissen, als die Regeln, die er während seines Unterrichtes gehört hat. Wenn er aber richtig anzugeben weiſs, was für ein Mensch wodurch überredet wird, und auch im Stande ist, wenn er ihn antrift, ihn zu erkennen und sich selbst zu zeigen, dies ist nun ein solcher, und eine solche Natur, von der damals die Rede war, steht nun in der That vor 272 dir, bei der du also hier diese Art von Reden anwenden muſst, um sie zu dieser Sache zu überreden, wenn er dies alles inne hat, und dann noch die Zeiten zu beurtheilen weiſs, wann er reden und innehalten soll, und von den gedrängten Stellen, und den rührenden Stellen, und von was sonst für vorhandene Arten von Verstärkungen der Rede er gelernt hat, weiſs wo sie an ihrer Stelle sind, und wo nicht; dann ist seine Kunst schön und ganz vollendet, eher aber nicht, sondern an welchem auch von diesen Stüken es Jemand ermangeln läſst, wenn er redet oder lehrt oder schreibt, doch aber behauptet nach der Kunst zu reden, dem glaube nicht, wer gedeihen will. Wie nun, wird vielleicht unser Schriftsteller sagen, o Phädros und Sokrates, scheint euch nun eine so oder anders abgehandelte Redekunst annehmungswürdig?

Ph. Unmöglich, o Sokrates, eine andere.

wiewohl sie auf diese Art als keine geringe Arbeit erscheint.

Sok. Wohl wahr. Eben deshalb nun solltest du alles gesagte noch einmal nach allen Seiten umwendend nachsehen, ob sich vielleicht wo ein leichterer und kürzerer Weg zu ihr zeigt, damit nicht vergeblich einen langen und beschwerlichen einschlage, wem doch ein kurzer und ebener offen steht. Hast du also etwas hiezu dienliches vom Lysias oder irgend Jemand anders gehört, so rufe es dir ins Gedächtniſs und versuche es vorzutragen.

Ph. Zum Versuch hätte ich wohl etwas, aber jetzt habe ich es nicht so bei der Hand.

Sok. Willst du also, daſs ich dir sage, was ich hierüber von Einigen gehört?

Ph. Warum nicht?

Sok. Sagt man doch, o Phädros, es sei recht, auch des Wolfes Sache zu vertheidigen.

Ph. So thue du denn auch so.

Sok. Sie behaupten also, man dürfe dieses gar nicht so ernsthaft behandeln, noch von so weitem ausholend ableiten, denn überall, welches wir auch gleich anfänglich gesagt haben, dürfe sich um richtige Einsichten davon was gerecht und gut sei in den Angelegenheiten, oder wer so sei unter den Menschen von Natur oder durch Erziehung, der künftige auch groſse Redner gar nicht bemühen. Denn ganz und gar kümmere sich vor den Gerichtsstätten Niemand das mindeste um die Wahrheit in diesen Dingen, sondern nur um das Glaubliche, und dieses sei das Scheinbare, worauf also derjenige seine Aufmerksamkeit zu wenden habe, der kunstgerecht reden wolle. Auch nicht einmal das wirklich geschehene dürfe er bisweilen sagen, wenn es nicht zugleich auch den Schein für sich hat, sondern nur das Scheinbare in der Anklage sowohl als Vertheidigung, und auf alle Weise müsse wer redet nur dem Scheinbaren nachjagen, dem wahren aber ruhig den Abschied geben; denn jenes überall in der Rede für sich zu 273 haben, das mache die ganze Kunst aus.

Ph. Grade dieses, o Sokrates, wie du es vorgetragen hast, sagen diejenigen, welche sich für Kunstverständige in Reden ausgeben. Ich erinnere mich wohl, daſs wir im vorigen ganz kürzlich auch dieses berührt haben; es dünkt aber denen, die sich hiemit abgeben, etwas sehr groſses zu sein.

Sok. Du hast ja den Tisias selbst fleiſsig getrieben, so mag uns nun auch Tisias sagen, ob er etwas anders meint unter dem Scheinbaren, als das was die Menge leicht glaubt?

Ph. Was könnte es anders seyn?

Sok. Dieses also ist, wie es scheint, sehr weise und kunstreich ausgedacht, was er schreibt: daſs nämlich wenn ein schwacher aber muthiger einen starken aber feigen niederwirft, ihm den Mantel oder sonst etwas wegnimmt, und dann vor Gericht geführt wird, keiner von Beiden die Wahrheit sagen müsse; sondern der Feige müsse sich hüten zu gestehen, daſs er von jenem Muthigen allein bezwungen worden, dieser aber müsse dies freilich behaupten, daſs sie allein waren, jenes aber vorzüglich gebrauchen: wie sollte also ich ein solcher mich wohl an einen solchen gewagt haben? Dann würde Jener doch seine Feigheit nicht bekennen, und indem er auf eine neue Lüge sönne, vielleicht auch seinem Gegner einen neuen Beweis an die Hand geben. Und eben so beschaffen ist auch in andern Fällen das nach der Kunst gesprochene. Nicht so Phädros?

Ph. Wie anders?

Sok. Weh! gar stark in Erfindung verborgener Künste scheint dieser Tisias zu sein, oder wer er sonst ist und woher er am liebsten mag benennt werden. Aber, Freund, wollen wir so zu ihm sprechen oder nicht?

Ph. Wie denn?

Sok. Etwa: O Tisias, schon lange ehe du noch hergekommen bist, haben wir gesagt, daſs dieses Scheinbare den Leuten aus einer Aehnlichkeit mit dem Wahren entsteht; die Aehnlichkeiten aber, haben wir eben gezeigt, wird überall der, welcher die Wahrheit in der Sache erkannt hat, am besten zu finden wissen. So daſs, wenn du etwas anderes über die Kunst der Reden zu sagen hast, wir es gern anhören wollen; wo nicht, so müssen wir dem jezt abgehandelten glauben, daſs wenn nicht Jemand sowohl der Zuhörer verschiedene Naturen aufzuzählen als auch die Gegenstände nach ihren Arten einzutheilen und die einzelen unter einen Begriff zusammenzufassen im Stande ist, er niemals in Reden so kunstreich sein wird, als es dem Menschen möglich ist; daſs aber dieses niemals einer ohne vielfältige Anstrengung erlangen kann, welcher sich nicht um des Redens und Verkehrs mit den Menschen der Vernünftige unterziehen soll, sondern nur um den Göttern wohlgefälliges reden zu können und ihnen wohlgefällig alles nach Vermögen auszurichten. Denn nicht seinen Mitknechten, o Tisias, so sagen weisere als wir, muſs gefällig zu werden wer 274 Vernunft hat sich bestreben, es müſste nur nebenbei geschehen, sondern seinen guten und hohen Gebietern. Darum, wenn der Weg lang ist, so wundere dich nicht: denn groſser Dinge wegen wird er uns angemuthet, nicht dessen

was

was du denkst. Es wird aber, wie die Rede zeigt, auch dieses, wenn es Jemand will, durch jenes am besten erlangt.

Ph. Ganz trefflich dünkt mich dieses gesagt zu sein, o Sokrates, wenn es nur Jemand im Stande wäre.

Sok. Auch im Bestreben nach dem Schönen ist es schön zu ertragen was daraus erfolgt.

Ph. Ja wohl.

Sok. Darüber nun was Kunst ist und Kunstlosigkeit im Reden möchte dieses genug sein.

Ph. Vollkommen.

Sok. Nun wäre noch von der Anständigkeit und Unanständigkeit des Schreibens, wo angewendet es gut ist, und wo ungeschikt, übrig zu reden. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Weiſst du wohl, wie du eigentlich Gott wohlgefällig das Reden behandeln und daran denken muſst?

Ph. Keinesweges, du aber?

Sok. Eine Sage wenigstens habe ich darüber zu erzählen von den Alten, das Wahre aber wissen nur jene selbst. Könnten wir aber dieses finden, würden wir uns dann noch irgend um menschliche Urtheile kümmern?

Ph. Lächerliches fragst du! Aber erzähle, was du gehört zu haben behauptest.

Sok. Ich habe also gehört: zu Naukratis in Aegypten sei einer von den dortigen alten Göttern gewesen, derselbe, dem auch der Vogel, welcher Ibis heiſst, geheiliget war, des Gottes Name aber habe Theuth geheiſsen. Dieser habe zuerst die Zahlen und Verhältnisse erfunden, dann die Meſskunst und die Sternkunde, ferner das Bret- und Würfelspiel, und so auch die Buchstaben. Als König von ganz Aegypten habe

damals Thamus geherrscht in jener groſsen Stadt des oberen Landes, welche die Hellenen das ägyptische Thebe nennen, den Gott selbst aber Ammon. Zu diesem sei Theuth gegangen, habe ihm seine Künste ausgestellt, und begehrt sie möchten den andern Aegyptern mitgetheilt werden. Jener fragte, was doch eine jede für Nuzen gewähre, und je nachdem ihm, was Theuth darüber vorbrachte, richtig oder unrichtig dünkte, tadelte er oder lobte. Vieles nun soll Thamus dem Theuth über jede Kunst dafür und dawider gesagt haben, welches weitläuftig wäre alles anzuführen. Als er aber an die Buchstaben gekommen, habe Theuth gesagt: Diese Kunst, o König, wird die Aegypter weiser machen und erinnerungsreicher, denn als ein Mittel für den Verstand und das Gedächtniſs ist sie erfunden. Jener aber erwiederte: O kunstreichster Theuth, Einer weiſs, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebähren; ein Anderer zu beurtheilen, welches Verhältniſs von Schaden und Vortheil es denen gewährt, die es gebrauchen werden. So
275 hast auch du jezt als Vater der Buchstaben das Gegentheil dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflöſsen aus Vernachläſsigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von auſsen vermittelst fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das Gedächtniſs, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden. Auch von der Weisheit vermagst du deinen Lehrlingen nur den Schein, nicht die Sache selbst beizubringen. Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken, da sie doch unwissend gröſsten-

theils sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dunkelweise geworden statt weise.

Ph. O Sokrates, leicht würdest du ägyptische und was sonst für ausländische Reden du wolltest dichten.

Sok. Sollen doch, o Freund, in des Zeus dodonäischem Tempel einer Eiche Reden die ersten prophetischen gewesen sein. Den damaligen nun, weil sie eben nicht so weise waren als ihr Jüngeren, genügte es in ihrer Einfalt auch der Eiche und dem Stein zuzuhören, wenn sie nur wahr redeten. Dir aber macht es vielleicht einen Unterschied, wer der Redende ist und von wannen. Denn nicht darauf allein siehst du, ob sich so oder anders die Sache verhält.

Ph. Mit Recht hast du mich gescholten. Auch dünkt mich mit den Buchstaben es sich so zu verhalten, wie der Thebäer sagt.

Sok. Wer also meint, eine Kunstlehre in Schriften so zu hinterlassen, und auch wer sie so aufnimmt, als ob etwas deutliches und sicheres durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig genug, und weiſs in Wahrheit nichts von der Weissagung des Ammon, wenn er glaubt, geschriebene Reden wären noch sonst zu etwas als nur demjenigen zur Erinnerung, der schon das weiſs, worüber sie geschrieben sind.

Ph. Sehr wahr.

Sok. Schlimm ist hierin die Schrift, Phädros, und in der That ganz ähnlich der Mahlerei; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Eben so auch die Reden. Du könntest glauben sie sprächen als verständen sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so zeigen sie dir doch nur ein und dasselbe stets. Ist aber etwas einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaſsen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, die sie nichts angeht, und versteht nicht, zu wem sie reden soll, und zu wem nicht. Und wird sie beleidiget oder unverdienter Weise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hülfe; denn selbst ist sie weder sich zu schüzen noch zu helfen im Stande.

Ph. Auch hierin hast du ganz recht gesprochen.

276 Sok. Wie aber? wollen wir nicht nach einer anderen Rede sehen, der vollbürtigen Schwester von dieser, wie es mit ihr zugeht, und wieviel besser und kräftiger als jene sie gedeiht?

Ph. Welche doch meinst du, und wie soll sie entstehen?

Sok. Welche mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele, wohl im Stande sich selbst zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll.

Ph. Du meinst die lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden, deren Schattenbild man die geschriebene mit Recht nennen könnte.

Sok. Allerdings eben sie. Sage mir aber dieses, ob ein verständiger Landmann den Samen, den er vor andern pflegen und Früchte von ihm haben möchte, recht eigens im heiſsen Sommer in ein Adonisgärtchen streuen und seine Freude daran haben wird ihn in acht Tagen schon in die Höhe geschossen zu sehen? oder ob er dieses nur als ein Spiel und bei festlichen Gelegenheiten thun wird, wenn er es ja thut; jenen aber, womit es ihm Ernst ist, nach den Vorschriften der Kunst des Landbaues in den gehörigen Boden säen, und zufrieden sein, wenn was er gesäet im achten Monat seine Vollkommenheit erlangt?

Ph. Gewiſs so, o Sokrates, würde er dieses im Ernst, jenes, wie du sagtest, nur anders thun.

Sok. Und sollen wir sagen, daſs wer vom Gerechten, Schönen und Guten Erkenntniſs besizt, weniger verständig als der Landmann verfahren werde mit seinem Samen?

Ph. Keinesweges wohl.

Sok. Nicht zum Ernst also wird er sie ins Wasser schreiben, indem er sie mit Dinte durch das Rohr in Worten aussäet, die doch unvermögend sind sich selbst durch Rede zu helfen, unvermögend aber auch die Wahrheit hinreichend zu lehren?

Ph. Wohl nicht, wie zu vermuthen.

Sok. Freilich nicht; sondern die Schriftgärtchen wird er nur Spieles wegen, wie es scheint, besäen und beschreiben. Wenn er aber schreibt, um für sich selbst einen Vorrath von Erinnerungen zu sammeln auf das vergeſsliche Alter, wenn er es etwa erreicht, und für Jeden, welcher derselben Spur nachgeht: so wird er sich freuen, wenn er sie zart und schön gedeihen sieht; und wenn Andere sich mit andern Spielen ergözen, bei Gastmalen sich benezend und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen mit dem, wovon ich sage, spielend sich erholen.

Ph. Ein gar herrliches, o Sokrates, nennst du neben den gewöhnlichen Spielen: das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit, und was du sonst erwähntest, dichtend mit Reden zu spielen weiſs.

Sok. So ist es allerdings, Phädros. Weit herrlicher aber denke ich ist noch der Ernst mit diesen Dingen, wenn Jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie

gepflanzt, zu helfen im Stande, auch nicht un-
277 fruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittelst dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besizt, so glükselig machen, als einem Menschen nur möglich ist.

Ph. Allerdings ist etwas noch weit herrlicheres, was du hier sagst.

Sok. Jezt erst, Phädros, können wir auch jenes entscheiden, nachdem wir uns hierüber vereiniget.

Ph. Was doch?

Sok. Das was wir eigentlich ersehen wollten, und nur dabei hierauf gekommen sind, ob wir nämlich nicht finden könnten, wie wohl dem Lysias das Redenschreiben zur Schande gereiche, und auch wegen der Reden selbst, welche mit Kunst und welche ohne Kunst geschrieben wären. Dieses, was kunstmäſsig ist oder nicht, dünkt mich schon ziemlich deutlich gemacht worden zu sein.

Ph. Es dünkte mich auch, erinnere mich aber doch noch einmal.

Sok. Nämlich ehe nicht Jemand die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennt, worüber er redet und schreibt, es vollständig zu erklären im Stande ist, und nachdem er es erklärt, es auch wieder in seine Unterarten bis zum Untheilbaren zu theilen, und eben so auch mit der Seele Natur bekannt, die einer jeden angemessene Art der Rede herauszufinden versteht, und sie dann so ordnet und ausschmükt, daſs er bunten Seelen auch bunte und wohllautreiche Reden giebt, einfachen aber einfache, eher werde er noch nicht vermögend sein, so weit es die Sache erlaubt, mit Kunst das Geschlecht der Reden zu behandeln, weder um sie einen Andern zu lehren, noch um selbst zu überreden, wie unsere ganze vorherige Rede ausführlich gezeigt hat.

Ph. Allerdings so ohngefähr hatte sich uns dieses gezeigt.

Sok. Wie aber jenes, ob es etwas schönes ist oder verächtliches, Reden zu sprechen und zu schreiben, und wie betrieben es mit Recht könnte zum Schimpf gerechnet werden oder nicht, hat uns nicht auch dieses schon das eben zuvor besprochene deutlich gezeigt?

Ph. Welches denn?

Sok. Daſs wenn, es sei nun Lyſias oder ein anderer, jemals etwas geschrieben hat oder schreibt, in besonderen Angelegenheiten oder in öffentlichen, indem er eine Staatsschrift verfaſst, in der Meinung, es sei groſse Gründlichkeit und Klarheit darin, das gereicht dem Schreibenden zum Schimpf, es mag es ihm nun einer vorrüken oder nicht. Denn so ganz und gar nichts zu wissen vom Gerechten und Ungerechten, Bösen und Guten, das ist in der That unabwendlich das allerschimpflichste, und wenn auch das ganze Volk es lobte.

Ph. Gewiſs.

Sok. Wer aber weiſs, daſs in einer geschriebenen Rede über jeden Gegenstand vieles nothwendig nur Spiel sein muſs, und daſs keine Rede, sei sie nun in gemessenen oder ungemessenen Sylben gesprochen oder geschrieben, sehr ernsthaft zu nehmen sei, unter allen welche ohne tiefere Untersuchung und Belehrung nur des Ueberredens wegen zusammengearbeitet und gesprochen worden, sondern in der That auch die besten unter ihnen nur zur Erinnerung gedient haben für den schon unterrichteten; in de- 278 nen hingegen, welche gelehrt und des Lernens wegen gesprochen oder wirklich in die Seele hineingeschrieben worden, vom Gerechten, Schönen und Guten, in diesen allein etwas wirksames sei und vollkommenes, und der Anstrengung würdiges, und daher auch nur solche Reden verdienten, gleichsam seine ächten Kinder genannt zu werden, zuerst die ihm selbsterfunden einwohnt, hernach was etwa für Kinder und Brüder von dieser zugleich in andern Seelen Anderer nach Verhältniſs eingewachsen sind, und wer deshalb alle andern gleichgültig gehen läſst, dieser mag dann wohl ein solcher sein, Phädros, als ich und du uns beiden zu werden wünschten.

Ph. Auf alle Weise will und wünsche auch ich mit dir was du sagst.

Sok. Also mag auch dieses unter uns genug gescherzt sein über das Reden; und nun gehe du hin, und verkündige dem Lysias, daſs wir beide zu der Nymphen Quelle und Ruhesiz hinabgestiegen dort Reden gehört, welche uns befahlen, zuerst dem Lysias und wer sonst Reden abfaſst, dann dem Homeros und wer sonst Gedichte, für sich bestehende oder von Gesang begleitete, verfertiget hat, drittens auch dem Solon und wer sonst in bürgerlichen Versammlungen auch Schriften, die er Geseze nennt, geschrieben hat, zu sagen, daſs wenn er dergleichen abgefaſst, wohl wissend wie sich die Sache in Wahrheit verhält, und im Stande in Erörterung über das Geschriebene eingehend, demselben Hülfe zu leisten, und redend selbst sein Geschriebenes nur als etwas schlechtes darzustellen, er dann auch nicht mit dem Namen genannt werden müsse, der nur hiervon hergenommen ist, sondern mit einem auf jenes sich beziehenden, woran er ernstlichen Fleiſs gewendet.

Ph. Was für Namen also willst du ihm ertheilen?

Sok. Jemand einen Weisen zu nennen, o Phädros, dünkt mich etwas Groſses zu sein, und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen etwas möchte ihm selbst angemessener sein, und auch an sich schiklicher.

Ph. Und nicht fern von der Sache.

Sok. Also wer nichts besseres hat als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefaſst oder geschrieben hat, den wirst du mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesezverfasser nennen.

Ph. Wie anders?

Sok. Dieses also verkündige deinem Freunde.

Ph. Wie aber du? was wirst du thun? denn wir dürfen doch auch deinen Freund nicht vorbeigehen.

Sok. Welchen doch?

Ph. Isokrates den Schönen; was wirst du dem verkündigen, o Sokrates? Was sollen wir sagen daſs er sei?

Sok. Jung ist Isokrates noch; was ich aber von ihm wahrsage will ich sagen. 279

Ph. Was also?

Sok. Er dünkt mich besser als was man aus des Lysias Reden sieht was seine Naturgabe betrift, auch edler die Mischung seines Gemüthes, so daſs es nichts wunderbares wäre, wenn er bei reiferem Alter auch in den Reden, auf die er jezt seinen Fleiſs wendet, Alle die sich je mit Reden abgegeben weiter als Kinder hinter sich zuruklieſse, und dann wenn ihm dieses nicht mehr genügte ihn zu etwas gröſserem ein göttlicherer Trieb hinführte. Denn von Natur schon, Phädros, ist etwas philosophisches in der Seele des Mannes. Dieses also will ich im Namen dieser Götter dem Isokrates als meinem Lieblinge verkündigen; du aber jenes als dem deinigen dem Lysias.

Ph. Es soll geschehen. Aber laſs uns nun gehn, da auch die Hize gelinder geworden.

Sok. Ziemt es sich nicht erst zu diesen zu beten und dann zu gehen?

Ph. Warum nicht?

Sok. O lieber Pan, und ihr Götter die ihr sonst hier zugegen seid, verleihet mir schön zu sein im Innern, und daſs was ich Aeuſseres habe dem Inneren befreundet sei. Für reich möge ich den Weisen halten, und Goldes die Menge haben soviel ein anderer als der Mäſsige gar nicht führen und haben möchte. Bedürfen wir noch etwas anderes, o Phädros? Ich für mich habe hinreichend gebetet.

Ph. Auch für mich bete dieses mit: denn Freunden ist alles gemein.

Sok. So laſs uns denn gehen.

LYSIS.

EINLEITUNG.

Eine ziemlich unverbürgte Sage, indem Diogenes nicht einmal seinen Gewährsmann nennt, macht dieses Gespräch zu einem der frühesten, das heiſst wenigstens noch vor dem Tode des Sokrates geschriebenen. Leicht könnte ihr indeſs mehr Beweiskraft zukommen als der ähnlichen über den Phädros; da diese nur innere Gründe anführt, und also einen Ursprung aus kritischer Muthmaſsung verräth, jene aber doch sich auf die Ueberlieferung einer Thatsache gründet, nämlich auf den verwundernden Ausruf des Sokrates als er sich in der Darstellung des Platon erblikte. Indeſs ist ein solches kaum den Namen verdienendes Zeugniſs auch hier nicht der Grund, auf welchen dem Gespräch seine Stelle angewiesen wird, sondern der Zusammenhang entscheidet hinlänglich dafür, wenn auch nicht durch geschichtliche Beziehungen unterstüzt. Seinem Inhalt nach ist nämlich der Lysis unter allen Gesprächen des Platon nur mit dem Phädros und dem Gastmahl verwandt, indem die Frage über das Wesen und den Grund der Freundschaft und Liebe, welche seinen ganzen Inhalt ausmacht, zugleich des Phädros zweiter der Form nach untergeordneter Gegenstand ist, im Gastmahl aber der der Form nach herrschende und erste. Offenbar möchte es indeſs nicht leicht Jemanden beigehen den Lysis hinter das Gastmahl zu stellen, da in leztetem die Sache nicht nur gradezu und bis auf den lezten Strich entschieden, sondern auch in den gröſsten und allgemeinsten Beziehungen betrachtet wird. So daſs dialektische Züge, wie die aus welchen der Lysis besteht, kaum eine Verzierung an jener Darstellung bilden könnten: sie aber gar nach derselben als ein eignes Ganzes auszuarbeiten eben so unkünstlerisch als zwecklos gewesen wäre, weil Jeder zu jeder hier aufgeworfenen Frage die Lösung schon in jenem Werke vor sich hatte. Und eine leere dialektische Uebung, zumal eine so leichte, wie dieses Gespräch dann sein würde, kann dem vollendeteren Meister der späteren Zeit nicht beigelegt werden. Zunächst also wäre nur zu untersuchen, ob Lysis vor oder nach dem Phädros zu sezen sei. Dieser leztere freilich redet ebenfalls entscheidend über jene Hauptfrage, indem er einen Grund der Liebe und eine Erklärung derselben ausführlich entwikelt; so daſs leicht in Beziehung hierauf Jemand glauben könnte, es würde, eben so wie beim Gastmahl, den angenommenen Grundsäzen zuwider sein, auch jenes Gespräch dem Lysis voranzustellen, als welcher ja denselben Gegenstand nur skeptisch behandle. Allein der groſse Unterschied kann denen, welche das Gastmahl des Platon kennen, von selbst nicht entgehn; auch den andern aber ist er ohne voreilende Hinsicht auf jenes spätere Gespräch gewiſs einleuchtend zu machen. Denn die Meinung über die Ursache der Liebe wird im Phädros nur mythisch vorgetragen, und auf diese Art eine Frage entscheiden zu wollen, die schon früher in das Gebiet der Dialektik gezogen war, dies wäre nicht nur der anerkanntesten Analogie aus den Platonischen Schriften zuwider und jeder Idee von der Philosophie ihres Urhebers, sondern auch an sich ein frevelhaftes und vergebliches Unternehmen; weil Jeder, der das Mythische wieder auf den dialektischen Boden, wo ja die Untersuchung angeſangen, zurükziehen wollte, es auch wieder vieldeutig machen könnte und ungewiſs. Wozu noch dieses kommt, welches vielleicht für Viele entscheidender ist. Im Phädros nämlich wird die Sache weit weniger allgemein behandelt, indem es doch noch andere Freundschaften giebt als jene ganz philosophische, welche dort der Gegenstand der Darstellung ist oder jene ganz sinnliche, von welcher die Veranlassung genommen wird; wo aber diese andern abweichen oder wieſern die Auflösung sich auf sie übertragen laſst, nirgend angedeutet wird. Dagegen im Lysis ganz allgemein von der Freundschaft überhaupt die Rede ist; und eine so ganz allgemein angeſangene und noch zu keiner entscheidenden Antwort gelangte Untersuchung durch eine mythische Darstellung, und zwar die nur einen Theil des Gegenstandes betrift, weiter führen und beendigen wollen, dieses ist soviel Ungereimtheit, als man nur einem gedankenlos in den Tag hinein arbeitenden Schriftsteller zuschreiben kann, wie Platon wohl am wenigsten gewesen ist. Keinesweges also ist der Phädros anzusehen als aus dem Lysis hervorgewachsen, wie auch jener Jedem lächerlich scheinen müſste, der ihn so lesen wollte, mit dem zurükgebliebenen Verlangen, die dialektischen Zweifel des Lysis zu lösen; sondern offenbar steht dieser zwischen jenem und dem Gastmahl. Worauf nun weiter gefragt werden kann, welchem von beiden er näher stehe, ob er anzusehen sei als ein Nachtrag zum Phädros oder als eine anregende Vorbereitung zum Gastmahl. Dem lezteren zwar nähert er sich durch die allgemeinere und vielseitigere Behandlung: allein anderer Gründe nicht zu gedenken, die erst bei Betrachtung des Gastmahls völlig können verstanden werden: so fehlt im Lysis so ganz jede Spur von dem was Platon zwischen dem Phädros und dem Gastmahle geschrieben hat, und er ist so ganz aus dem Phädros und sich selbst zu verstehen, daſs er unstreitig den nächsten Plaz nach diesem einnimmt, und fast nur als ein Nachtrag oder als eine erweiternde dialektische Erläuterung desselben anzusehen ist. Was nämlich im Phädros mythisch vorgetragen wird, daſs die Liebe sich gründe auf die Identität des Ideals zweier Menschen, dieses wird hier dialektisch aber indirekt und in einem weiteren Sinn erwiesen. Lezteres, indem doch der Begriff des Angehörigen und Verwandten mehr befaſst als die Identität des Ideals; und zwar ist er im Lysis so unbestimmt angedeutet, daſs er nur durch Zurüksehn auf den Phädros leicht kann verstanden werden. Ersteres, indem alle andern Behauptungen in Widersprüche ausgehn. Denn daſs dieses auch der lezten und eigentlich vom Platon beschüzten ebenfalls begegne, ist nur scheinbar. Vielmehr ist die Art, wie die Zweifel gegen den früheren Saz, daſs Aehnlichkeit die Freundschaft begründe, auch auf diese angewendet werden, als der Schlüssel des Ganzen anzusehn, welcher es auch Jedem, der die Andeutungen des Phädros im Sinne hat, gewiſs aufschlieſst. Nämlich das Aehnliche ist nur dann dem Aehnlichen unnüz, wenn Jeder sich auf seine äuſsere Persönlichkeit und auf das Interesse seiner Sinnlichkeit einschränkt, nicht aber

aber dem der an dem Bewuſstsein eines in Mehreren und für Mehrere zugleich möglichen Geistigen ein Interesse nehmend sein Dasein über jene Schranken hinaus erweitert; wodurch überall erst einem Jeden ein Aehnliches und Verwandtes entsteht, das nicht im Streit ist mit seinen eignen Bestrebungen. Aehnliche Winke liegen auch in den ähnlichen skeptisch aufgestellten Säzen von der Unnüzlichkeit des Guten, sofern es nämlich nicht als Gegengift wider das Böse, sondern für sich selbst gedacht wird.

Indeſs scheint schon Aristoteles diese Andeutungen nicht verstanden zu haben. Welches Miſsverstehen der in platonischen Schriften vorkommenden Dialektik und Polemik ihm überall zwar verziehen werden sollte, da seine gleichnamigen Künste von gröberem Korne sind, und von einer keinen Glanz annehmenden Mischung. Hier aber in einem so leichten Falle scheint es daher zu rühren, daſs er um den Zusammenhang, zumal der früheren platonischen Schriften, wenig mag gewuſst haben. Es finden sich nämlich in seinen ethischen Werken mehrere Stellen, in denen er den Lysis vor Augen gehabt zu haben scheint, und Alle haben das Ansehn, als halte er die scheinbare Unentschiedenheit des Platon für eine wirkliche, und glaube jener habe sich nur deshalb nicht herauswikeln können, weil er theils den Unterschied zwischen Freundschaft und Zuneigung übersehen, theils die drei Arten der Freundschaft verkannt habe, und also natürlich habe in Widerspruch gerathen müssen, so oft er das was nur von der einen gilt auf die andere übertragen wollte. Jedem Leser des Lysis aber muſs offenbar sein mit welchem Nachdruck Platon auf jenen Unterschied, nur freilich in seiner

indirekten Weise, aufmerksam macht, da e
ziemlicher Theil des Gesprächs der dialektisch
Darstellung desselben gewidmet ist, und w
entschieden er die sogenannte Freundschaft d
Nüzlichen verwirft; gewiſs auch dialektisch b
trachtet mit dem gröſsten Recht, da dieses Nü
liche ja nie und nirgend etwas ist für sich, so
dern immer nur und zwar zufällig in eine
andern.

Noch mehreres Einzelne spricht ebenfa
für eine sehr frühe Abfassung des Lysis ba
nach dem Phädros. So zum Beispiel finden si
auch hier harte Uebergänge, eine lose Willkül
lichkeit in der Verknüpfung, und eine nic
immer ganz sorgfältige Wahl der Beispiele, w
ches alles noch stark die Ungeübtheit eines A
fängers ahnden läſst. So scheint auch was v
dem Inhalt der erotischen Reden und Gedich
des Hippothales vorkommt eine fortgesezte A
spielung auf die erotischen Reden des Lysias
sein, sehr wahrscheinlich erzeugt durch mi
billigende Urtheile über sein Verfahren mit de
berühmten Mann.

Den ganzen Gang des Gespräches aber na
der gegebenen allgemeinen Ansicht desselb
noch besonders verzeichnen zu wollen, möch
überflüssig sein, indem nun Jeder im Stan
sein muſs zu beurtheilen, wohin die einzeln
Linien streben, und nach welcher Regel
fortgezogen werden müssen um den Mitt
punkt des Ganzen zu erreichen. So auch ka
Niemandem entgehen wie der Nebenzwek, w
cher das Innere mit der Form verbindet, nä
lich eine Anweisung zur sittlichen erotisch
Behandlung des Lieblings zu geben, nicht n
durch die vorläufigen Gespräche erreicht wi
sondern sich durch das Ganze sehr künstli

hindurchschlingt, und auch sehr leicht, bis auf ein Paar einzelne Härten, die ebenfalls, weil sie leicht zu vermeiden waren, den Anfänger andeuten. Dasselbe kann man auch sagen von der Ueppigkeit des Nebenzweks und einer gewissen Pralerei mit dem Ueberfluſs an Stoff nach allen Seiten hinaus. Merkwürdig aber ist dieses kleine Gespräch für die Grundsäze, von denen Verständniſs und Beurtheilung Platonischer Schriften ausgehen muſs, theils als ein auffallendes Beispiel und als das erste davon, wie ungegründet die Meinung ist, als wolle Platon überall nicht entscheiden über die Gegenstände, deren Untersuchung er einen skeptischen Anstrich giebt, ohne das Wort des Räthsels mit deutlichen Buchstaben darunter zu schreiben, indem er hier bei einem Gegenstande, über den er in zwei andern Gesprächen entscheidet, das nämliche Verfahren beobachtet, und zwar so, daſs der Aufmerksame auch in dem, was ganz skeptisch aussieht, die Entscheidung ohne Mühe findet. Theils auch ist es davon ein Beispiel, wie leicht dem Platon auch Gespräche von geringerem Gehalt entstehen konnten, für sich betrachtet bloſs dialektisch, allein in nothwendiger Abhängigkeit von einem mystischen auſser ihnen, Planeten gleichsam, die nur von den gröſseren selbstständigen Körpern ihr Licht leihen und sich um sie bewegen. Auch wie man die Erscheinungen von jenen nicht verstehen kann, wenn man nicht ihre Verhältnisse zu diesen richtig auffaſst; und wie nothwendig also, wenn man den Gehalt derselben feststellen, oder entscheiden will ob sie Platonisch sind oder nicht, erst alles muſs versucht worden sein, um ihre Entfernung von dem Hauptkörper und ihre Bahn zu bestimmen.

Denn schwerlich möchte, was den Lysis betrifft, nun jemand den Zweifeln viel Gehör geben, welche eine zu herbe und strenge Kritik gegen seine Aechtheit erheben könnte; ja kaum möchte man nöthig finden den Ankläger noch auf das mimische und dramatische zu verweisen, welches eine so schöne Haltung hat und so viel Platonischen Charakter.

Von den Personen selbst aber ist nichts zu erinnern, auch ist keine Spur vorhanden daſs irgend eine wirkliche Begebenheit dem Inhalt oder der Einkleidung zum Grunde läge.

LYSIS.

SOKRATES erzählt.

203 Ich ging von der Akademia nach dem Lykeion den Weg auſserhalb der Mauer dicht unter der Mauer hin. Als ich aber an dem Pförtchen war, wo die Quelle des Panops ist, traf ich den Hippothales, des Hieronymos Sohn, und den Paanier Ktesippos, und mehr andere Jünglinge um sie her stehend. Und als Hippothales mich herankommen sah, rief er mich an: Wohin gehst du, o Sokrates, und woher? — Aus der Akademia, sprach ich, gehe ich gerade nach dem Lykeion. — Hieher lieber, rief er, zu uns! Lenkst du nicht ein? es lohnt wohl. — Wohin eigentlich, fragte ich, meinst du? und wer sind die ihr? — Hieher, sprach er, und zeigte mir der Mauer gegenüber einen eingeschlossenen Plaz mit offener Thür; hier halten nicht nur wir uns auf, sondern noch viel andere Schöne. — Was ist aber dieses? und was treibt ihr dort? 204 — Es ist, sagte er, eine ganz neugebaute Palästra, und meistentheils besteht die Beschäftigung in Gesprächen, von welchen eben wir dir gern mittheilen möchten. — Sehr wohl, sprach ich, werdet ihr hieran thun. Aber wer lehrt hier? — Von dir gewiſs ein groſser Freund und

Verehrer, Mikkos. — Beim Zeus, sprach ich, kein schlechter Mann, sondern ein tüchtiger Sophist. — Willst du uns also folgen, sagte er, daſs du auch die siehest, welche drinnen sind? — Gern möchte ich erst hier vernehmen, was mir dann werden soll für das Hineingehn, und wer eigentlich der Schöne ist. — Einer von uns, sagte er, hält diesen dafür, der andere jenen. — Welchen denn aber du, o Hippothales, das sage mir? Auf diese Frage erröthete er, und ich sprach weiter. Dieses, o Hippothales, sollst du mir nicht mehr sagen, ob du einen liebst oder nicht; denn ich sehe nicht allein daſs du liebst, sondern auch daſs es schon weit mit dir gekommen ist in dieser Liebe. Uebrigens wohl mag ich schlecht sein und wenig nuz; dieses aber ist mir so von Gott verliehen, gleich erkennen zu können Liebende sowohl als Geliebte. — Als er dieses hörte, erröthete er noch mehr. Ktesippos aber sagte: Wie fein ist das, Hippothales, daſs du röth wirst, und dich weigerst dem Sokrates den Namen zu sagen, da er doch, wenn er nur kurze Zeit mit dir ist, sich fast todt wird daran hören müssen, wie oft du ihn nennst! Uns wenigstens, o Sokrates, hat er die Ohren schon ganz betäubt und angefüllt mit dem Lysis. Hat er aber etwas getrunken, so ist es uns ganz gewohnt, daſs wir auch beim Erwachen aus dem Schlafe noch glauben den Namen des Lysis zu hören. Doch was er so gesprächsweise vorbringt ist arg zwar, indeſs doch nicht gar arg: aber wenn er erst anfängt uns mit den Gedichten zu überschwemmen und mit den Reden! Ja was noch ärger ist als alles, so singt er auch auf seinem Geliebten mit wunderschöner Stimme, die wir geduldig anhören müssen. Nun aber von dir befragt erröthet er nur. — Dieser

Lysis, sprach ich, ist also einer von den Heranwachsenden, wie es scheint. Ich schlieſse
es nämlich nur, denn der Name fiel mir nicht
auf als ein bekannter, da ich ihn hörte. — Sie
nennen ihn eben nicht oft bei seinem Namen,
antwortete er, sondern er wird noch nach dem
Vater genannt, weil sein Vater ein sehr bekannter Mann ist. Auch bin ich sehr gewiſs, daſs
der Knabe dir keinesweges unbekannt ist von
Gestalt, und das ist genug um ihn sogleich wieder zu erkennen. — So sage denn, sprach ich,
wem er angehört. — Es ist des Demokrates
von Aixone ältester Sohn. — Schön, sprach
ich, o Hippothales! welche vornehme und in
jeder Art prächtige Liebe hast du dir da ausgespürt! So komm denn und laſs mich alles hören, was du diesen zu hören giebst, damit ich
sehe ob du auch weiſst wie dem Liebenden
gezieme über seinen Liebling zu diesem selbst
und auch zu Andern zu reden. — Aber, Sokrates, 205
sagte er, giebst du denn etwas auf alles was
der da sagt? — Willst du etwa, sprach ich, auch
läugnen, daſs du den nicht liebst, den dieser
nennt? — Das nicht, aber daſs ich weder Gedichte mache auf meinen Liebling noch Reden.
— Es ist eben nicht richtig mit ihm, sagte Ktesippos, sondern er faselt und redet irre. — Darauf sagte ich: ich begehre ja, o Hippothales,
weder die Verse zu hören noch die Melodie,
wenn du dergleichen gemacht hast auf den Knaben, sondern nur den Sinn davon, damit ich erfahre auf welche Art du deinen Liebling behandelst. — Der da wird dir wohl alles sagen,
sprach er, denn er weiſs es ja genau, und hat es
im Gedächtniſs, wenn er mich doch, wie er
sagt, bis zum Ueberdruſs angehört hat. — Bei
den Göttern, sagte Ktesippos, sehr gut weiſs

ich es, o Sokrates! es ist ja auch lächerlich genug. Denn daſs ein Liebender, und der meh als jeder andre immer nur auf seinen Knaben denkt, auch gar nichts eignes zu sagen weiſs was nicht jedes Kind ebenfalls sagen könnte wie sollte das nicht lächerlich sein? Was aber die ganze Stadt erzählt von Demokrates und Lysis des Knaben Groſsvater und von allen seinen Voraltern, ihrem Reichthum, ihrer Pferdezucht und ihren Siegen in den Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen mit dem Viergespann und dem Rennpferde, das bringt er in Gedichte und Reden. Und noch altväterischeres als dieses. Denn neulich schilderte er un in ich weiſs nicht was für einem Gedichte die Bewirthung des Herakles, wie nämlich den Herakles wegen Verwandschaft mit dem Herakle ihr Ahnherr aufgenommen, der selbst auch von Zeus erzeugt war mit der Tochter von dem ersten Stifter jener Zunft, kurz was die alten Mütterchen singen, und viel anderes dergleichen. Solcherlei ist es, was er in Reden und Gedichten vortragend auch uns anzuhören zwingt. — Als ich dies gehört, sagte ich, du lächerlicher Hippothales! ehe du noch gesieg hast, dichtest du schon und singst auf dich selbst das Lobgedicht? — Aber auf mich selbst o Sokrates, sagte er, habe ich doch nie weder gedichtet noch gesungen. — Du meinst es wenigstens nicht. — Aber wie wäre denn das fragte er? — Auf alle Weise, sagte ich, zielen doch diese Gesänge auf dich. Denn gewinnst du dir einen Liebling solcher Art, so wird di selbst zur Zierde gereichen was du gesprochen und gesungen hast, und ein wahres Lobgedicht sein auf dich, als der den Preis davon getragen weil du einen solchen Liebling erlangt hast

entgeht er dir aber, so wirst du je gröſseres du
lobend gesagt hattest von diesem Liebling, auch
nach Verhältniſs des Schönen und Guten, so du
verfehlst, um desto mehr verspottet werden.
Daher auch, o Freund, wer in der Kunst zu 206
lieben ein Meister ist, den Geliebten nicht eher
lobt bis er ihn gewonnen hat, aus Furcht vor
dem was bevorsteht, wie es ablaufen werde.
Ueberdies auch werden die Schönen, wenn
man sie lobt und verherrlicht voll Dünkels und
Hochmuth: oder meinst du nicht? — Ja wohl,
sagte er. — Nicht auch das, je hochmütiger
sie sind, desto schwerer sie zu besiegen werden? — Wahrscheinlich ist es. — Was für ein
Jäger also dünkt dir der, welcher jagend das
Wild so aufscheucht, daſs er es ungleich schwerer bekommen kann? Ein schlechter doch gewiſs. So auch durch Reden und Gesänge nicht
ankirren sondern wild machen, ist groſse Unkunde. Nicht so? — Mich dünkt es. — Sieh
also zu Hippothales, daſs du dich nicht alles
dessen schuldig machst durch dein Dichten.
Denn ich glaube doch, demjenigen der durch
seine Dichtungen sich selbst schadet, wirst du
nicht zugestehn wollen, daſs er ein guter Dichter sei, da er sich selbst zum Schaden ist. —
Nein, beim Zeus, sagte er, das wäre ja groſse
Unvernunft. Aber deshalb eben, o Sokrates,
vertraue ich mich dir, und hast du etwas anderes, so rathe mir worüber man reden und was
man thun muſs um dem Geliebten angenehm zu
werden. — Nicht leicht, sprach ich, ist das
zu sagen: wolltest du aber bewirken, daſs er
mir selbst zum Gespräch käme, so könnte ich
dir vielleicht einen Versuch zeigen, was mit
ihm zu reden ist anstatt dessen, was, wie diese
sagen, du redest und singst. — Das, sagte er,

hat keine Schwierigkeit. Denn wenn du nur mit dem Ktesippos hier hineingehst und dich niedersezest im Gespräch, so glaube ich wird er schon von selbst herzukommen; denn hörbegierig, o Sokrates, ist er vor Allen. Zumal nun die Hermeien gefeiert werden sind Knaben und Jünglinge ohne Unterschied zusammen. Er kommt dir also gewiſs. Wo nicht, so ist er doch sehr bekannt mit dem Ktesippos durch dessen Vetter Menexenos, der sein vertrautester Freund ist unter allen. Ktesippos also kann ihn rufen, wenn er ja nicht von selbst kommt. — So sprach ich müssen wir es machen, und somit nahm ich mir den Ktesippos und ging in die Palästra; die Andern aber gingen hinter uns.

Als wir nun hineintraten, fanden wir dort die Knaben nach vollbrachtem Opfer und fast aller heiligen Dinge Vollendung, Alle schön geschmükt (mit den Astragalen spielend). Die meisten nun spielten im Vorhofe drauſsen; einige aber spielten gerade und ungerade in einem Winkel des Auskleidegemachs, in groſser Menge immer die Astragalen aus den Körbchen ausschüttend. Um diese her standen Andere zusehend, deren einer dann auch Lysis war, welcher bekränzt unter den Knaben und Jünglingen stand, ausgezeichnet vor Allen durch seine 207 Gestalt, nicht etwa nur daſs er schön genannt zu werden verdiente, sondern schön und edel. Wir nun gingen abwärts, und sezten uns gegenüber, denn dort war es ruhig, und redeten etwas mit einander. Lysis aber wendete sich häufig um, und sah nach uns hin, und hatte offenbar groſses Verlangen sich zu uns zu gesellen. Nur daſs er damals bedenklich war und verlegen, so allein heranzukommen; bis hernach Menexenos währendes Spiels aus dem Vorhofe hereinkam, und als er mich und den Ktesippos gewahr ward, herbeikam, um sich zu uns zu sezen. Diesem also folgte Lysis, sobald er ihn sah, und sezte sich ebenfalls zu uns neben dem Menexenos. Darauf nun traten auch die Andern herzu, und auch Hippothales, da er mehrere herumstehen sah, verstekte sich hinter diesen, und stellte sich wo er glaubte vom Lysis nicht gesehen zu werden, aus Furcht ihm zuwider zu sein, und so ganz nahe bei hörte er zu. Ich also wendete mich zum Menexenos, und sagte: Welcher von euch, o Sohn des Demophon, ist wohl der Aeltere? — Wir sind ungewiſs darüber, antwortete er. — Auch wohl darüber, sprach ich, könntet ihr streiten, welcher der Vornehmere wäre? — Allerdings. — Gewiſs auch welcher der Schönere, eben so? Da lachten sie beide. Keinesweges aber, sprach ich weiter, will ich fragen, welcher der Reichere ist von euch beiden, denn ihr seid ja Freunde, nicht wahr? — Gar sehr, sagten sie. — Und Freunden ist ja alles gemein, wie man sagt. So daſs hierin keine Verschiedenheit statt finden kann, wenn ihr anders die Wahrheit sagt von der Freundschaft. — Das gaben sie zu. — Und hierauf war ich eben im Begriff zu fragen, welcher wohl der gerechtere und weisere wäre von ihnen. Indem aber kam einer, dem Menexenos zu sagen, der Meister der Palästra riefe nach ihm; es schien mir, als habe er die Opferschau.

Dieser also ging weg; ich aber fragte den Lysis weiter, und sagte: Gewiſs, o Lysis, lieben dich dein Vater und deine Mutter sehr? — Allerdings, sagte er. — Also wollen sie auch wohl dich so glüklich machen als möglich? — Wie sollten sie nicht? — Scheint dir aber der glüklich zu sein, welcher Andern dient, und

welcher nichts thun darf, wozu er Lust hat? — Beim Zeus, mir nicht, sagte er. — Also wenn die Eltern dich lieben, und danach streben daſs du glüklich werdest, so sorgen sie doch gewiſs auf alle Weise dafür, daſs du auch wirklich glüklich seist? — Wie sollten sie nicht? sagte er. — Sie lassen dich also thun, was du willst, und schelten dich um nichts, oder verbieten dir etwas zu thun, wozu du Lust hast? — Ja wohl, beim Zeus, verbieten sie mir, o Sokrates, und das gar Vieles. — Wie sagst du? sprach ich, sie wollen, daſs es dir wohl gehe, und verwehren dir doch zu thun was du willst? Sage
208 mir doch dieses. Wenn du Lust hättest, auf einem von des Vaters Wagen zu fahren, und die Zügel selbst zu führen, wenn der Wettlauf gehalten wird, würden sie dich nicht lassen, sondern es dir verbieten? — Gewiſs keinesweges würden sie mich lassen. — Aber wen denn? — Da ist ein Wagenführer, der bekommt seinen Lohn vom Vater. — Wie sagst du? und einem Miethling erlauben sie eher als dir zu thun was er will mit den Pferden, und geben ihm eben dafür auch noch Geld? — Aber wie sollte es anders sein? sprach er. — Doch das Mauleselgespann glaube ich immer werden sie dir erlauben zu regieren, und auch wenn du die Peitsche nehmen und sie schlagen wolltest, würden sie es zugeben. — Woher, sagte er, würden sie es zugeben? — Wie denn, sprach ich, ist es Niemanden erlaubt, sie zu schlagen? — Ja freilich, sagte er, dem Mauleseltreiber. — Und ist der ein Knecht oder ein Freier? — Ein Knecht. — Einen Knecht also, wie es scheint, achten sie höher als dich ihren Sohn, und übergeben ihm das ihrige lieber als dir, und lassen ihn thun was er will, dir aber verwehren sie es? So sage mir

denn dieses, lassen sie dich wohl dich selbst regieren, oder erlauben sie dir auch dieses nicht? — Wie sollten sie das doch erlauben! sagte er. — Sondern es regiert dich einer? — Hier der Knabenführer, sprach er. — Ist der auch ein Knecht? — Was sonst? unserer nämlich. — Gewiſs, sagte ich, das ist arg, daſs dir einem Freien von einem Knechte befohlen wird! Was thut aber eigentlich dieser Knabenführer? worin hat er dir zu gebieten? — Er führt mich eben zum Lehrer. — Und gebieten dir diese etwa nicht auch, die Lehrer? — Allerdings, ja. — Gar viele Herren und Gebieter sezt dir also dein Vater recht mit gutem Willen. Aber doch wenn du nach Hause kommst zur Mutter, läſst diese dich, damit du ihr recht vergnügt seist, alles thun was du willst, es sei nun an der Wolle oder am Weberstuhl, wenn sie webt. Denn gewiſs, sie verbietet dir weder die Weberlade anzurühren noch den Baum, noch irgend ein anderes von den Werkzeugen ihrer Arbeit. — Da lachte er und sagte, beim Zeus, o Sokrates, nicht nur verbietet sie mirs, sondern ich würde gewiſs geschlagen, wenn ich etwas anrührte. — Herakles! sagte ich, hast du auch nicht etwa den Vater beleidigt oder die Mutter? — Beim Zeus, sagte er, ich nicht. — Aber weshalb verwehren sie dir so mit Gewalt glüklich zu sein und zu thun was du willst, und lassen dich den ganzen Tag über immer unter Jemandes Befehlen, und mit einem Wort, fast gar nichts thun von dem, was du möchtest? So daſs, wie es scheint, dir weder aller dieser Reichthum etwas nuzt, denn jeder Andere hat ja mehr darüber zu gebieten als du, noch auch diese so vorzügliche Gestalt, denn auch deinen Körper hütet und pflegt ja ein Anderer: du aber, o Lysis, hast über nichts zu

gebieten, und kannst nicht thun was du möchtest.
209 — Ich habe eben, sprach er, noch nicht die Jahre dazu, o Sokrates. — Das mag es wohl nicht sein, o Sohn des Demokrates, sagte ich, was dich hindert! Denn dergleichen, glaube ich, erlauben dir doch der Vater sowohl als die Mutter, und warten nicht erst bis du die Jahre habest, zum Beispiel wenn sie etwas wollen vorgelesen haben oder geschrieben, werden sie es, denke ich, dir eher auftragen als irgend Einem im Hause. Nicht so? — Zuverläſsig, sagte er. — Und nicht wahr, hier steht es dir frei, welchen Buchstaben du willst, zuerst zu schreiben und zum zweiten; und eben so beim Lesen; und wenn du deine Lyra nimmst, glaube ich, wehren dir weder Vater noch Mutter, welche Saite du willst, höher zu spannen und loszulassen, und mit dem Finger zu kneipen oder mit dem Plektron zu schlagen. Oder hindern sie dich? — Ganz und gar nicht. — Was mag also nur, o Lysis, die Ursach sein, daſs sie dir hier nicht wehren, wohl aber in dem, was wir vorher sagten? — Ich glaube, sprach er, weil ich dieses verstehe, jenes aber nicht. — Sehr gut, antwortete ich, Bester! Nicht also deine Jahre erwartet dein Vater, um dir alles zu überlassen, sondern an welchem Tage er dafür halten wird, du habest bessere Einsichten als er, an dem wird er dir sich selbst und alles das Seinige überlassen. — Das glaube ich selbst, sagte er. — Und wie dein Nachbar? sezt er sich nicht dieselben Grenzen in Ansehung deiner wie dein Vater? Glaubst du, er werde dir sein ganzes Hauswesen zu verwalten überlassen, sobald er dafür hält, du verstehest die Haushaltungskunst besser als er, oder er werde ihm dann noch selbst vorstehen wollen? — Er werde es mir überlassen, glaube

ich. — Und wie die Athener? glaubst du,
sie werden dir nicht ihre Angelegenheiten
übergeben, wenn sie merken, daſs du Klugheit
genug besizest? — Ich glaube es. — Und beim
Zeus, fuhr ich fort, wiewohl der groſse Kö-
nig? ob er wohl seinem ältesten Sohn, auf den
die Regierung von Asien kommt, wenn Fleisch
gekocht wird eher erlauben wird alles in die
Brühe zu werfen, was er nur hineinwerfen
will, als uns, wenn wir nämlich zu ihm kämen,
und ihm zeigten, daſs wir uns besser verstän-
den als sein Sohn auf die Zubereitung der
Speisen? — Uns offenbar, sagte er. — Und
enen zwar würde er auch nicht das mindeste
hineinwerfen lassen, uns aber, wollten wir
uch ganze Hände voll Salz nehmen, lieſse er
och hineinwerfen. — Wie sollte er nicht? —
Vie aber wenn sein Sohn an den Augen litte,
eſs er ihn wohl an seinen eignen Augen etwas
nun, wenn er ihn für keinen Arzt hält, oder
erböte er es ihm? — Er verböte es gewiſs. —
ns aber, wenn er uns für Arzeneikundige
elte, wollten wir ihm auch die Augen aufrei-
en und mit Asche einstreuen, würde er doch,
ube ich, nicht wehren, wenn er meinte,
ſs wir es gründlich verständen. — Du hast
cht. — Würde er nicht auch alles andere
er uns überlassen als sich und seinem Sohne, 210
rin nämlich wir ihm weiser zu sein schienen
sie beide? — Nothwendig, o Sokrates. —
verhält es sich also, lieber Lysis, sagte ich.
rüber, wovon wir uns richtige Einsichten
orben, wird Jedermann uns schalten lassen,
lenen und Ausländer, Männer wie Frauen;
werden damit thun was wir nur wollen,
Niemand wird uns gern hindern, sondern
für uns werden ganz frei sein hierin, und

auch gebietend über Andere, und dieses
in der That das unsrige sein, denn wir we
Genuſs davon haben. Woron wir aber ke
Verstand erlangt haben, damit wird uns
mand verstatten zu thun was uns gut di
sondern Alle werden uns hinderlich sein s
sie können, nicht die Fremden allein, son
Vater und Mutter, und wenn uns Jemand
näher verwandt sein könnte als sie. Viel
werden wir selbst was diese Dinge betriff
dern folgsam sein, und sie werden uns
fremd sein, denn wir werden keinen Genuſ
ihnen haben. Räumst du ein, daſs es si
verhalte? — Ich räume es ein. — Werden
also Jemanden lieb sein, und wird uns Je
lieben in Hinsicht auf dasjenige, wozu wi
mir sind? — Nicht füglich, sagte er. —
also liebt weder dich dein Vater noch son
mand Jemanden in sofern er unbrauchbar i
Es ist nicht zu glauben, sagte er. — We
aber verständig wirst, o Sohn, dann w
Alle dir freund und Alle dir angehörig
denn du wirst brauchbar sein und gut.
aber nicht: so wird weder irgend ein An
dir freund sein, noch selbst dein Vater,
deine Mutter, oder deine Verwandten.
also wohl möglich, o Lysis, sich damit vi
wissen, worin man noch nichts weiſs? —
wie könnte man, sagte er. — Wenn al
noch des Lehrers bedarfſt, weiſst du
nicht? — Richtig. — Also weiſst du dic
nicht viel sofern du noch unwissend bi
Wahrlich, o Sokrates, sagte er, ich
auch nicht.

Als ich dies von ihm hörte, sah ich
um nach dem Hippothales, und beinahe
ich mich verredet. Denn ich war schon i

griff ihm zu sagen: So, o Hippothales, mufs man mit dem Liebling reden, ihn demüthigend und zur Ordnung bringend, nicht aber ihn aufblähend und verwöhnend. Da ich ihm aber ansah, wie er ganz in Angst und Verwirrung war über das Gesagte, erinnerte ich mich, dafs er schon wie er sich hinstellte dem Lysis wollte verborgen bleiben. Also begriff ich mich wieder, und hielt mit der Rede an mich, und darüber kam auch Menexenos zurük, und sezte sich neben den Lysis, von welchem Plaz er aufgestanden war. 211 Lysis nun, sehr kindlich und freundlich, sagte mir ganz leise redend heimlich von dem Menexenos. Was du mir gesagt hast, o Sokrates, das sage doch auch dem Menexenos. — Ich antwortete: Dieses kannst du ihm sagen, o Lysis, denn du hast sehr genau Achtung gegeben. — Das freilich, sagte er. — Versuche also, sprach ich, es dir so viel möglich aus dem Gedächtnisse herzustellen, damit du ihm Alles genau sagen kannst: solltest du aber etwas davon vergessen haben, so frage mich wieder, sobald du mich nur antriffst. — Wohl, sagte er, so will ich es machen, o Sokrates, aufs allergenauste, verlasse dich darauf. Aber sage ihm etwas anderes, damit ich auch zuhören kann, bis es Zeit ist nach Hause zu gehen. — Ja, das mufs ich wohl thun, sprach ich, da du zumal es wünschest. Aber sieh auch zu, wie du mir helfen willst, wenn Menexenos darauf ausgeht mich zu widerlegen. Oder weifst du nicht, dafs er sehr streitbar ist? — Ja, beim Zeus, sagte er, gewaltig. Deshalb eben will ich dafs du dich mit ihm unterredest. — So, sprach ich, damit ich mich lächerlich mache? — Nein, beim Zeus, son-

dern damit du ihn etwas demüthigest. — W
her? sprach ich, das ist nicht leicht. Denn
ist ein gewaltiger Mensch, ein Schüler des K
sippos; und da ist auch er selbst der Ktesipp
siehst du ihn nicht? ihm zur Seite. — Kü
mere du dich um nichts, o Sokrates, sagte
sondern hurtig rede mit ihm. — So will
denn anfangen, sprach ich. — Indem wir d
ses noch unter einander redeten, fing Ktesipp
an: Ihr da, was thut ihr euch da gütlich alle
wovon ihr uns nichts mittheilen wollt? —
lerdings, sagte ich, wollen wir mittheil
Dieser nämlich versteht etwas nicht, was
sage, meint aber Menexenos werde es wiss
und treibt mich an, diesen zu fragen. — War
also fragst du ihn nicht? sagte Ktesippos.
Eben will ich es thun, sprach ich.

Sage mir also, o Menexenos, was ich d
fragen werde. Ich trage nämlich von Kindh
an groſs Verlangen nach einer Sache, wie d
Jeder die seinige hat. Denn einer hat gr
Lust daran Pferde zu haben, einer Hun
einer Geld, einer Ehre. Ich aber bin gegen
diese Dinge ziemlich gleichgültig, dagegen a
auf den Besiz von Freunden ganz leidensch
lich, und einen guten Freund zu haben w
mir lieber als die beste Wachtel oder der b
Hahn von der Welt; ja, beim Zeus, lieber
ein Pferd oder ein Hund; und ich glaube b
Hunde, ich würde allem Golde des Dareios
weitem den Besiz seines Freundes vorzie
weit mehr noch als Dareios selbst; so sehr
ich ein Liebhaber von Freunden. Indem
nun euch sehe, dich und den Lysis, bin ich
staunt und preise euch glüklich, daſs euch
jung schon gelungen ist dieses Besizthum sch

und leicht zu erwerben, und du dir diesen so sehr zum Freunde erworben hast bald und gewiſs, und dieser wiederum dich. Ich aber bin so weit entfernt von solchem Besiz, daſs ich nicht einmal dieses weiſs, auf welche Art einer des andern Freund wird, sondern eben dieses von dir erfragen will, als einem der Sache erfahrnen. Sage mir also, wenn einer einen liebt, welcher wird des andern Freund, der Liebende des Geliebten, oder der Geliebte des Liebenden? oder macht das keinen Unterschied? — Mir wenigstens, sagt er, scheint es keinen Unterschied zu machen. — Wie sagst du? sprach ich! beide also werden einander Freund, wenn auch nur der eine den andern liebt? — Mir wenigstens, sagt er, dünkt es so. — Wie doch? geschieht es nicht, daſs der Liebende nicht wieder geliebt wird von dem den er liebt? — Es geschieht. — Und wie? geschieht es auch, daſs der Liebende gehaſst wird? welches bisweilen die Liebhaber glauben von ihren Lieblingen zu erleiden. Denn auch von denen, welche ihrerseits lieben so sehr es nur irgend möglich ist, meinen doch Einige, daſs sie nicht wieder geliebt, Andere gar, daſs sie gehaſst werden. Oder dünkt dich dieses nicht wahr zu sein? — Sehr wahr, sagte er. — In solchem Falle also, sprach ich, liebt der Eine, der Andere wird geliebt? — Ja. — Welcher also von ihnen ist des Andern Freund? der Liebende des Geliebten, mag er nun wieder geliebt werden oder gehaſst? oder der Geliebte des Liebenden? Oder ist im Gegentheil keiner von beiden in diesem Falle des Andern Freund, wenn nicht beide einander lieben? — Es hat wohl das Ansehen, als verhielte es,

sich auf die lezte Art. — Anders also scheint es uns jezt als es vorher schien. Damals nämlich, daſs wenn auch nur der Eine liebt, beide Freunde wären; jezt aber, daſs wenn nicht beide einander lieben, keiner des Anderen Freund ist. — So kommt es heraus, sagte er. — Also ist auch das Liebende nur dem Freund, von dem es wieder geliebt wird, und keinem Andern? — Es scheint keinem. — Also sind auch die nicht Pferdefreunde, welche von den Pferden nicht wieder geliebt werden, noch auch Wachtelfreunde, noch Hundefreunde, noch Weinfreunde, noch Freunde der Leibesübungen, noch Freunde der Weisheit die, welche die Weisheit nicht wiederliebt? Oder liebt zwar Jeder von diesen seinen Gegenstand, ist ihm aber doch nicht freund, sondern der Dichter hat unrichtig gesprochen, welcher sagt: Reich, wer, denen er freund ist, Kinder und muthige Pferde, Hunde zur Jagd, Gastfreund' auch in der Ferne besizt? — Nicht so scheint es mir. — Sondern richtig dünkt er dich zu reden? — Ja. — Der Liebende ist also allerdings dem Geliebten freund, wie es scheint, o Menexenos, dieses mag ihn nun lieben oder hassen. So wie auch den Kindern, theils den ganz jungen, welche noch nicht lieben, theils auch denen, welche hassen, wenn sie eben von der Mutter oder dem Vater gezüchtiget worden,
213 dennoch selbst in dieser Zeit, wenn sie hassen, die Eltern über Alles in der Welt freund sind. — Mir, sagte er, scheint es so zu sein. — Nicht also der Geliebte ist Freund nach dieser Rede, sondern der Liebende. — Das ist deutlich. — Also ist auch der Hassende feind, nicht der Gehaſste? — So scheint es. — Viele also lieben die, welche ihnen feind sind, und hassen

dagegen die, welche ihnen freund sind, und sind also den Feinden freund und dagegen den Freunden feind, wenn nämlich der Liebende Freund ist, und nicht der Geliebte? Dieses aber ist doch groſse Unvernunft, lieber Freund, oder vielmehr, glaube ich, gar unmöglich, dem Feinde freund sein und dem Freunde feind? — Sehr recht, sagte er, hast du offenbar, o Sokrates. — Also wenn dieses unmöglich ist, so wäre wohl der Geliebte dem Liebenden freund? Das leuchtet ein. — Also auch der Gehaſste dem Hassenden feind? — Nothwendig. — Wird aber nicht so herauskommen, daſs wir nothwendig dasselbe zugeben müssen, wie bei dem Vorigen, daſs oft einer freund ist dem der ihm nicht freund ist, oft auch dem, der ihm feind ist, wenn Jemand liebt was ihn nicht liebt, oder ihn wohl gar haſst; daſs auch oft einer feind ist dem der ihm nicht feind ist, sondern wohl gar freund, wenn Jemand haſst, was ihn nicht haſst, oder wohl gar haſst was ihn liebt? — So scheint es zu werden, sagte er. — Was also sollen wir machen, sprach ich, wenn weder die Liebenden Freunde sein sollen, noch auch die Geliebten, noch auch nur die zugleich Liebenden und Geliebten, sondern wir von Andern auſser diesen behaupten sollen, daſs sie einander werden Freunde sein? — Beim Zeus, sagte er, o Sokrates, ich weiſs gar keinen Rath. — Haben wir auch etwa, sprach ich, o Menexenos, unsere Untersuchung überall unrichtig angelegt? — So dünkt es mich wohl, o Sokrates, sagte Lysis, und kaum daſs er es ausgesprochen, so erröthete er. Daher schien es ihm wider Willen entschlüpft zu sein, indem er mit ganzer Seele dem Gesprochenen nachdachte. Denn groſse

Aufmerksamkeit war ihm anzusehn, w
zuhörte.

Ich also, theils weil ich den Mene
ausruhen wollte, theils auch in der Freude
Jenes Nachdenklichkeit, wechselte um, u
Rede an den Lysis richtend sagte ich: O
du scheinst mir richtig zu sprechen, denn
wir unsere Untersuchung recht angelegt h
so würden wir schwerlich so in die Irre ger
sein. Hier also lafs uns nicht weiter g
denn man sieht, sie ist wie ein schlimmer
diese Untersuchung; sondern wo wir abge
haben, da, glaube ich, müssen wir weiter
und nach den Dichtern untersuchen. Denn
sind doch gleichsam unsere Väter und Füh
der Weisheit. Sie reden aber so, dafs si
wahrlich nicht schlecht erklären über Fr
wer sie sind, indem sie sagen, der Gott
führe sie einander zu, und mache sie zu
214 den. Es lautet aber dieses bei ihnen wo ich
irre so: Wie doch stets den Gleichen ei
gesellet zum Gleichen, und sie bekannt
Oder ist dir dieser Vers niemals vorgekom
— Mir wohl, sagte er. — Auch wohl
ten sehr weiser Männer sind dir vorgekom
welche dasselbe sagen, dafs das Aehnlich
Aehnlichen nothwendig immer freund sei.
dies sind die, welche von der Natur un
All reden und schreiben. — Richtig, sa
— Sprechen sie also wahr? — Vielleicht
er. — Vielleicht, sprach ich, zur Hälfte
leicht auch ganz, und wir verstehen
nicht. Denn uns scheint der Böse dem
je näher er ihm kommt, und je genauer
ihm umgeht, um desto mehr feind wer
müssen. Denn er beleidigt; die Beleidi

aber und Beleidigten können unmöglich Freunde sein. Nicht so? — Gewiſs, sagte er. — Auf diese Art also wäre von dem Gesagten die Hälfte nicht wahr, wenn doch die Bösen einander auch ähnlich sind. — Du hast Recht. — Aber mich dünkt, sie wollen nur von den Guten sagen, daſs sie einander ähnlich sind und freund; die Bösen aber, was ja auch von ihnen gesagt wird, wären niemals nicht einmal sich selbst ähnlich, sondern veränderlich und unstät. Was aber sich selbst unähnlich ist, und mit sich selbst in Zwiespalt, damit hat es gute Wege, daſs es jemals sollte einem andern ähnlich werden und freund. Oder meinst du nicht auch so? — Ich allerdings, sagte er. — Dieses also, o Freund, wollen jene, wie mich dünkt, andeuten, welche sagen das Aehnliche sei dem Aehnlichen freund, daſs nämlich nur der Gute und nur dem Guten freund ist, der Böse aber niemals weder mit dem Guten noch mit dem Bösen zu einer wahren Freundschaft gelangt. Stimmst du mit ein? — Er bejahete es. — Das also hätten wir nun, welche Menschenfreunde sind; denn der Verlauf der Rede zeigt ganz deutlich an, es sind die welche gut sind. — So, sagte er, scheint es allerdings. — Auch mir, sprach ich; wiewohl eines verdrieſst mich daran. Komm also, und um Zeus willen, laſs uns betrachten was ich zu sehen glaube. Ist der Aehnliche dem Aehnlichen, sofern er ähnlich ist, freund; und ist wohl ein solcher einem solchen nüzlich? Oder vielmehr so: jedes Aehnliche, welchen Nuzen kann es dem Aehnlichen wohl bringen? oder welchen Schaden könnte es ihm zufügen, den es nicht auch sich selbst thäte? oder überhaupt, was ihm anthun, was nicht auch jedes sich selbst

anthun könnte? Solche Dinge also, wie können sie Anhänglichkeit an einander haben, da
215 sie einander gar keine Hülfe gewähren? Kann es irgendwie sein? — Es kann gar nicht sein. — Aber ohne Anhänglichkeit, wie kann etwas freund sein? — Auf keine Weise. — Sonach ist der Aehnliche zwar dem Aehnlichen nicht freund, wohl aber könnte der Gute dem Guten, sofern er gut, nicht sofern er ähnlich ist, freund sein? — Vielleicht. — Wie aber? wird nicht der Gute, in wiefern er gut ist, in sofern auch sich selbst genügen? — Ja. — Der aber sich selbst genügt bedarf keines Andern, soweit dieses Genügen geht? — Wie sollte er? — Der aber keines bedarf, wird auch keinem anhängen? — Freilich nicht. — Der aber keinem anhängt, wird auch keinen lieben? — Nicht füglich. — Und der nicht liebt, ist doch wohl kein Freund? — Nein, offenbar. — Wie also können uns nur überall Gute mit Guten freund werden, welche weder in der Abwesenheit sich nach einander sehnen, denn sie genügen Jeder sich selbst auch einzeln, noch auch vereinigt irgend Nuzen von einander haben? Wie ist zu bewerkstelligen, daſs solche einander sehr werth seien? — Auf keine Art, sagte er. — Freunde aber können sie doch nicht sein, wenn sie einander nicht sehr werth sind. — Das ist richtig. — Sieh also zu o Lysis, wie wir geschnellt werden! Werden wir auch nicht vielleicht um ein Ganzes dabei betrogen? — Wie so, sprach er. — Ich habe schon irgendwann einen sagen gehört, und erinnere mich dessen izo, daſs das Aehnliche dem Aehnlichen, also auch der Gute dem Guten am meisten feind wäre. Ja auch den Hesiodos

führte er zum Zeugen an, sagend, daſs ja auch ein Töpfer ist feind dem Andern, Sängern die Sänger, Bettlern der Bettler sogar, und von allem andern zeigte er auf gleiche Weise, daſs nothwendig das Aehnlichste am meisten mit Neide, Streit und Feindschaft gegen einander erfüllt sein müsse, das Unähnlichste aber mit Freundschaft. Denn dem Reichen sei der Arme genöthiget Freund zu sein, und dem Starken der Schwache des Beistandes wegen, und dem Arzt der Kranke, und in allen Dingen müsse der Unkundige sich anhängen an den Kundigen und ihn lieben. Ja auch noch weiter führte er den Saz aus in einem höheren Sinne behauptend, daſs weit gefehlt das Aehnliche sei dem Aehnlichen freund, vielmehr das Gegentheil hievon sich zeige, und das Entgegengesezte dem Entgegengesezten am meisten freund sei. Denn dessen begehre ein Jedes, nicht aber des Aehnlichen, das Trokne nämlich des Feuchten, das Kalte des Warmen, das Bittre des Süſsen, das Scharfe des Stumpfen, das Leere der Erfüllung und das Volle der Ausleerung, und so alles Andere auf dieselbige Weise. Denn jedes Gegentheil sei Nahrung für sein Gegentheil, von dem Aehnlichen aber habe das Aehnliche gar keinen Genuſs. Und zwar, o Freund, dünkte 216 mich ein stattlicher Mann zu sein, der dieses sagte; er sprach auch sehr gut. Euch aber, sprach ich, wie gefällt seine Rede? — Sehr gut, sagte Menexenos, soviel man so hören kann. — Wollen wir also annehmen, daſs jedem sein Entgegengeseztes auch am meisten freund ist? — Das wollen wir. — Wohl sprach ich, ist es auch nicht ungereimt, Menexenos? und werden nicht voller Freuden sogleich die hochweisen streitkundigen Männer auf uns losgesprungen kommen, und uns fragen, ob nicht der stärkste Gegensaz zur Feindschaft die Freundschaft wäre? Was ist diesen zu antworten? Oder müssen wir nicht nothwendig zugeben, es sei wahr was sie sagen? — Nothwendig. — Ist also, werden sie sagen, Feindschaft der Freundschaft freund, oder Freundschaft der Feindschaft? — Keines von beiden, sprach er. — Aber doch das Recht dem Unrecht, oder das Besonnene dem Unbändigen, oder das Gute dem Bösen? — Mir scheint es nicht sich so zu verhalten. — Dennoch aber, sagte ich, wenn der Entgegensezung wegen eins dem andern freund wird, müssen auch diese freund sein. — Nothwendig. — Weder also ist das Aehnliche dem Aehnlichen freund noch das Entgegengesezte dem Entgegengesezten. — Es läſst sich nicht so an. — Laſs uns aber auch dieses noch sehen, damit wir uns nicht noch mehr irren über die Freundschaft, indem sie etwa auf nichts von dem allen beruht, sondern etwa nur das weder gut noch böse bisweilen so dem Guten freund wird. — Wie, sagte er, meinst du dies? — Ja, beim Zeus, sprach ich, ich weiſs es selbst nicht, sondern ich bin in der That ganz schwindlich von der Verwirrung der Sache; und so wird wohl am Ende nach dem alten Sprichwort das Schöne das Liebe sein. Wenigstens läſst dieses sich an wie etwas gar weiches, glattes, schlüpfriges. Darum auch vielleicht entschlüpft es uns so leicht und entkommt uns, weil es so geartet ist. Ich meine nämlich das Gute sei schön. Meinst du nicht auch? — Ich ebenfalls. — Ich meine also nur gleichsam wahrsagend, daſs dem Schönen und Guten das weder gut noch böse freund ist. Weshalb aber ich dieses wahrsage, das höre. — Ich denke mir nämlich dieses als drei verschiedene Gattungen, erst das Gute, dann das Böse, dann das weder gut noch böse. Wie du? — Auch ich, sagte er. — Und daſs weder das Gute dem Guten, noch auch das Böse dem Bösen, noch auch das Gute dem Bösen freund ist, wie auch das bisher Gesagte nicht zuläſst. Also bleibt nur eines übrig, wenn nämlich etwas einem freund sein soll, daſs das weder gut noch böse freund sein kann entweder dem Guten oder dem ihm selbst gleichen. Denn dem Bösen kann doch nichts freund sein. — Richtig. — Aber auch nicht das Aehnliche dem Aehnlichen, sagten wir vorhin. Nicht wahr? — Ja. — Also kann auch nicht dem weder gut noch bösen dasjenige freund sein, was eben so ist? — Nein wie man sieht. — Es folgt also, daſs nur das weder gut noch böse nur dem Guten kann freund werden. — Nothwendig, wie es das Ansehn hat.* — Wird uns aber auch, sagte ich, 217 ihr Kinder, das jezt gesagte richtig führen? Wenn wir zum Beispiel betrachten wollen den gesunden Leib, der bedarf weder der Arzneikunst noch sonst einer Hülfsleistung; denn er ist sich selbst genug, so daſs kein Gesunder einem Arzte freund wird der Gesundheit wegen. Nicht wahr? — Keiner. — Aber der Kranke, glaube ich, der Krankheit wegen? — Wie sollte er nicht? — Und die Krankheit ist doch ein Uebel, die Arzneikunst aber etwas Hülfreiches und Gutes? — Ja. — Der Leib aber ist doch sofern er Leib ist weder gut noch böse? — So ist es. — Genöthiget aber wird der Leib durch die Krankheit der Arzneikunde anzuhängen und sie zu lieben? — So scheint es mir. — Das weder bös noch gute also wird freund des Guten weil es behaftet ist mit einem Bösen? — So folgt es. — Offenbar aber doch ehe es noch durch das ihm anhaftende Böse selbst böse geworden ist. Denn es kann noch nicht böse geworden sein, wenn es noch des Guten begehrt und ihm freund ist; denn unmöglich, so behaupten wir, kann das Böse dem Guten freund sein. — Es ist auch unmöglich. — So erwäget denn, was ich sage. Ich sage nämlich daſs einige Dinge zwar selbst auch so sind wie das was ihnen anhaftet, andere aber nicht. Wie wenn Jemand mit irgend einer Farbe etwas bestreicht, so haftet doch auf dem Bestrichenen das Aufgestrichene. — Allerdings. — Ist aber dann auch das Bestrichene der Farbe nach so wie das darauf befindliche? — Ich verstehe nicht, sagte er. — Aber doch so, sprach ich. Wenn Jemand deine goldfarbigen Haare mit Bleiweiſs bestriche, wären sie dann wohl weiſs, oder schienen sie nur so? — Sie schienen nur. — Doch aber haftete an ihnen die Weiſse. — Ja. — Nichts desto weniger aber wären sie doch nicht weiſs, sondern ohnerachtet der anhaftenden Weiſse weder weiſs noch schwarz. — Richtig. — Wenn aber, o Freund, das Alter ihnen diese Farbe mitgetheilt hat, dann sind sie geworden wie das ihnen anhaftende, weiſs nämlich wegen des Anhaftens der Weiſse. — Wie könnte es anders sein? — Hiernach also fragte ich dich eben izt, ob das, worauf etwas haftet, immer so ist wie das daran haftende? oder ob nur wenn es auf eine gewisse Weise daran haftet jenes eben so sein wird, wenn aber anders dann nicht? — Das lezte also, sagte er. — Auch das weder gut noch böse ist also bisweilen bei daran haftendem Bösen noch nicht böse, in andern Fällen aber ist es schon zu einem solchen geworden. — Allerdings. — Also wenn es noch nicht böse ist ohnerachtet des daran haftenden Bösen, so erregt eben dieses Anhaften ihm ein Verlangen nach dem Guten; ein bösemachendes Anhaften aber beraubt es vielmehr dieses Verlangens sowohl als auch der Freundschaft zum Guten. Denn nun ist es kein weder gut noch böses mehr, sondern ein Böses, und das Böse war dem Guten nicht freund. — Freilich nicht. 218 — Dem gemäſs könnten wir daher auch sagen, daſs die schon Weisen nicht mehr der Weisheit freund sind, seien dies nun Götter oder Menschen, noch auch diejenigen ihr freund sind, welche den Unverstand so an sich haben daſs sie böse sind; denn kein Böser und Unbelehrbarer ist der Weisheit freund. Uebrig also bleiben diejenigen, welche jenes Uebel zwar haben, den Unverstand, noch nicht aber dadurch unverständig und unbelehrbar geworden, sondern noch der Meinung sind, sie wüſsten das nicht, was sie wirklich nicht wissen. Daher auch nur diejenigen philosophiren, welche noch weder gut noch böse sind, alle Bösen aber philosophiren nicht, noch auch die Guten. Denn weder das Entgegengesezte war dem Entgegengesezten freund noch das Aehnliche dem Aehnlichen, wie sich gezeigt hatte in unsern vorigen Reden. Oder erinnert ihr euch nicht? — Sehr gut, sagten sie. —

Haben wir also nun, sprach ich, o Lysis und Menexenos, ganz sicher ausgefunden was freund ist und was nicht? Wir behaupten nämlich sowohl in Betreff der Seele als des Leibes und überall sei nur das weder gut noch bös wegen Anhaftung eines Bösen freund dem Gu ten. — Auf alle Weise wollten sie behaupte und einräumen daſs es sich so verhalte. — Un auch ich selbst freute mich sehr, wie ein Jäge froh ist, wenn er endlich bekommen hat, wa er auf der Spur hatte. Hernach aber kam mir, ich weiſs nicht woher, der seltsamst Verdacht, daſs wohl Alles nicht wahr wäre was wir zusammen ausgefunden hatten. Und sehr verdrieſslich sagte ich: O weh, Lysi und Menexenos, wir werden wohl nur im Traume den Schaz gehoben haben. — Wa ist wieder, fragte Menexenos? — Ich fürchte sprach ich, wie es prahlerische Menschen giebt, so mögen auch von eben der Art die Gedanken über die Freundschaft sein, auf welche wir gekommen sind. — Woher? fragte er. — Laſs es uns so betrachten, sprach ich. Wer freund ist, ist der Jemanden freund oder nicht? — Nothwendig, sagte er. — Und um keines Endzweks willen, auch keiner Ursach wegen? oder wegen etwas und um etwas willen? — Um etwas und wegen etwas. — Ist er nun auch dieser Sache freund, um derentwillen er der andern freund ist, oder ist er ihr weder freund noch feind? — Ich folge dir nicht recht, sagte er. — Kein Wunder, sprach ich. Aber so wirst vielleicht du besser folgen, und ich besser wissen was ich meine. Der Kranke, sagten wir eben, ist dem Arzt freund. Nicht wahr? — Ja. — Und zwar der Krankheit wegen um der Gesundheit willen ist er dem Arzte freund? — Ja. — Die Krankheit aber ist etwas böses? — Wie sollte sie nicht? — Die Gesundheit aber, ist die gut oder böse? oder keines von beiden?

— Gut, sprach er. — Wir sagten also, wie es 219 scheint, der Leib, weder gut noch böse, wäre wegen der Krankheit, das heiſst etwas bösem, der Arzneikunst freund. Die Arzneikunst aber ist etwas gutes; und um der Gesundheit willen empfängt die Arzneikunst die Freundschaft; die Gesundheit aber ist gut. Nicht so. — Ja. — Ist er aber der Gesundheit freund oder nicht freund? — Freund. — Der Krankheit aber feind? — Allerdings. — Das weder bös und gute also ist wegen des Bösen und Verhaſsten dem Guten freund, um eines Guten willen, dem es freund ist? — So zeigt es sich. — Freund ist man also dem man freund ist um etwas willen, dem man freund ist wegen etwas dem man feind ist. — So sieht es aus. — Gut, sprach ich. Da wir nun hier angekommen sind, Kinder, so laſst uns wohl Acht geben, daſs wir nicht betrogen werden. Denn daſs nun Freund dem Freunde freund geworden ist, lasse ich gehn, obgleich so das Aehnliche dem Aehnlichen freund wird, welches wir für unmöglich erklärt haben. Dieses aber laſst uns wenigstens erwägen, damit nicht das jezt angenommene uns betrüge. Der Arzneikunst, sagten wir, ist man freund um der Gesundheit willen? — Ja. — Also ist man auch der Gesundheit freund? — Allerdings. — Wenn aber, so ist man es um etwas willen? — Ja. — Und zwar um etwas willen dem man freund ist, wenn auch dies dem vorhin angenommenen folgen soll. — Allerdings. — Also auch jenem wird man freund sein um eines Andern willen, dem man freund ist? — Ja. — Müssen wir also nicht müde werden, so umher zu gehen, und bei einem Anfange ankommen, der nicht wieder auf eine andere Freundschaft zurukfuhrt, son-

dern auf jenes selbst geht, dem wir zuerst freund
sind, allem andern aber nur um seinetwillen
freund zu sein gestehen? — Nothwendig. —
Dies ist es nun eben, was ich sage, ob nicht alles
dasjenige, dem wir um jenes willen freund
zu sein bekennen, uns betrügt, indem dies nur
gleichsam Schattenbilder von Freundschaft sind,
eigentlich aber nur jenes erste, das ist, mit dem
wahre Freundschaft statt findet. Wir wollen es
so überlegen: Woraus jemand sehr viel macht,
wie der Vater aus dem Sohne pflegt, das zieht
er allen andern Dingen vor. Kann nun nicht ein
solcher, eben deshalb, weil ihm der Sohn über
Alles geht, sich auch aus etwas Anderem sehr
viel machen? Etwa wenn er gewahr würde, Jener
habe Schierling getrunken, würde er sich
dann nicht sehr viel aus Wein machen, indem er
glaubte, dieser könne den Sohn retten? — Was
wird er nicht? sagte er. — Ja auch aus dem
Gefäſs, worin der Wein wäre? — Auch wohl.
— Achtet er aber deshalb keines von beiden höher,
den thönernen Becher oder seinen Sohn?
die drei Maaſs Wein oder seinen Sohn? Oder
verhält es sich nicht vielmehr so. Alle solche
Sorgfalt geht eigentlich gar nicht auf dasjenige,
was um eines Andern willen herbeigeschafft wird,
sondern auf jenes, um deswillen das Andere alles
220 herbeigeschafft wird. Wenn gleich wir öfters
sagen, wir machen uns viel aus Gold und Silber,
so ist das demohnerachtet in der That nicht
so; sondern woraus wir uns viel machen, das
ist jenes, was es nun eben sei, um dessentwillen
wir das Gold und alles andere Erworbene erwerben.
Wollen wir dies behaupten? — Allerdings.
— Also auch von dem Freunde gilt dasselbe?
Denn wovon wir sagen, daſs wir ihm
um

um eines Andern willen freund sind, das scheinen wir nur mit einem fremden Namen zu bezeichnen; in der That aber mögen wir wohl nur jenem freund sein, in welchem alle diese sogenannte Freundschaften endigen. — So wird es sich wohl verhalten, sagte er. — Dem also, welchem wir in Wahrheit freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir auch freund wären? — Richtig. — Dieses also ist abgemacht, wem wir freund sind, sind wir es nicht um eines Andern willen, dem wir es auch sind. Aber sind wir wohl dem Guten freund? — Mich dünkt es. — Wird also wegen des Bösen das Gute geliebt, und es verhält sich so: wenn von jenen drei eben erwähnten Gattungen, dem Guten, dem Bösen und dem weder gut noch bösen, die beiden andern gesezt werden, das Böse aber aus dem Wege geschafft wird, und nichts mehr berühren kann, weder Leib noch Seele, noch etwas von dem, was wir an und für sich für weder gut noch böse halten, wäre denn wohl das Gute uns gar nichts mehr nuz, sondern wäre unnüz geworden? Denn wenn uns nichts mehr schaden kann, so bedürften wir auch nirgends keiner Hülfe. Und so würde alsdann offenbar, daſs wir nur des Bösen wegen dem Guten anhingen und es liebten, weil nämlich das Gute die Arznei ist wider das Böse, das Böse aber die Krankheit. Giebt es nun keine Krankheit mehr, so bedarf man auch keiner Arznei. Ist es wohl so beschaffen mit dem Guten, und wird es wohl so des Bösen wegen geliebt von uns, die wir mitten inne sind zwischen dem Bösen und Guten, hat aber selbst an und für sich gar keinen Werth? — Es hat das Ansehn, sprach er, als verhielte es sich so.

— Jenes erste also, in welchem sich alle übrigen
Dinge endigten, denen wir um eines Andern
willen freund waren, hat mit allen diesen
gar keine Aehnlichkeit. Denn allen diesen
nannten wir uns freund um eines Andern willen,
dem wir freund waren; jenes eigentliche aber
scheint diesen ganz entgegengesezt geartet zu
sein, indem sich zeigte, daſs wir ihm freund
sind wegen etwas dem wir feind sind. Würde
aber dieses leztere fortgeschafft, so würden
wir ihm wie es scheint nicht mehr freund sein.
— Mich dünkt nicht, sprach er, nach dem
wenigstens, was eben gesagt wird. — Ob man
wohl, sprach ich, um Zeus willen, wenn auch
alles Böse untergegangen ist, dann nicht hungern
221 wird und nicht dursten, und nichts anderes
der Art? Oder wird zwar Hunger sein,
wenn doch Menschen und andere Thiere sein
sollen, aber er wird nicht verderblich sein; und
so auch der Durst und die andern Begierden,
nur nicht böse werden sie sein, da ja das Böse
untergegangen ist. Oder ist es eine lächerliche
Frage, was alsdann sein wird und nicht sein?
Denn wer weiſs es? Dieses aber wissen wir
doch, daſs auch jezt schon wer hungert Schaden
davon haben kann, auch Nuzen davon haben
kann, nicht wahr? — Allerdings. — Nicht
auch wer durstet oder etwas anderes dergleichen
begehrt, begehrt es bisweilen sich zum
Nuzen, bisweilen zum Schaden, bisweilen
ohne eins von beiden? — Gewiſs. — Also
wenn auch das Böse unterginge, wie käme das
was nicht böse ist dazu mit dem Bösen zugleich
unterzugehn? — Auf keine Weise. — Die
weder gut noch bösen Begierden werden also
bleiben wenn auch das Böse untergeht? — Das

leuchtet ein. — Ist es aber wohl möglich etwas zu begehren und wonach zu streben, ohne das zu lieben was man begehrt und wonach man strebt? — Mich dünkt es nicht. — Also auch wenn das Böse untergegangen ist, wie es scheint, werden wir einigen freund sein? — Ja. — Nicht aber wenn das Böse die Ursach der Freundschaft war. Dann könnte nach Untergang des Bösen nichts mehr einem Andern freund sein; denn wenn die Ursach weggenommen ist, kann unmöglich das noch statt finden, wovon jenes die Ursach war. — Du hast Recht. — Darüber aber waren wir einig, daſs wer einem freund ist es auch liebe, und zwar wegen etwas, und wir glaubten damals wenigstens, das weder gut noch böse liebe so des Bösen wegen das Gute? — Richtig. — Jezt aber, wie es scheint, zeigt sich wieder eine andere Ursach des Liebens und Geliebtwerdens? — So scheint es. — Ist nun in der That, wie wir jezt sagten, das Begehren die Ursach der Freundschaft, und das Begehrende dem freund was es begehrt, dann wann es begehrt? alles aber was wir zuvor sagten vom freund sein war nur Geschwäz wie ein langes ausgesonnenes Gedicht? — So wird es wohl sein, sagte er. — Aber, sprach ich, das Begehrende begehrt doch das, was ihm fehlt. Nicht wahr? — Ja. — Wem also etwas fehlt, das ist dem freund, was ihm fehlt? — Mich dünkt. — Jedem aber fehlt das, was ihm ist entzogen worden? — Wie anders? — Auf das Angehörige also, wie es scheint, geht Liebe und Freundschaft und Verlangen. Leuchtet euch dies ein, o Menexenos und Lysis? — Sie stimmten ein. — Ihr beide also, wenn ihr gegenseitig Freunde seid, müſst irgendwie von

Natur einander angehören. — Offenbar, sagten sie. — Und auch sonst ihr Kinder, sprach ich, wo einer des andern begehrt und liebt, er würde ihn weder begehren noch lieben, noch ihm freund sein, wenn ihm nicht der Geliebte angehörig wäre, überhaupt der Seele nach oder 222 wegen irgend einer Gesinnung, Art und Eigenschaft. — Gewiſs, sagte Menexenos; Lysis aber schwieg. — Wohl, sprach ich. Das von Natur angehörige also müssen wir, wie sich zeigt, nothwendig lieben? — So folgt es, sagte er. — Nothwendig also muſs auch der ächte Liebhaber, der sich nicht nur so anstellt, wieder geliebt werden von seinem Liebling? — Diesem nun wollten Lysis und Menexenos kaum Bejahung zuwinken. Hippothales aber wechselte alle Farben vor Freude. — Da sagte ich in der Absicht den Saz noch näher zu betrachten: Ja wenn das Angehörige von dem Aehnlichen verschieden wäre, o Menexenos und Lysis, dann wäre hiemit etwas gesagt über die Freundschaft, was sie ist. Wenn aber das Aehnliche und das Angehörige dasselbe ist, so ist es doch nicht so leicht unsern vorigen Saz wegzuwerfen, daſs nämlich das Aehnliche dem Aehnlichen, so weit seine Aehnlichkeit geht, unnüz ist. Zu sagen aber, daſs man dem Unnüzen freund sei, ist Frevel. Wollt ihr also, da wir doch schon gleichsam berauscht sind von der Sache, daſs wir nachgeben und behaupten, das Angehörige sei etwas anderes als das Aehnliche? — Allerdings. — Wollen wir nun auch weiter sagen, das Gute sei Jedem angehörig, das Böse aber Jedem fremdartig? oder das Böse sei dem Bösen angehörig, und dem Guten das Gute, und dem weder gut noch bösen das weder gut noch böse? — Sie meinten auf die lezte Art schiene ihnen jedes Jedem angehörig zu sein. — Da sind wir also, sprach ich, ihr Kinder, wieder in die vorher verworfenen Gedanken von der Freundschaft hinein gerathen. Denn so wird der Ungerechte dem Ungerechten und der Böse dem Bösen nicht weniger freund sein als der Gute dem Guten. — So scheint es, sagte er. — Wie aber, wenn wir sagten, das Gute und das Angehörige sei einerlei, wird dann nicht der Gute dem Guten allein freund sein? — Gewifs. – Aber auch dieses glaubten wir uns selbst widerlegt zu haben. Oder erinnert ihr euch nicht? — Sehr gut erinnern wir uns. — Was haben wir also nun noch an den Saz? Offenbar wohl nichts. Ich bitte euch daher, wie vor Gericht die Redner pflegen, das Gesagte alles noch einmal zurückzurufen. Wenn nämlich weder die Geliebten noch die Liebenden, noch die Aehnlichen noch die Unähnlichen, noch die Guten noch die Angehörigen, noch was wir sonst durchgenommen haben, denn ich erinnere es mich nicht mehr alles vor der grofsen Menge; wenn also nichts von allem diesem der Gegenstand der Freundschaft ist, so weifs ich meines Theils nicht mehr was ich sagen soll.

Dieses gesprochen, war ich im Begriff, einen anderen von den Aelteren in Bewegung zu sezen. Da kamen aber eben wie schlimme 223 Geister die Knabenführer herbei, der des Menexenos sowohl als der des Lysis mit deren Brüdern an der Hand, und riefen sie ab, sie sollten nach Hause gehn, denn es war schon spät. Zuerst zwar wollten wir und die Umstehenden sie forttreiben; da sie sich aber nichts um uns

kümmerten, sondern in sehr schlechtem Hel
nisch brummten und schalten, und doch imm
wieder riefen: so glaubten wir, zumal sie
den Hermeien ein wenig mochten getrunk
haben, daſs nichts mit ihnen würde auszuric
ten sein; und losten, gezwungen von ihn
die Gesellschaft auf. Als sie aber schon w
gingen sagte ich noch: Diesmal, o Lysis u
Menexenos, haben wir uns lächerlich gemac
ich der alte Mann und ihr. Denn diese
jezt von uns gehen werden sagen, wir bildet
uns ein Freunde zu sein, nämlich ich rech
auch mich mit zu euch; was aber ein Freu
wäre, hätten wir noch nicht vermocht ausz
finden.

PROTAGORAS.

EINLEITUNG.

Zu den berühmtesten unter denen, welche zu jener Zeit als Lehrer der hellenischen Jugend aufgetreten waren: dem Protagoras zuerst, welcher unter allen Streit- und Redekünstlern, wegen des Grundes den er seiner Kunst gelegt hatte, wohl am meisten verdiente, daſs ein Philosoph sich mit ihm beschäftigte, wie er denn auch selbst als Philosoph im Alterthum genannt und geehrt wurde; ferner dem gelehrten, Geschichts- und Alterthumskundigen, kunst- und gedächtniſsreichen Hippias und dem seiner Sprachbemühungen wegen am meisten angeführten Prodikos, welcher wiewohl minder bedeutend auch hier die Wirkung des Ganzen unterstüzt; ferner zu den Freunden und Verehrern dieser weisen Männer, den edelsten Jünglingen Athens, berühmt theils durch ihre Väter, theils in der Folge durch eigene Thaten als Feldherrn, Volksführer und Dichter, den Söhnen des Perikles nämlich, dessen Mündel Alkibiades, dem Kritias, dem Agathon und andern, welche, wenn auch nur als stumme Zeugen, die Pracht und Herrlichkeit des Ganzen erhöhen: zu diesen führt uns nebst dem Sokrates und einem Jünglinge, den er dem Protagoras als Schüler empfehlen sollte, das reich geschmükte Gespräch, und zwar in das glänzendste und üppigste

Haus von Athen, in das Haus des Kallias, welcher der reichste Bürger war, befreundet dem Perikles als zweitem Gatten seiner Mutter nach Trennung ihrer Ehe von dem Hipponikos, verschwägert dem Alkibiades, der seine Schwester Hipparete zur Gattin nahm, bekannt und von den Komikern durchgezogen als eifrigster und freigebigster Beschüzer der Sophisten, bis seine grenzenlose Verschwendung dem alten fast von Solons Zeiten herrührenden Glanze seines Hauses ein Ende machte. Dies sind die edeln sowohl als die weisen Theilhaber des Gespraches, welches Sokrates hier ganz auf frischer That einem Freunde erzählt; und ein mehreres ist von ihnen im voraus historisch zu wissen nicht nöthig, da sie sich sämmtlich und die lezteren besonders in dem Werke selbst so hell und bestimmt abspiegeln, daſs es unter die bedeutenden ersten Quellen zur Kenntniſs ihrer Eigenthümlichkeiten gehört.

Nur die Frage, wie diese Gesellschaft zusammengebracht worden ist, kann nicht übergangen werden, da dem Gespräch schon vor Alters der Vorwurf ist gemacht worden, sein Urheber habe ihm diesen Reichthum bedeutender Personen nur auf dem unerlaubtesten Wege, vermittelst grober Versündigungen gegen die Ordnung und das Recht der Zeiten zuzuwenden gewuſst. Es kommen nämlich mehrere Angaben vor, welche zu beweisen scheinen, daſs Platon sich das Gespräch nicht eher, als in der neunzigsten Olympiade gehalten gedacht habe. So wird Hipponikos der Vater des Kallias nirgends erwähnt, sondern gradezu wohnt Protagoras bei dem lezteren, und dieser erscheint ganz als Herr und Besizer; Hipponikos aber ist erst in der Delischen Schlacht Anfangs der neun und achtzigsten Olympiade umgekommen. Ja noch bestimmter, es wird eine Komödie des Pherekrates, die Wilden, als im vorigen Jahre aufgeführt erzählt, welche im lezten Jahre der neun und achtzigsten die Lenäen geziert hat. Dieses nun nimmt Athenäos als den festen Punkt an, und beschuldiget daraus den Platon zweier Fehler, daſs nämlich der Peloponneser Hippias seit Anfang des Krieges zu keiner anderen Zeit sich habe in Athen aufhalten können, als während des Stillstandes unter dem Isarchos im ersten der neun und achtzigsten, wogegen Dacier in seiner Einleitung zur Uebersezung des Protagoras den Platon zu rechtfertigen sucht; ferner, daſs Platon im ersten der neunzigsten vom Protagoras nicht habe sagen können, er sei erst vor drei Tagen nach Athen gekommen, indem er bereits in dem Lustspiele des Eupolis, die Schmeichler, im dritten der neun und achtzigsten als anwesend aufgeführt werde. Allein wenn auch Jemand was den ersten Punkt betrifft dem Dacier beipflichten, und in Ansehung des zweiten das Zeugniſs eines Komikers verwerfen wollte, der sich ja eben so gut als Platon eine Fiction kann erlaubt haben, so ist damit die Sache nicht abgethan, denn es finden sich mehrere unbezweifelte gegen jenes Jahr als Zeitbestimmung des Dialogs auf alle Weise streitende und ihn höher hinauf zwingende Angaben, von welchen zu verwundern ist, daſs sie in jener feindseligen Stelle des Athenäos gar nicht erwähnt werden. Zuerst nämlich wird Sokrates vom Protagoras als ein noch junger Mann behandelt, nennt auch sich selbst so, welches er nur zwanzig Jahre vor seinem Tode unmöglich thun konnte. Ferner Alkibiades, der nur ein Jahr nach jenem vom Athenäos angenommenen zum Feldherrn ernannt wurde, wird ein Milchbärtiger, und Agathon, den noch dieselbe Olympiade als tragischen Dichter krönte, ein Knabe genannt. Ja was das allerbestimmteste ist, es wird vom Perikles als einem noch lebenden gesprochen und seine noch vor ihm an der Pest gestorbenen Söhne sind mit in der Versammlung, wodurch dies Gespräch offenbar vor das dritte der sieben und achtzigsten hinaufgerükt wird. Da nun mit dieser lezteren Zeitbestimmung so viele Kleinigkeiten übereinstimmen, die gar nicht zum Wesentlichen des Gespräches gehören, wie Agathon und die Söhne des Perikles, so ist sie offenbar diejenige, welche dem Platon am deutlichsten vorgeschwebt hat, und welche er eigentlich durchführen wollte. Was aber jene späteren Angaben betrifft, so lieſse sich fragen, ob nicht die Komödie des Pherekrates schon vor jener im Athenäos erwähnten Aufführung, es sei nun eben so oder in einer unvollkommneren Gestalt, einmal aufgeführt worden; denn als eine Uebereilung, indem sich Platon hier in die Zeit wo er wirklich schrieb versezt hatte, läſst sich die Sache auch nicht denken. Eben so, ob es auch nothwendig ist, den Hipponikos als todt zu denken, und ob er sich nicht kann auswärts befunden haben, vielleicht in dem Heere vor Potidaea, wenn man nicht an das zweite Jahr der sieben und achtzigsten Olympiade denken will, in welchem Hipponikos ein Heer gegen die Tanagräer führte. Auf jede Weise aber läſst sich weit eher denken, Platon habe diesen Einen für seinen Plan nicht unwichtigen Umstand, als jene kleinen und unbedeutenden in eine falsche Zeit absichtlich verlegt, in welchem Falle denn auch die Wilden des Pherekrates hier stehen könnten, um jene Erdichtung nicht ganz vereinzelt zu lassen, und was nicht klar gehalten sein konnte noch um desto zweischeiniger zu stellen. Denn einen besseren Ort konnte Platon nicht wählen für dieses Schauspiel als das Haus des Kallias, und vielleicht waren die Schmeichler des Eupolis die Veranlassung dieses Gedankens und die Verführung zu solcher Freiheit gewesen. Eben so nothwendig aber war ihm die frühere Zeit, in welcher jene Weisen wirklich in der Blüthe ihres Ruhmes standen und so zu Athen versammelt werden konnten, und auch die Jünglinge noch nicht den Geschäften des Staates und des Krieges hingegeben waren. Auch mochte es wohl dem Schiklichkeitsgefühl des Platon widersprechen, den Sokrates in Zeiten des herannahenden Alters in einem solchen Wettstreite mit den Sophisten darzustellen, und selbst den Protagoras, gegen den er sich doch einer gewissen Achtung nicht erwehren kann, in seinem wirklich hohen Alter zum Ziel einer solchen Sokratischen Ironie zu machen. Was aber Protagoras auch hier schon vergröſsernd von seinem Alter rühmt, und wie Sokrates verkleinernd seiner eigenen Jugend gedenkt, dies mag nicht ohne Absicht geschrieben sein, um den Maaſsstab derer lächerlich zu machen, die dem Platon selbst vielleicht die Jugend vorrükten. Denn Protagoras ward Anfangs der zwei und neunzigsten Olympiade während der von Antiphon dem Rhamnusier bewirkten Staatsveränderung aus Athen vertrieben, und starb, wie es scheint, auf seiner Flucht, nach einigen siebzig, nach andern neunzig Jahr alt. Sucht man die Wahrheit sogar in der Mitte, wiewohl Platon im Menon sich offenbar für die erste Meinung erklärt, so konnte er fünf Olympiaden früher nur mit einiger Groſssprecherei gegen den fast vierzigjährigen Sokrates so von seinem Alter rühmen.

Doch es ist Zeit die minder wichtige Untersuchung der äuſseren Bedingungen zu vertauschen mit der Betrachtung des Inneren dieses ziemlich verwikelten und vielleicht nicht eben so gründlich verstandenen als vielfachgepriesenen Gesprächs. Sehr leicht ist es freilich die verschiedenen Abschnitte zu sondern und den Inhalt jedes einzelen der Ordnung nach auszuziehen; wer aber damit den Sinn des Ganzen gefunden zu haben glaubt, Entwurf und Anordnung als leicht und einfach rühmend, der kann schwerlich etwas anderes voraussezen als sehr mit Unrecht das schlechteste, daſs nämlich gar keine anordnende Idee dem Ganzen zum Grunde liege, sondern ohne Einheit, wie ohne Kunst und Absicht, jedes wie es sich trifft sich aus dem früheren herausspinne. Denn wer den Zwek und die Idee des Ganzen nicht verfehlen will, in welchem gar vieles mannigfaltig durcheinander geht, der muſs dem Zusammenhange alles Einzelen genauer nachspüren, in welchen der Leser jezt vorläufig soll eingeführt werden.

1) Zuförderst sucht Sokrates den Jüngling, welcher dem Protagoras will zugeführt sein, über sein Vorhaben zur Besinnung zu bringen durch eine skeptische Untersuchung über das Wesen und die eigentliche Kunst der Sophisten. Diese wird von dem Protagoras selbst eben so indirekt wiewohl von einem anderen Punkte aus gleichsam fortgesezt in einer nach vorgetragenem Gesuch gehaltenen kurzen Rede über den Umfang und das Alter der Sophistik, worin er theils die Kühnheit seines offenen Bekenntnisses zu diesem Gewerbe zur Schau trägt, theils die

Sache selbst als etwas altes, nicht etwa von den
ältesten Weisen, sondern von Dichtern und
Künstlern ableitete. Etwas direktes aber über
diese Kunst kommt doch nicht eher ans Licht
als Sokrates ihm in einem kurzen dialogischen
Abschnitt soviel abfragt, daſs die bürgerliche
Tugend eigentlich dasjenige ist, was den Gegen-
stand seines Unterrichtes ausmacht. 2) Hier-
auf stellt Sokrates in fortlaufender Rede, nur
hingeworfen, durch Beispiele und Aeuſserungen
ler herrschenden Denkungsart unterstüzt, den
Saz auf, daſs hierüber sich kein Unterricht
rtheilen lasse; wozu Protagoras theils in einem
Mythos vom Ursprung der Menschen und des
geselligen Lebens den Gegenbeweis führt, theils
uch indem er in einigen weiteren Erörterungen
lieselbe gewöhnliche Handlungsweise, welche
okrates für sich angeführt hatte, zu Gunsten
einer Behauptung umzudeuten sucht. 3) Auf
eranlassung des von dem Protagoras vorgetra-
enen knüpft nun Sokrates, nach einigen vorer-
nernden Winken über den Unterschied zwi-
chen einer epideiktischen Rede und einem Ge-
präch, ein solches an über die Frage von der
inheit oder Mehrheit der Tugenden, worin er
uerst den die Mehrheit behauptenden Gegner
öthigt Gerechtigkeit und Frömmigkeit einan-
er entgegenzusezen, dann als dieser sich sehr
hlecht herauswikelt, höflich abbrechend, ihm
einem zweiten Gange das Geständniſs ab-
ringt, auch Besonnenheit und Einsicht müſs-
n ein[illegible] sein, und zulezt im Begriff ist das-
lbe v[illegible]der Gerechtigkeit zu erweisen, als
otagoras absichtlich um den Faden abzurei-
en gewaltsam abspringend eine lange jedoch
nz empirische Erörterung über die Natur des
ten vorträgt. 4) Hieraus entstehen natür-

lich neue Erklärungen über das Wesen des Gespräches, und indem ein neuer Kampfvertrag soll abgeschlossen werden, da sich je länger je mehr zur groſsen Freude der edlen Jünglinge die Sache zu einem förmlichen philosophischen Wettstreit gestaltet hat, finden auch Prodikos und Hippias Gelegenheit mit kleinen Reden nach ihrer Weise aufzutreten. Wie denn auch Sokrates über den Vorschlag einen Kampfrichter zu wählen seine Stimme abgiebt in einem Vortrage, der bei aller Kürze sich doch vor allen andern durch ein streng dialektisches Verfahren auszeichnet. 5) Den von ihm vorgeschlagenen Bedingungen gemäſs ist nun Protagoras der Fragende geworden, und sezt nach Anleitung eines Gedichts des Simonides das Gespräch über die Tugend fort, ohne daſs jedoch ein bestimmtes Ziel sichtbar wäre zu welchem er auf diese Art hinführen wollte, sondern nur das Bestreben den Sokrates in Widersprüche zu verwikeln, welcher aber zuerst als Antwortender nicht nur den Protagoras zurükschlägt, sondern auch noch einen lustigen Nebenkrieg mit dem Prodikos führt, und hernach selbst dieses Gedicht in einem fortlaufenden Vortrage erläutert, wobei der Saz, daſs alles Böse nur aus Irrthum gewollt werde, als eine allgemeine Behauptung aller Weisen vorausgesezt, auch eine Ableitung der Philosophie aus der Lebensweisheit der Lakedaemonier und Kreter eingeschaltet, zulezt aber ernsthaft genommen nur mit der Folgerung geschlossen wird, daſs durch solche Argumentationen aus Dichtern für die Feststellung der Begriffe nichts könne gewonnen werden. 6) Hierauf endlich wird der Dialog wieder aufgenommen, in welchem Sokrates nun seinerseits Fragender ist, und als solcher

cher fortfährt zu zeigen daſs die Tugend nur Eine sei, nämlich Erkenntniſs, Wissenschaft, dessen nämlich was zu thun ist. Zuerst zeigt er dieses von der Tapferkeit, und nachdem er einen nur scheinbar treffenden Verweis des Protagoras hingenommen, läſst er ihn halb gutwillig eingestehen, daſs es kein Gutes gebe als die Lust und auſser der Unlust kein Uebel, woraus denn sehr leicht gefolgert wird, daſs alle Tugend nichts sei als Wissenschaft des Berechnens und vergleichenden Messens. Und so wird vom Sokrates selbst der Widerspruch ans Licht gezogen, daſs auf der einen Seite Protagoras, welcher doch die Tugend lehren zu können behauptet, sich geweigert habe zuzugeben sie sei Wissenschaft, auf der andern Seite hingegen er selbst sich bemüht habe dieses zu beweisen, da doch seine Absicht dahin gegangen, jede Möglichkeit als ob die Tugend könne gelehrt werden zu bestreiten.

Schon aus dieser kurzen Rechenschaft über das Einzele muſs zur Genüge erhellen, daſs auch hier die gewöhnlichen Ansichten, indem sie das Ganze nicht zu umfassen vermochten und ich mit einem Theile begnügen wollten, so gut ls alles verfehlt haben. Einige nämlich haben, das Unzertrennliche von einander reiſsend, wie ie es auch in den bildenden Künsten zu thun flegen, auf dasjenige ausschlieſslich ihr Augenerk gerichtet, was doch nur als die Farbengeung des Ganzen kann betrachtet werden, auf ie unu[illegible]rbrochen fortgehende Ironie, welche llerdin[illegible]doch jeder Leser dieses Gesprächs berundert hat. Unverkennbar ist freili[illegible] daſs laton dieses ihm eigene Talent hier in einem eiten Umfange und groſser selbstbewuster Virosität spielen läſst, woher denn diejenigen, die auf sein Studium der Mimen und seine Annäherung an das Komische einen groſsen Werth legen, leichtlich auf den Gedanken kommen konnten diese ironische Behandlung oder nenne man es Vernichtung der Sophisten für den Hauptzwek des Protagoras zu nehmen. Es ist zwar hier der Ort nicht zu entscheiden, ob eben jene erworbene Vollkommenheiten, denn so wenigstens werden sie dargestellt, dem Platon selbst soviel und in gleichem Sinne werth gewesen sind als einigen seiner Bewunderer; zweierlei aber ist gewiſs und um für den gegenwärtigen Fall die Ansicht zu berichtigen hinreichend. Eines Theils nämlich ist dasjenige, was jedes auch unbewaffnete Auge hier überall wahrnimmt, bei weitem nicht die höchste Gattung von Ironie, weder des Platon überhaupt, noch auch dieses Werkes besonders, sondern auch jene untergeordnete mimische, die selbst bei den Neueren, sonst so wenig ironischen, unter einem neueren Namen nicht selten vorkommt. Andern Theils daſs jede Nachahmung der Eigenthümlichkeiten und Sitten bestimmter Personen doch nur aus dem Bestreben nach Richtigkeit in Darstellung der Redenden hervorgeht, und also schon voraussezt das und was geredet werden soll, daſs daher auch jene ironische Mimik überall zwar im Platon vorkommen kann und gewiſs auch wirklich vorkommt, wo mit diesen Gegnern sokratischer Weisheit und Gesinnung etwas verhandelt wird, nicht nur als leere Verzierung, sondern als ein zur Sache selbst gehöriges Mittel, um die W[illegible]heit des Ganzen anschaulich zu machen, und durch behutsame Entfernung von allem unnatürlichen und überladenen zu beurkunden, eben deshalb aber nirgend als erster oder eigentlicher Zwek darf gedacht werden, weil eben dann theils die Ueberladung unvermeidlich wäre, theils die philosophische Absicht, ohne welche gewiſs nie ein gröſseres Platonisches Werk gewesen ist, entweder müſste untergeordnet gewesen sein oder gänzlich gefehlt haben. Andere hingegen, allzusehr auf die reale Ausbeute begierig, und nicht eben glükliche Finder, weil sie ohne Kenntniſs der Gegend suchen, haben sich nur an die aufgeworfene Frage gehalten, als sollte diese hier entschieden werden, sei es nun von der Lehrbarkeit der Tugend oder von ihrer Einheit und Vielheit, denn wer so nur etwas einzeles auffaſst, muſs nothwendig schwanken. Wie unzureichend auch dieses ist, erhellt daraus, daſs aus einem solchen Gesichtspunkte manche Theile des Gespräches sich gar nicht erklären lassen, wie gleich die erwähnten beiden Herleitungen der Sophistik und der Philosophie und die ganze Verhandlung über das Simonidische Gedicht, wie auch, daſs selbst dasjenige, was sich näher auf jene Fragen bezieht, nicht fortschreitet, sondern auf eine wunderliche Art immer wieder von vorn und fast von ferne anhebt: ja um es mit einem Worte zu sagen, wie könnte eine Untersuchung der Hauptzwek des Ganzen sein, von welcher am Ende desselben, ironisch zwar auf der einen Seite, aber auch sehr wahr auf der andern, gesagt wird, sie sei, nämlich um sie zur Entscheidung zu bringen, schlecht und verkehrt genug geführt worden?

Wer aber nicht nur auf dieses und jenes in diesem Gespräch achtet, sondern auf alles, auf die häufig eingestreuten beiläufigen Winke, die man im Platon am wenigsten vernachläſsigen muſs, auf den Wechsel der Formen in den verschiedenen Abschnitten, auf dasjenige was in und zwischen denselben ohnerachtet aller Mannigfaltigkeit der Gegenstände immer wiederkehrt, der wird eben in diesem Streit über die Form und Methode die Hauptabsicht des Ganzen erkennen:, den Vorsaz nämlich im Gegensaz gegen alle sophistische Formen, die daher auch alle vorkommen, selbst das Commentiren über Stellen der Dichter nicht ausgeschlossen, die sokratische Gesprächsform als die eigenthümliche Form jeder ächt philosophischen Mittheilung lobpreisend und verherrlichend zu verkündigen. Stellen wir uns in diesen wahren Mittelpunkt des Werkes, so sehen wir zuerst auf das bestimmteste, wie es sich durch vielfache Verschlingungen an den Phädros aufs genaueste anschlieſst. Nämlich so wie dort das Innere des philosophirenden Verfahrens war aufgestellt worden, so wird hier das Aeuſsere gefunden, und was sich dafür ausgiebt beurtheilt. Ferner so wie dort in die Untersuchung über die Methode auch die Darstellung des mittheilenden Triebes war verwebt worden, und zwar nicht jenes gemeinen, der ein fälschlich sogenanntes eigentlich aber leeres Wissen aus Eitelkeit weiter verbreiten, sondern eines solchen, der vermittelst der Ideen die Seele bilden will, so daſs auf das ethische, als die Wurzel aller sokratischen Philosophie, alles andere sich gründet; eben so ist auch hier die Frage, über die Möglichkeit jenen Trieb zu befriedigen, der Gegenstand, an welchem die verschiedenen Formen sich zeigen und der Vergleichung hergeben müssen, und zwar so, daſs auch hier ausschlieſsend von der Mittheilung des ethischen die Rede ist, welches eben den Sinn ausmacht von der Frage über die Lehrbarkeit der Tugend. Ja auch was die äuſsere Bildung des Ganzen betrifft zeigt sich zwischen beiden ein auffallender Zusammenhang, indem auch hier, dem damaligen Zustande der Dinge gemäſs, die Form eines Wettstreites entsteht; nur noch lebendiger, wie denn die Sophisten den Philosophen näher verwandt waren als die Redner, so daſs auch die polemische Richtung des Phädros hier fortgesezt und gesteigert erscheint. Ferner zeigt sich auch von hier aus die Anordnung des Ganzen und jedes Einzele an seiner Stelle verständlich, und die fast jedem Andern nur kreisförmig scheinende Bewegung vielmehr als eine schön und gleichmäſsig fortschreitende. Indem nämlich durch die Vergleichung der Formen die Dürftigkeit der sophistischen Methode je länger je mehr sichtbar wird, und sich in Beispielen deutlicher zeigt, wie leicht das epideiktische Reden sich dazu hergiebt vom Innern der Sache abzuführen, und wie vieles auch dem Anscheine nach schönes auf diese Art Mehrere nebeneinander hin reden können, ohne sich jemals zu verständigen, und wie dagegen die dialogische Form sehr bald die wahre Meinung eines Jeden ans Licht bringt, den Siz der Verschiedenheit aufspürt, und wo nur nicht bei einem Theile gänzlicher Mangel an Sinn entgegensteht, auch den ursprünglichen Irrthum entdekt; in eben dem Maaſs entwikeln sich auch durch die immer erneuerten Erörterungen des Gegenstandes von allen Seiten immer deutlicher die Gründe, weshalb die Sophisten zu einer besseren Methode nicht gelangen konnten, und die schlechtere mit Wohlgefallen ausbildeten, nämlich die Abwesenheit des ächten philosophischen Triebes, und die niedrigen Bestrebungen und Absichten, um derentwillen sie vornehmlich ihre Kunst betrieben. Und diese Harmonie, welche

ihre Wirkung thun muſs, wie alles Kun
schöne, wenn sie auch nach ihren Gründ
nicht erkannt wird, ist gewiſs gröſstentheils
Quelle des hohen Wohlgefallens aller Lesend
an diesem vollendeten Werke. So enthü
gleich die erste Rede des Protagoras seinen
gendünkel und seine Gewinnsucht, so zeigt si
schon in dem ersten Gespräch, indem er si
gefallen läſst, das Gegentheil der Besonnenhe
auch dem Wissen entgegenzusezen, daſs es ih
da wo die Tugend getheilt werden soll, und al
der Unterschied zwischen dem theoretisch
und praktischen vornehmlich statt findet, de
noch an Sinn für denselben gänzlich fehlt. W
ter entdekt die Folge, daſs es ihm nicht bess
ergeht in Absicht auf den Unterschied zwisch
dem Angenehmen und Guten, und wenn w
am Ende wo Sokrates ihm seinen groſsen W
derspruch aufdekt erfahren, daſs er über d
ersten Bedingungen der Bildung Anderer u
über den Begriff der Tugend, die er ihnen a
bilden will, auch nicht im mindesten nachg
dacht hat, so sind wir unterdeſs auch inne g
worden, wie weit er entfernt bleiben muſs
von derjenigen Methode, die es nur darauf a
legt den Zögling der Philosophie zum Selbstb
wuſstsein zu bringen und zum Selbstdenken z
nöthigen. Als eine solche nun hat sich inde
die dialogische bewährt; sie ist es, welche di
alles zur Anschauung bringt und die entsche
denden Punkte herbeiführt, und zum Anerken
nen oder Abläugnen vorlegt, durch deren U
bersehen sich Protagoras als ein solcher entdek
der die sittliche Wahrheit niemals erkannt un
also auch sittlichen Endzweken niemals nachge
strebt hat. Dieses Vorlegen eben und Versuche
ob das Rechte wohl möchte gefunden werde

ist die Absicht der vielfachen künstlichen dialektischen Wendungen des Sokrates, welche nur ein der Platonischen Weise ganz Unkundiger ihm als Künsteleien und Sophismen falschlich anrechnen durfte. Vielmehr sind eben sie, wenn man sie mit der Ausführung des Phädros vergleicht, schon ein deutlicher Beweis von Platons Fortschritten auch als philosophischen Künstlers. Denn im Phädros finden wir zwar jenes indirecte Verfahren, welches gleichsam den wesentlichen Charakter aller, besonders nicht unmittelbar darstellenden Gespräche des Platon ausmacht, im Ganzen der Komposition schon ziemlich herrschend, im Einzelen aber nur sehr sparsam angewendet; hier aber im Einzelen nicht minder als im Ganzen überall befolgt, so daſs der Protagoras schon ein vollkommener Versuch ist die lebendige und beseelte Rede des Wissenden auch schriftlich nachzuahmen. Wie denn auch die im Phädros vorgetragenen dialektischen Vorschriften der Täuschung und Enttäuschung mit jenem mühsamen Fleiſs in Ausübung gebracht sind, mit dem tüchtige schon weit fortgeschrittene Lehrlinge einer Kunst, oder angehende Meister derselben in ihren Uebungsstüken alle Gelegenheiten aufsuchen, um wo es nur angeht etwas von den erkundeten Geheimnissen für das Auge des Kenners niederzulegen.

Es ist aber nicht nur die ausübende Dialektik und die lobpreisende Anerkennung der ächten philosophischen Kunstform, welche hier weiter fortgebildet erscheint als im Phädros, sondern auch der wissenschaftliche Gehalt desselben ist vorgerükt. Die Behauptung zwar, die Tugend sei die Erkenntniſs dessen was zu thun oder zu wählen ist, und also das Böse jedesmal nur Irthum: diese zwar, so sehr es auc dem Platon Ernst damit gewesen ist, wird hie nicht nach seinem Sinn bestimmt und als grade hin seine Meinung vorgetragen, sondern gehört vielmehr, unbestimmt wie sie gelasse ist, zu dem Gewebe, worin er diejenigen verstrikt, die sich des wahren Begriffs vom Gute noch nicht bemächtigt haben, welches theil aus der sichtbar ironischen Behandlung des ganzen Sazes hervorgeht, theils aus der Verbindung, in welche er so leicht gesezt wird, mi jener ganz unsokratischen und unplatonische Ansicht, daſs das Gute nichts anderes ist als da Angenehme, theils auch aus der nur hieraus folgenden Zurükführung dessen was an der Tugen Erkenntniſs und Wissenschaft sein konnte au Meſs- und Rechenkunst. Wenigstens aber finden wir hier einige indirecte Andeutungen, um was allerdings vorhergehen muſs, den Begrif der Erkenntniſs selbst erst genauer zu bestimmen. So ist offenbar der scheinbare Widerspruch, den Sokrates selbst von sich aufdekt daſs er nämlich die Lehrbarkeit der Tugend bestreite, und doch daſs sie Erkenntniſs sei behaupte, eine Anreizung, um nach Erwägun dessen, was schon im Phädros von den Idee gesagt war, über das Verhältniſs des Wissen zum Lehren nachzudenken. Eine ähnliche Abzwekung hat auch die, wiewohl zugleich fü den Protagoras ironisch auf die Heraklitische Schule sich beziehende Entgegensezung de Werdens und Seins. Wie denn auch die untergeordnete Frage von der Einheit und Vielhei der Tugend nur ein einzeler Fall ist unter di allgemeinere Untersuchung vom Einen und Vielen gehörig, oder von der Art, wie die Idee sich dem Besonderen mittheilen. So daſs di

Ideenlehre hier schon anfängt von dem mythischen Gebiet in das wissenschaftliche überzugehen, und durch eben die angeführten Säze, der Protagoras über seine unmittelbare Bestimmung hinaus auch noch die Keime zu mehreren folgenden Platonischen Werken enthält, und zwar so, daſs auch hieraus schon erhellt, er sei früher als alle anderen Gespräche, in denen über diese Fragen ausführlicher gehandelt wird.

Den Mythos aber, welchen Protagoras vorträgt, darf man keinesweges, wie Einige gutmüthig rühmend gethan haben, den Platonischen beizählen; vielmehr ist er, wenn nicht vielleicht im Wesentlichen dem Protagoras selbst angehörig, wie zwar keine Zeugnisse bestätigen, aber die Art wie ihn Platon gebraucht wahrscheinlich macht, wenigstens ganz in dessen Geiste gedichtet. Denn grade wie es einer grobmaterialistischen Denkungsart, die über die unmittelbare sinnliche Erfahrung nicht hinaus philosophirt, nothwendig ist, wird die vernünftige Anlage im Menschen nur als Ersaz für die mangelhafte körperliche Ausstattung, und Recht und Scham nur als Hülfsmittel für das sinnliche Leben, und als etwas erst später in die Menschen hineingebrachtes angesehen. Daher ist auch die Beweiskraft dieses Mythos, weil Platon einer solchen Ansicht keine zu geben wuſste, sehr rednerisch gehalten, indem er Erörterungen aus Gründen nicht sowohl erspart als nur den Mangel derselben fühlbar macht, da selbst das, was er eigentlich erklären soll, mit dem Verlauf der Erzählung nicht zusammenhängt, sondern nur als ein Machtspruch des Zeus angeführt wird. Fremdartig scheint er deshalb auch mit Absicht in der Schreibart, und wahrscheinlich dem Protagoras nachgebildet.

Und was des Sokrates Deutung von dem Gedichte des Simonides betrifft, von dem uns nichts erhalten ist als eben diese Bruchstüke, daſs es nämlich eine Rüge sein soll gegen den Spruch des Pittakos, so ist sie gar nicht lediglich als Scherz zu nehmen. Wenigstens besizen wir noch ein allgemein dem Simonides zugeschriebenes, und diesem hier in Sprache und Manier unverkennbar ähnliches Gedicht, welches sich eben so polemisch auf das im Phädros angeführte Epigramm des Kleobulos bezieht, der ja selbst auch zu den Sieben gehörte.

PROTAGORAS.

EIN FREUND. SOKRATES.

309

Fr. Woher erscheinst du uns, Sokrates? oder versteht es sich von der Jagd auf des Alkibiades Schönheit? Wahrlich auch ich fand ihn erst neulich, als ich ihn sah, noch einen schönen Mann; aber doch einen Mann, Sokrates, unter uns gesagt, und dem der Bart schon überall hervorwächst.

Sok. Nun und was ist das mehr? Lobst du nicht den Homeros, welcher das die holdesten Reize der Jugend nennt, wenn der Bart nun entkeimt, welcher eben Alkibiades sich izt erfreut!

Fr. Aber wie ist es? Kommst du jezt eben von ihm? und wie zeigt sich der Jüngling gegen dich?

Sok. Sehr gut, dünkt es mich, und zumal heute. Denn gar vieles hat er zu meiner Vertheidigung geredet; auch komme ich unmittelbar von ihm. Etwas wunderbares aber muſs ch dir sagen, nämlich obgleich er zugegen wär, habe ich doch wenig auf ihn geachtet, ja ihn nicht selten ganz vergessen.

Fr. Was kann doch von der Art zwischen ir und ihm sich ereignet haben? Denn einen andern schöneren hast du doch hier in der Stadt wohl nicht angetroffen.

Sok. Und zwar einen weit schöneren.

Fr. Was sagst du? einen Einheimischen oder Fremden?

Sok. Einen Fremden.

Fr. Und von wannen?

Sok. Von Abdera.

Fr. Und so schön dünkte dich der Fremde, daſs du ihn schöner findest, als den Sohn des Kleinias?

Sok. Wie sollte man denn nicht, du kluger Freund, das weiseste als das schönere finden?

Fr. So bist du wohl eben mit einem Weisen zusammen gewesen und kommst uns von daher?

Sok. Und zwar mit dem Weisesten unter denen wenigstens die jezt leben; wenn du den Protagoras für den Weisesten hältst.

Fr. O was du sagst! Protagoras ist bei uns eingewandert?

Sok. Seit drei Tagen schon.

Fr. Und eben aus seiner Gesellschaft kommst du?

Sok. Nachdem ich gar vieles mit ihm gesprochen und von ihm gehört.

310 **Fr.** Warum also läſst du nicht den Knaben dort aufstehn, und sezest dich hieher, um uns eure Verhandlungen zu erzählen, wenn dich nichts hindert?

Sok. Sehr gern sogleich, und werde euch noch Dank wissen, wenn ihr zuhört.

Fr. Wahrlich auch wir dir, wenn du erzählst.

Sok. Beiden geschieht also erwünschtes. So höret denn.

Diese vergangene Nacht war es, noch am ersten grauen Morgen, als Hippokrates, der Sohn des Apollodoros, des Phason Bruder gewaltig mit dem Stok bei mir an die Thüre pochte, und als ihm einer geöfnet hatte, sogleich hereinstürmte, und mir mit lauter Stimme rief: Sokrates wachst oder schläfst du? Ich ihn an der Stimme erkennend entgegnete: Ei sieh da, Hippokrates, du bringst doch nichts Neues? — Nichts wenigstens, sagte er, als Gutes. — Das möge wahr sein, sprach ich, was giebt es aber? und weshalb bist du so frühe schon hier? — Protagoras ist hier, sagte er, indem er zu mir herantrat. — Seit vorgestern, sprach ich, und du hast es izt erst erfahren? — Bei den Göttern, sagte er, gestern Abend. Zugleich tappte er nach dem Bette, sezte sich mir zu Füſsen, und fuhr fort. Gestern Abend also ganz spät, als ich aus Oenoë zurükkam. Satyros der Knecht war mir entlaufen; ich wollte dir auch sagen, daſs ich ihm nachsezen würde, über etwas anderem aber entfiel es mir wieder. Als ich nun zurük war, nach der Mahlzeit erst, da wir uns eben zur Ruhe legen wollten, sagte mir der Bruder, daſs Protagoras angekommen wäre. Zuerst wollte ich sogleich zu dir gehen, hernach aber dünkte es mich doch schon zu spät in der Nacht zu sein. Nun aber bin ich, sobald nur nach der Ermüdung der Schlaf mich verlassen wollte, aufgestanden und hieher gegangen. — Ich nun, der ich sein muthiges und eifriges Wesen kenne, fragte: Was hast du denn aber? hat dich etwa Protagoras wie beleidigt? — Da sagte er lachend: Ja bei den Göttern, Sokrates, daſs er allein weise ist, und mich nicht dazu macht. — Nun, beim Zeus, sprach ich, wenn du ihm nur Geld giebst und ihn dadurch überredest, wird er dich auch wohl weise machen. — Wollte doch Zeus und alle Götter, rief er aus, es beruhte nur hierauf, so lieſs ich es weder an dem meinigen ermangeln, noch an der Freunde Beistand. Aber eben deshalb komme ich jezt zu dir, damit du meinetwegen mit ihm redest. Denn ich selbst bin nicht nur zu jung, sondern habe auch den Protagoras noch niemals weder gesehen noch gesprochen, indem ich noch ein Kind war, als er das erstemal hieher kam. Aber Alle, o Sokrates, loben ja den Mann, und sagen, er wäre der kunstreichste im Reden. Warum gehen wir nicht gleich zu ihm, damit wir ihn noch drinnen treffen? Er wohnt, wie ich 311 gehört habe, bei dem Kallias, dem Sohne des Hipponikos. Laſs uns doch gehen. — Da sagte ich: Jezt gleich, mein Guter, laſs uns noch nicht dorthin gehen, denn es ist noch zu früh; sondern laſs uns hier aufstehn, und komm in den Hof hinaus, da wollen wir auf und abgehend verweilen bis es Tag wird, und dann gehen. Ohnedies hält sich Protagoras viel zu Hause, darum sei gutes Muthes, wir wollen ihn wohl finden. Somit standen wir auf, und gingen im Hofe umher. Ich nun wollte gern des Hippokrates Stärke versuchen, betrachtete mir ihn daher recht, und fragte ihn: Sage mir, Hippokrates, zum Protagoras willst du jezt, um ihm Geld für dich zu entrichten, hingehn; aber als zu wem willst du doch hingehn? und um was doch zu werden? Wie wenn du zu deinem Namensverwandten, dem Hippokrates von Kos, dem Asklepiaden, gehen wolltest, dem Lehrgeld für dich zu bezahlen, und es fragte dich Jemand: Sage mir, Hippokrates, dem Hippokrates willst du Lehrgeld entrichten: als wem doch? Was würdest du antworten? — Ich würde sagen,

sprach er, als einem Arzte. — Und um was
doch zu werden? — Ein Arzt, sagte er. —
Oder wenn du zum Polykleitos von Argos oder
zum Pheidias hier aus Athen zu gehn im Sinne
hättest, um ihnen Lehrgeld für dich zu entrich-
en, und es fragte dich Jemand: Als wem ge-
denkst du denn dem Polykleitos oder dem Phei-
dias dieses Geld zu entrichten? Was würdest du
ntworten? — Ich würde sagen als Bildhauern.
Und um was doch selbst zu werden? — Offen-
ar ein Bildhauer. — Gut, sprach ich. Nun
ber gehen wir zum Protagoras, ich und du,
nd sind bereit ihm Lehrgeld für dich zu be-
ahlen, wenn das unsrige dazu hinreicht, und
ir ihn um diesen Preis überreden können, wo
icht, auch noch das unserer Freunde daran zu
enden. Wenn uns nun jemand in solchem
ifer über diese Sache sehend fragte: Sagt mir
och, Sokrates und Hippokrates, als wem ge-
enkt ihr dem Protagoras dieses Geld zu geben?
as würden wir antworten? mit was für einem
dern Namen hören wir den Protagoras noch ge-
nnt, wie den Pheidias einen Bildhauer und den
omeros einen Dichter? was hören wir ähnliches
m Protagoras? — Einen Sophisten, o Sokra-
, sagte er, nennen sie den Mann. — Also als
em Sophisten wollen wir ihm das Geld ent-
hten gehn? — Freilich. — Wenn dich nun
mand auch das noch fragte: Und um was doch
bst zu werden gehst du zum Protagoras? —
sagte er erröthend, denn der Tag schimmerte
on etwas, so daſs ich es deutlich sehen konnte:
nn es sich damit wie mit dem vorigen verhält, 312
st es offenbar um ein Sophist zu werden. —
d du, sprach ich, um der Götter willen, wür-
t du dich nicht schämen, den Hellenen dich
einen Sophisten darzustellen? — Beim Zeus,

Sokrates, sagte er, wenn ich reden soll wie ich denke, ja. — Vielleicht aber, Hippokrates, ist gar nicht deine Meinung, daſs dein Unterricht bei dem Protagoras ein solcher sein solle, sondern so wie der war bei deinem Sprachlehrer, deinem Musiklehrer und deinem Lehrer in den Leibesübungen. Denn in dem Allen nahmst du Unterricht nicht als Kunst, um ein Gewerbe daraus zu machen, sondern als Uebung, wie es einem von freier Herkunft, der sich selbst leben soll, geziemt. — Allerdings, sagte er, dünkt mich der Unterricht beim Protagoras mehr von dieser Art zu sein. — Weiſst du also wohl, was du izt zu thun im Begriff bist, oder merkst du es nicht? sagte ich. — Was meinst du denn? — Daſs du im Begriff stehst deine Seele einem Sophisten, wie du sagst, zur Bearbeitung zu übergeben, was aber ein Sophist eigentlich ist, sollte mich wundern wenn du es wüſstest. Und doch wenn dir dieses unbekannt ist, weiſst du auch nicht, wem du deine Seele übergiebst, ob einem guten oder einem schlechten Dinge. — Ich glaube wenigstens, sagte er, es zu wissen. — So sage denn, was glaubst du ist ein Sophist? — Ich meines Theils, sagte er, wie auch schon der Name besagt, der sich auf kluge Sachen versteht. — Aber, sprach ich, dieses kann man auch von Mahlern und Zimmerleuten sagen, daſs sie die sind, welche sich auf kluge Sachen verstehen. Wenn uns aber Jemand weiter fragte, auf was für kluge Sachen verstehen sich denn die Mahler, so würden wir ihm sagen, auf die zur Verfertigung von Gemählden gehörigen und so auch im übrigen. Wenn uns aber Jemand fragte: Und der Sophist, auf was für kluge Sachen denn der? Was würden wir ihm antworten, was zu verfertigen er verstehe? - Was würden wir sagen daſs

daſs

daſs er wäre. — Er verstehe gewaltig zu machen im Reden. — Vielleicht, sprach ich, sagten wir dann etwas richtiges, aber hinreichend doch nicht. Denn die Antwort bedarf uns noch einer Frage, nämlich im Reden worüber denn der Sophist gewaltig macht? So wie der Musikmeister doch auch wohl seinen Schüler gewaltig macht im Reden, darüber nämlich, worin er ihn auch sachverständig macht, über die Musik. Nicht wahr? — Ja. — Gut, also der Sophist, im Reden worüber macht denn der gewaltig? Offenbar über das, worauf er sich auch versteht? — So sollte man denken. — Was ist also dasjenige, worin er selbst, der Sophist, sachverständig ist, und auch seinen Schüler dazu macht? — Beim Zeus, sagte er, weiter weiſs ich es dir nicht zu sagen. — Darauf sprach ich: Wie nun? weiſst du also welcher Gefahr du gehst deine Seele preiszugeben? 313 Oder wenn du deinen Körper einem anvertrauen müſstest auf die Gefahr, ob er gestärkt werden würde oder verdorben, dann wohl würdest du erst vielfach überlegen, ob du ihn ihm anvertrauen solltest oder nicht, und zur Berathung deine Freunde herbeirufen und deine Verwandte, mehrere Tage lang der Sache nachdenkend: was du aber weit höher als deinen Körper achtest, und dem gemäſs alle deine Angelegenheiten gut oder schlecht gehen müssen, je nachdem es gestärkt wird oder verdorben, hierüber hast du dich weder deinem Vater noch deinem Bruder mitgetheilt, noch irend einem von uns, deinen Freunden, ob du es iesem eben angekommenen Fremdling anverrauen sollst oder nicht, nämlich deine Seele; ondern nachdem du gestern Abend von ihm geört, wie du sagst, kommst du heute mit dem üheſten Morgen, nicht etwa um noch darüber irgend Gespräch und Berathung zu pflegen, ob du dich selbst ihm hingeben sollst oder nicht, sondern ganz bereit schon, dein und deiner Freunde Vermögen daran zu wenden, also als wäre dieses schon fest beschlossen; daſs du auf alle Weise dich zum Protagoras begeben muſst, welchen du doch gar nicht kennst, wie du sagst, noch auch jemals gesprochen hast, sondern du nennst ihn nur einen Sophisten; was aber ein solcher Sophist eigentlich ist, dem du dich selbst übergeben willst, darin zeigst du dich ganz unwissend. — Als er dieses angehört, sagte er: So hat es freilich das Ansehn, o Sokrates, nach dem was du sagst. — Ist etwa, Hippokrates, der Sophist ein Kaufmann oder Kleinkrämer in solchen Waaren, von welchen die Seele sich nährt? Mir wenigstens scheint er ein solcher. — Aber wovon nährt sich die Seele, Sokrates? — Von Kenntnissen doch wohl, sprach ich. Daſs also nur nicht der Sophist uns betrüge, Freund, was er verkauft uns anpreisend, wie Kaufleute und Krämer mit den Nahrungsmitteln für den Körper thun. Denn auch diese verstehen selbst nicht, was wohl von den Waaren, welche sie führen, dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben; noch auch verstehen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht einer davon ein Arzt ist, oder einer der die Leibesubungen anordnet. Eben so auch die, welche mit Kenntnissen in den Städten umherziehen, und Jedem der Lust hat davon verkaufen und verhökern, loben freilich alles was sie feil haben; vielleicht aber, mein Bester, mag auch unter ihnen so Mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waaren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und eben so wenig wissen es die, welche von ihnen kaufen, wenn

nicht etwa einer darunter in Beziehung auf die
Seele ein Heilkundiger ist. Verstehst du dich
nun darauf was hievon heilsam oder schädlich
ist, so kannst du unbedenklich Kenntnisse kau-
fen vom Protagoras sowohl als von jedem An-
deren; wo aber nicht, so siehe wohl zu, du
Guter, daſs du nicht um dein theuerstes wür-
felst und ein gefährliches Spiel wagst. Denn 314
überdies noch ist weit gröſsere Gefahr beim Ein-
kauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen.
Denn Speisen und Getränke, die du vom Kauf-
mann oder Krämer eingehandelt hast, kannst
du in irgend einem besonderen Gefäſs davon
tragen, und ehe du sie essend oder trinkend in
deinen Leib aufnimmst, sie zu Hause hinstel-
len, und auch dann noch einen Sachverständi-
gen herbeirufend berathschlagen, was davon
du essen und trinken sollst und was nicht, und
wieviel und wann; so daſs es bei dem Einkauf
nicht viel bedeutet mit der Gefahr. Kenntnisse
aber kannst du nicht in einem andern Gefäſs da-
von tragen, sondern muſst sie nach bezahltem
Preise lernend unmittelbar gleich in deine Seele
ufnehmen, und wenn du davon gehst ist Scha-
en oder Vortheil dir schon beigebracht. Dies
lso laſs uns wohl überlegen, und zwar mit Ael-
eren als wir sind: Denn wir sind noch zu jung
m eine so wichtige Angelegenheit zu entschei-
en. Jezt indeſs, wie wir einmal unsern Sinn
arauf gesezt haben, laſs uns immer hingehn
nd den Mann hören; haben wir ihn aber ge-
ört, dann auch mit Anderen uns besprechen.
rotagoras ist ja ohnedies nicht der Einzige dort,
ndern auch Hippias aus Elis, und ich glaube
ch Prodikos von Keos und viele andere gar
eise Männer. Dies beschlossen gingen wir.
nd als wir in den Vorhof kamen, standen wir

still, und sprachen noch über eine Sache, di
uns unterweges eingefallen war. Um nun dies
nicht abzubrechen, sondern zu Ende zu brin
gen ehe wir hineingingen, blieben wir im Vor
hofe stehen und sprachen bis wir einig ware
unter einander. Dies dünkt mich mochte de
Thürsteher, ein Verschnittener, etwa gehör
haben, und er scheint wohl wegen der Meng
der Sophisten Allen die das Haus besuchen seh
unhold zu sein. Als wir daher anpochten, un
er aufmachte und uns ansichtig ward, rief e
aus: Ja, ja Sophisten! er hat nicht Muſse; un
somit schlug er die Thüre ohne Umstände mi
beiden Händen recht tüchtig wieder zu, un
wir pochten eben aufs neue. Darauf gab er un
durch die verschlossene Thüre zur Antwort
Leute, habt ihr denn nicht gehört, daſs er nich
Muſse hat? — Aber guter Mann, sprach ich
weder kommen wir zum Kallias noch sind wi
Sophisten. Gieb dich also zufrieden, wir sin
nur gekommen um den Protagoras zu besuchen
und so melde uns hinein. Darauf öfnete uns de
Mensch endlich mit genauer Noth die Thüre
Als wir nun hineintraten, fanden wir den Prota
goras im bedeckten Gange herumwandelnd. Mi
ihm wandelten hintereinander auf der eine
Seite Kallias der Sohn des Hipponikos, sei
Halbbruder von mütterlicher Seite Paralos de
Sohn des Perikles, und Charmides der Sohn
des Glaukon; auf der andern Seite aber der an
315 dere Sohn des Perikles Xanthippos, und Philip
pides der Sohn des Philomelos, und Antimoi
ros der Mendäer, der gepriesenste unter alle
Schülern des Protagoras, der auch ordentlich
auf die Kunst bei ihm lernt, um selbst ein So
phist zu werden. Die übrigen hinter diese
folgenden, Zuhörer nur des Gesprochenen, wa

ren gröſstentheils Fremde, deren Protagoras aus allen Städten, die er durchzieht, mitbringt, kirrend sie mittelst der Töne Gewalt, wie Orpheus, und sie folgen ihm auf den Ton, die Gekirrten; indeſs befanden sich doch auch einige Einheimische unter dem Chor. Diesen Chor nun betrachtend ergözte ich mich besonders daran, wie artig sie sich in Acht nahmen, niemals dem Protagoras vorn im Wege zu sein, sondern wenn er mit seinen Begleitern umwendet, wie ordentlich und geschikt diese Hörer zu beiden Seiten sich theilten, und sich dann im Kreise herumschwenkten, um fein artig immer hinten zu sein. Jenem zunächst erblikte ich den Hippias von Elis in dem bedekten Gange gegenüber auf einem Sessel sizend. Um ihn herum saſsen auf Bänken: Eryximachos der Sohn des Akumenos, und Phädros der Myrrhinusier, und Andron der Sohn des Androtion, und einige Fremde, theils Landesleute von ihm, theils andere. Sie schienen über die Natur und die Himmelserscheinungen allerlei Fragen aus der Sternkunde dem Hippias vorzulegen, und er auf seinem Throne sizend ging mit jedem seine Frage durch, und gab seine Entscheidung. Auch den Tantalos schaut' ich; Prodikos nämlich der Keier war auch angekommen, und befand sich in einem Gemach, welches Hipponikos sonst als Vorrathskammer gebraucht hatte, jezt aber hatte Kallias wegen Menge der Einkehrenden auch dieses ausgeleert und zum Gastzimmer gemacht. Prodikos nun lag noch dort eingehüllt in Dekken und Felle, und zwar in sehr viele wie man sah. Auf den nächsten Polstern um ihn her saſsen Pausanias der Kerameer, und neben ihm ein noch kaum halb erwachsener Jüngling schöner und edler Natur, wie ich

glaube, von Gestalt aber gewiſs sehr schön; mich dünkt gehört zu haben, daſs man ihn Agathon nannte, und es sollte mich nicht wundern, wenn dieser Knabe der Liebling des Pausanias wäre. Auſserdem zeigten sich noch die beiden Adeimante, der Sohn des Kepis, und der des Leukolophides, nebst einigen andern. Wovon sie aber sprachen, konnte ich von drauſsen nicht vernehmen, wiewohl sehr begierig den Prodikos zu hören, denn gar weise und göttlich dünkt mich der Mann zu sein. Allein die Tiefe seiner Stimme verursachte in dem Ge-
316 mach ein dumpfes Getöse, das alles Gesprochene unvernehmlich machte. Und wir waren nur eben eingetreten, als hinter uns noch herein kamen: Alkibiades, der Schöne wie du sagst und auch ich glaube, und Kritias der Sohn des Kallaischros. Wir nun verweilten nach unserm Eintritt ein wenig, um dies alles zu beschauen; dann gingen wir zum Protagoras heran, und ich sagte: Protagoras, wir kommen ganz eigentlich zu dir, ich und hier Hippokrates. — Wollt ihr etwa, fragte er, allein mit mir sprechen, oder hier mit den übrigen? — Uns, sprach ich, macht es keinen Unterschied, höre aber weshalb wir kommen und überlege es dir dann selbst. — Was ist es denn also, fragte er, weshalb ihr hergekommen seid? — Dieser Hippokrates, sagte ich, ist hier einheimisch, der Sohn des Apollodoros von einem groſsen und glänzenden Geschlecht, und auch er selbst dünkt mich, was seine natürlichen Anlagen betrifft, seinen Altersgenossen wohl gewachsen zu sein, wie auch bestrebt ein ausgezeichneter Mann in unserer Stadt zu werden; und eben dieses glaubt er am besten zu erreichen, wenn er sich zu dir halten könnte. Ob du nun meinst hierüber mit

uns allein sprechen zu müssen oder vor Andern, das überlege dir selbst. — Sehr mit Recht, Sokrates, sprach er, bist du besorglich um mich. Denn ein Fremdling der die groſsen Städte durchreiset, und dort die vorzüglichsten Jünglinge überredet, dem Umgang mit andern Verwandten und Mitbürgern, Alten und Jungen entsagend, sich zu ihm zu halten, weil sie durch den Umgang mit ihm besser werden würden, ein solcher hat freilich alle Ursach auf seiner Hut zu sein. Denn nicht wenig Miſsgunst entsteht hieraus und Uebelwollen und Nachstellungen aller Art. Daher auch behaupte ich, daſs die sophistische Kunst zwar schon sehr alt ist, daſs aber diejenigen unter den Alten, welche sie ausübten, aus Furcht vor dem Gehäſsigen derselben einen Vorwand genommen und sie versteckt haben. Einige hinter der Poesie, wie Homeros, Hesiodos und Simonides, Andere hinter Mysterien und Orakelsprüchen, wie Orpheus und Musäos, ja einige habe ich bemerkt bedienten sich dazu sogar der Kunst der Leibesübungen, wie Ikkos der Tarentiner, und auch jezt noch einer, der ein Sophist ist so gut als irgend einer, Herodikos der Selymbrianer, der aber von Alters her aus Megara abstammt. Die Musik aber hat Agathokles euer Landsmann zum Vorwande genommen, der ein groſser Sophist ist, so auch Pythokleides von Keos und viele andere. Alle diese, wie gesagt, haben den Neid gefürchtet, und sich daher jener Künste zum Dekmantel bedient. Ich aber bin hierin mit ihnen allen nicht einig, glaube auch, 317 daſs sie das nicht ausgerichtet haben was ihre Absicht war. Denn grade diejenigen täuschen sie doch nicht, welche in einem Staate das auszuführen vermögen, um deswillen ein solcher

Vorwand gesucht wird, und der groſse Hauſe, daſs ich es kurz heraus sage, merkt überall nichts, und singt nach, was Jene ihm vorsagen. Wenn nun Jemand heimlich davonlaufen will und nicht kann, sondern entdekt wird, so ist schon das Unternehmen sehr thöricht, und muſs überdies die Menschen nothwendig noch mehr aufbringen; denn neben allem andern halten sie dann einen solchen auch noch für einen Ränkemacher. Daher habe ich den ganz entgegengesezten Weg eingeschlagen, und sage grade heraus, daſs ich ein Sophist bin, und die Menschen erziehen will, und halte es für die bessere Vorsichtsmaaſsregel sich lieber dazu zu bekennen, als es zu leugnen. Auch beobachte ich noch einige andere, so daſs mir, es sei mit Gott gesprochen, noch nichts übles um deswillen widerfahren ist, daſs ich mich für einen Sophisten ausgebe, obgleich ich diese Kunst schon viele Jahre lang treibe; wie ich denn überhaupt schon hoch in den Jahren bin, denn es giebt keinen unter euch, dessen Vater ich nicht dem Alter nach sein könnte. So daſs es mir weit lieber ist, wenn ihr etwas wünscht, daſs ihr vor Allen die hier zugegen sind eure Sache anbringt. — Darauf sprach ich, denn ich merkte wohl, er wollte den Prodikos und Hippias sehen lassen, und damit groſs gegen sie thun, daſs wir als seine Verehrer hingekommen wären: Warum rufen wir also nicht auch den Prodikos und Hippias und die bei ihnen sind, damit sie uns auch hören? — O ja, sagte Protagoras. — Wollt ihr also, sprach Kallias, so wollen wir eine Sizung veranstalten, damit ihr euch niederlassen und mit einander verhandeln könnt. — Das waren wir sehr zufrieden; und hoch erfreut daſs wir die weisen Männer sollten reden hören, legten wir selbst Hand an, und machten Bänke und Polster da zurecht, wo Hippias ſaſs, denn da standen schon die Bänke. Darüber kamen auch Kallias und Alkibiades, den Prodikos, den sie aus seinem Lager aufgestört hatten, und seine Gesellschaft herbeiführend.

Als wir uns nun alle gesezt hatten, hub Protagoras an. Nun also, Sokrates, da auch diese Männer alle hier sind, so trage jezt vor, wessen du vorhin erwähntest wegen dieses Jünglinges. — Ich sagte also: Mein Anfang, o Protagoras, ist derselbe wie vorher, wegen dessen 318 warum ich gekommen bin. Hier dieser Hippokrates nämlich trägt groſses Verlangen nach deinem näheren Umgange; was ihm aber eigentlich daraus herkommen wird, wenn er sich zu dir hält, dies möchte er, wie er sagt, gern vorher vernehmen. — Darauf nahm Protagoras das Wort, und sprach: Junger Mann, es wird dir also geschehen, wenn du dich zu mir hältst, daſs du schon an dem ersten Tage, den du bei mir zubringst, besser geworden nach Hause gehen wirst, und an dem folgenden ebenfalls, und so wirst du alle Tage zum besseren fortschreiten. — Als ich das gehört hatte, sprach ich: Dieses ist nichts wunderbares gesagt, Protagoras, sondern ganz natürlich. Denn auch du, wiewohl so alt und so weise, wenn dich jemand lehrte, was du noch nicht weiſst, würdest besser werden. Aber nicht also; sondern so wie wenn Hippokrates, sein Verlangen plözlich ändernd, nun verlangte sich zu dem kürzlich hier angekommenen jungen Manne zu begeben, zu dem Zeuxippos von Herakleia, und er nun zu diesem käme, und von ihm dasselbe hörte, was du jezt sagst, daſs er an jedem bei ihm zugebrachten Tage besser werden und

Fortschritte machen würde, wenn er ihn weiter fragte: In wiefern, sagst du, daſs ich besser werden und worin Fortschritte machen werde? ihm Zeuxippos gewiſs antworten würde in der Mählerei; oder wie wenn er zum Orthagoras von Thebä sich begebend, von diesem dasselbe hörte wie von dir, und er ihn dann weiter fragte, worin er denn besser werden würde durch seinen Umgang, dieser ihm gewiſs sagen würde im Flötenspielen: Eben so sage doch auch du dem jungen Manne und mir, der ich an seiner Stelle frage, Hippokrates soll, wenn er sich zum Protagoras hält, schon an dem ersten Tage, den er bei ihm zubringt, besser nach Hause gehen, und so täglich Fortschritte machen, in wiefern, Protagoras, und worin? — Und nachdem Protagoras mich ausgehört hatte, sagte er: Du fragst sehr gut, Sokrates, und mir macht es Freude, denen die so gut fragen zu antworten. Wenn also Hippokrates zu mir kommt, wird ihm das nicht begegnen, was ihm bei einem andern Sophisten begegnen würde. Die andern nämlich miſshandeln die Jünglinge offenbar. Denn nachdem diese den Schulkünsten eben glüklich entkommen sind, führen jene sie wider ihren Willen zu denselben Künsten zurük, und lehren sie Rechnen, und Sternkunde, und Meſskunde, und Musik, wobei er den Hippias ansah, bei mir aber soll er nichts lernen, als das weshalb er eigentlich kommt. Diese Kenntniſs aber ist die Klugheit in seinen eignen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staats, wie er am geschiktesten sein wird, diese sowohl zu führen
319 als auch darüber zu reden. — Folge ich
wohl, sagte ich darauf, deiner Rede? Du

scheinst mir nämlich die Staatskunst zu bezeichnen, und zu verheiſsen, du wollest zu tüchtigen Männern für den Staat die Männer bilden? — Eben dieses, sagte er, ist das Anerbieten, wozu ich mich erbiete. — Gewiſs eine schöne Kunst, sprach ich, besizest du, wenn du sie besizest, denn nichts anderes soll zu dir geredet werden als ich denke. Ich nämlich, Protagoras, meinte dieses wäre nicht lehrbar; dir aber, da du es sagst, weiſs ich nicht wie ich nicht glauben sollte. Weshalb ich aber denke, dies sei nicht lehrbar, noch von Menschen zu erlangen, das muſs ich billig sagen. Ich halte nämlich, wie auch wohl alle Hellenen thun, die Athener für weise, und nun sehe ich, wenn wir in der Gemeinde versammelt sind, und es soll im Bauwesen der Stadt etwas geschehen, so holen sie die Baumeister zur Berathung über die Gebäude; wenn im Schiffswesen, dann die Schiffbauer, und in allen andern Dingen eben so, welche sie für lehrbar und lernbar halten. Will sich aber ein Anderer unterfangen ihnen Rath zu geben, von dem sie glauben, daſs er kein Kunstverwandter in dieser Sache ist, sei er auch noch so schön und reich und vornehm: so nehmen sie ihn doch nicht an, sondern lachen ihn aus und betreiben Lärm bis er entweder heruntergelärmt von selbst wieder abtritt, oder die Gerichtsdiener ihn herunterziehen oder heraustragen auf Geheiſs der Prytanen. Und in allem, wovon sie glauben, daſs es auf Kunst beruhe, werden sie so verfahren. Wenn aber über Anordnungen im Staate zu rathschlagen st, so steht Jeder auf und ertheilt ihnen seinen Rath: Zimmermann, Schmidt, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, eringe, einer wie der andere, und Niemand macht ihnen Vorwürfe darüber, wie denen im vorigen Falle, daſs sie ohne dies irgendwo gelernt zu haben, oder ihren Meister darin aufzeigen zu können, sich nun doch unterfangen wollen Rath zu geben. Offenbar also glauben sie, dies sei nicht lehrbar. Und nicht nur das versammelte Volk denkt so, sondern auch zu Hause für sich sind unsere verständigsten und vortreflichsten Mitbürger nicht im Stande, diese Tugend welche sie besizen Andern mitzutheilen. Perikles zum Beispiel, der Vater dieser beiden jungen Männer, hat sie in Allem, was durch Lehrer zu erlangen ist, vortreflich unterrichten lassen; aber in dieser Sache, worin er selbst 320 weise ist, unterrichtet er sie weder selbst, noch hat er sie einem Andern übergeben, sondern sie laufen ganz frei herum und weiden ohne Hüter, ob sie irgendwo von selbst etwas von dieser Tugend antreffen möchten. Wenn du noch mehr willst, derselbe Perikles ist Vormund von Kleinias, dem jüngern Bruder dieses Alkibiades hier, und aus Besorgniſs, daſs er von dem Alkibiades möchte verdorben werden, trennte er ihn von diesem, und gab ihn in das Haus des Ariphron, um ihn dort erziehen zu lassen, der aber gab ihn ihm zurük ehe sechs Monate um waren, weil er nicht wuſste, was er mit ihm anstellen sollte. Und so kann ich dir sehr viele Andere nennen, welche selbst trefliche Männer, dennoch niemals irgend einen besser gemacht haben, weder von ihren Angehörigen noch sonst. Ich meines Theils also, Protagoras, halte hierauf Rüksicht nehmend nicht dafür, die Tugend sei lehrbar. Nun aber ich dich dieses behaupten höre, lenke ich um, und denke du werdest wohl Recht haben, weil ich von dir halte, du habest vieles in der Welt erfahren, vieles gelernt, und manches auch selbst erfunden. Kannst du mir also bündiger beweisen, daſs die Tugend lehrbar ist, so wolle es mir nicht vorenthalten, sondern zeige es mir. — Gut, Sokrates, sagte er, ich will es dir auch nicht vorenthalten. Aber soll ich es euch, wie Aeltere wohl mit Jüngeren zu thun pflegen, durch Vortrag einer Erzählung zeigen, oder es aus den ersten Gründen mit euch durchgehn? — Viele nun der um ihn her Sizenden sagten, er möchte es ausführen, auf welche Weise er selbst am liebsten wollte. — So dünkt es mich denn anmuthiger, sagte er, wenn ich euch eine Erzählung vortrage.

Es war einst eine Zeit, wo es Götter zwar gab, sterbliche Geschlechter aber gab es noch nicht; und als nun auch für diese die vorherbestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, bildeten die Götter sie innerhalb der Erde, aus Erde und Feuer sie mischend, und aus dem, was schon aus Erde und Feuer gemengt war. Und als sie sie nun ans Licht bringen sollten, trugen sie dem Prometheus und Epimetheus auf, sie auszustatten, und die Kräfte unter sie, wie es jedem zukomme, zu vertheilen. Vom Prometheus aber erbat sich Epimetheus, er solle ihm die Vertheilung überlassen, und, sagte er, wenn ich ausgetheilt, so komme du es zu besichtigen. Und so nachdem er ihn beredet vertheilte er. Bei der Vertheilung nun verlieh er Einigen Stärke ohne Schnelligkeit, die Schwächeren aber begabte er mit Schnelligkeit; Einige bewafnete er, Anderen, denen er eine wehrlose Natur gegeben, ersann er eine andere Kraft zur Rettung. Welche er nämlich in Kleinheit gehüllt hatte, denen verlieh er geflügelte Flucht oder unterir-sche Behausung, welche aber zu bedeutender

Gröſse ausgedehnt, die rettete er eben dadurch,
und so auch vertheilte er alles übrige
321 ausgleichend. Dies aber ersann er so aus Vorsorge,
daſs nicht eine Gattung gänzlich verschwände.
Als er ihnen nun des Wechselverderbens
Entfliehungen zu Stande gebracht, begann er ihnen
auch gegen die Zeiten vom Zeus leichte
Gewöhnung zu ersinnen durch Bekleidung mit dichten
Haaren und starken Fellen, hinreichend um die
Kälte, aber auch vermögend die Hize
abzuhalten, und auſserdem zugleich jedem, wenn es
zur Ruhe ging, zur eigenthümlichen und
angewachsenen Lagerbedekkung dienend. Und
unter den Füſsen versah er einige mit Hufen und
Klauen, andere mit Haaren und starken
blutlosen Häuten. Hiernächst wies er dem einen diese,
dem anderen jene Nahrung an, dem einen aus
der Erde die Kräuter, dem anderen von den
Bäumen die Früchte, einigen auch verordnete
er zur Nahrung anderer Thiere Fraſs. Und
diesen lezteren verlieh er dürftige Zeugung,
dagegen den von ihnen verzehrten eine
vielerzeugende Kraft dem Geschlecht zur Erhaltung. Wie
aber Epimetheus doch nicht ganz weise war,
hatte er unvermerkt schon alle Kräfte
aufgewendet für die unvernünftigen Thiere; übrig also
war ihm noch unbegabt das Geschlecht der
Menschen, und er war wieder rathlos was er diesem
thun sollte. In dieser Rathlosigkeit nun kommt
ihm Prometheus, um die Vertheilung zu
beschauen, und sieht die übrigen Thiere zwar in
allen Stükken weislich bedacht, den Menschen
aber nakt, unbeschuhet, unbedekt,
unbewaffnet, und schon war der bestimmte Tag
vorhanden, an welchem auch der Mensch hervorgehn
sollte aus der Erde an das Licht.
Gleichermaſsen also der Verlegenheit unterliegend, wel-

cherlei Rettung er dem Menschen noch ausfände, stiehlt Prometheus die kunstreiche Weisheit des Hephästos und der Athene, nebst dem Feuer, denn unmöglich war, daſs sie einem ohne Feuer hätte können angehörig sein oder nüzlich, und so schenkt er sie dem Menschen. Die zum Leben nöthige Wissenschaft also erhielt der Mensch auf diese Weise, die bürgerliche aber erhielt er nicht. Denn diese war beim Zeus, und dem Prometheus stand in die Feste, die Behausung des Zeus, einzugehen nicht mehr frei, auch waren furchtbar die Wachen des Zeus. Aber in das dem Hephästos und der Athene gemeinschaftliche Gemach ihrer Kunstübungen geht er heimlich hinein, und nachdem er so die feurige Kunst des Hephästos und die andere der Athene gestohlen, giebt er sie dem Menschen. Und von da an genieſst nun der Mensch Behaglichkeit des Lebens; den Prometheus aber hat hernach, wie erzählt wird, die Strafe für diesen Diesbstahl um des Epimetheus willen ergriffen. 322 Da nun aber der Mensch göttlicher Vorzüge theilhaftig ward, hat er auch zuerst, das einzige unter allen Thieren, Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht, dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und Lager- ekken und die der Erde entwachsenden Nah- ungsmittel erfunden. So ausgerüstet wohnten ie Menschen anfänglich zerstreut, und Städte ab es nicht. Daher wurden sie von den wil- en Thieren ausgerottet, weil sie in jeder Art hwächer waren, als diese. Denn die verar- eitende Kunst war ihnen zwar zur Ernährung nreichende Hülfe, aber zum Kriege gegen die iere unwirksam, weil sie die bürgerliche

Kunst noch nicht hatten, von welcher die kriegerische ein Theil ist. Sie versuchten zwar sich zu sammeln, und sich zu erretten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die bürgerliche Kunst nicht hatten, so daſs sie wiederum sich zerstreuend auch bald wieder aufgerieben wurden. Zeus also für unser Geschlecht, daſs es nicht etwa gar untergehn möchte, besorgt, schickt den Hermes ab, um den Menschen Scham und Recht zu bringen, damit diese die Anordner ihrer Städte würden und die zusammenhaltenden Bande der Zuneigung. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er doch den Menschen das Recht und die Scham geben solle. Soll ich, so wie die Künste vertheilt sind, auch diese vertheilen? Jene nämlich sind so vertheilt: Einer, welcher die Heilkunst inne hat, ist genug für viele Unkundige, und so auch die andern Künstler. Soll ich nun auch Recht und Scham eben so unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter Alle vertheilen? Unter Alle, sagte Zeus, und Alle sollen Theil daran haben; denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur Wenige Antheil haben, wie bei anderen Künsten. Und gieb auch ein Gesez von meinetwegen, daſs man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, tödte wie einen bösen Schaden des Staates. Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursach glauben alle anderen und auch die Athener, daſs wenn von der Tugend eines Baumeisters die Rede ist oder eines andern Künstlers, alsdann nur Wenigen Antheil zustehe an der Berathung, und wenn Jemand auſser diesen Wenigen dennoch Rath geben will, so dulden sie es nicht, wie du sagst, und zwar ganz mit Recht, wie ich sage. Wenn sie aber zur Berathung über die bürgerliche Tugend gehen, wobei Alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen Jeden, weil es Jedem gebührt, an dieser Tugend Antheil zu haben, oder es könnte keine 323 Staaten geben. Dieses, Sokrates, ist hievon die Ursach. Nimm aber auch noch diesen Beweis hinzu, damit du nicht etwa glaubest nur damit überlistet zu werden, daſs wirklich alle Menschen annehmen, ein Jeder habe Antheil an der Gerechtigkeit und der übrigen bürgerlichen Tugend. In andern Dingen nämlich, wie du selbst sagst, wenn Jemand behauptet, im Flötenspiel vortreflich zu sein, oder in irgend einer anderen Kunst, worin er es nicht ist, verlachen ihn die Leute entweder oder werden unwillig, und seine Angehörigen gehen hin und stellen ihn zur Rede als einen Verwirrten. In Sachen der Gerechtigkeit aber und der übrigen bürgerlichen Tugend, wenn sie auch sehr wohl wissen, daſs einer ungerecht ist, er selbst aber wollte dieses gegen sich selbst vor vielen Menschen bekennen: so würden sie eben dieses, was sie in jenem Falle für vernünftig hielten, nämlich die Wahrheit zu sagen, in diesem für eine Verrüktheit erklären, und behaupten, ein Jeder müsse wenigstens behaupten er sei gerecht, möge er es nun sein oder nicht, oder er wäre verrükt, wenn er sich die Gerechtigkeit nicht zuschriebe; als ob nothwendig ein jeder Mensch auf irgend eine Art Antheil an ihr haben müsse, oder gar nicht unter Menschen leben. Daſs sie also mit Recht einen Jeden als Rathgeber in Sachen dieser Tugend annehmen, weil sie nämlich glauben, daſs ein Jeder Antheil an ihr habe, das habe ich hiedurch gezeigt. Daſs sie aber dennoch nicht glauben

man habe sie von Natur, oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar, und durch Fleiſs habe sie Jeder erlangt, der sie erlangt habe, das will ich dir nun zu beweisen suchen. Nämlich über ein Uebel, wovon Jeder glaubt, wer es hat habe es von Natur oder durch ein Unglük, erzürnt sich Niemand, oder schilt oder belehrt oder bestraft die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören möchten so zu sein, sondern man bemitleidet sie; wie die Häſslichen, die Kleinen, die Schwächlichen, wer wäre wohl so unverständig gegen diese etwas dergleichen zu thun? weil man nämlich weiſs, glaube ich, daſs in diesen Dingen sowohl das Gute als das Entgegengesezte den Menschen von Natur oder durch Zufall kommt. Von was für Gutem sie aber glauben, daſs es der Mensch durch Fleiſs, Uebung und Unterricht erlange, wenn Jemand das nicht hat, sondern das entgegengesezte Böse, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen. Wovon eins nun auch die Ungerechtigkeit ist und die Gottlosigkeit, und überhaupt alles der bürgerlichen Tugend entgegengesezte. Aus dem Grunde also schilt und zürnt
324 offenbar einer auf den andern, weil diese allerdings durch Achtsamkeit und Unterricht kann erworben werden. Denn wenn du bedenken willst das Bestrafen der Unrechtthuenden, was damit wol gemeint ist, so wird schon dieses dich lehren, daſs alle Menschen glauben die Tugend sei zu erwerben. Denn Niemand, der einen bestraft, welcher Unrecht gethan hat, sieht bloſs darauf und thut es deshalb, weil jener eben Unrecht gethan hat, es muſste sich denn einer ganz vernunftlos [illegible] ein Thier eigentlich nur rächen. Wer aber mit Vernunft sich vornimmt

einen zu strafen, der bestraft nicht um des begangenen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen, sondern des zukünftigen wegen, damit nicht auf ein andermal wieder, weder derselbe noch einer der diesen bestraft gesehen hat, dasselbe Unrecht begehe. Und indem er dieses beabsichtiget, denkt er doch wohl, daſs die Tugend kann angebildet werden; denn der Abrathung wegen straft er ja. Dieser Meinung sind also Alle zugethan, welche Strafen verhängen von Volks wegen und zu Hause. Es strafen und züchtigen ja aber sowohl die übrigen Menschen den, von welchem sie glauben er habe unrecht gethan, als auch nicht minder die Athener, deine Mitbürger; so daſs hieraus zu schlieſsen auch die Athener zu denen gehören, welche annehmen, die Tugend könne gelehrt werden und durch allerlei Anstalten hervorgebracht. Daſs also ganz mit Recht deine Mitbürger es annehmen, wenn auch ein Schmidt und Schuster ihnen Rath ertheilen in bürgerlichen Dingen, und daſs sie dennoch glauben, die Tugend könne gelehrt und erworben werden, dieses, Sokrates, ist dir un hinlänglich erwiesen, wie es mir scheint. ezt ist noch der Zweifel übrig, den du vorher egtest von wegen der vortreflichen Männer, varum nämlich wohl diese ihre Söhne in Allem, as durch Lehrer zu erlangen ist, unterrichten nd weise machen, in der Tugend aber, worin e selbst sich auszeichnen, sie nicht besser manen als Andere. Hierüber nun, Sokrates, will h dir nicht mehr eine Erzählung vorlegen, ndern die Gründe. Erwäge die Sache so. ebt es oder giebt es nicht etwas gewisses, as nothwendig alle Bürger an sich haben müsn, wenn es einen Staat geben soll? Denn hiedurch wird dieser Zweifel gelöset, den du hegst, oder durch nichts. Denn wenn es so etwas giebt, und wenn dieses Etwas nicht die Zimmerkunst ist noch die Schmiedekunst noch die Töpferkunst, sondern die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und das Frommsein, und was ich 325 Alles in Eins zusammengefaſst die Tugend eines Mannes nennen möchte, wenn diese das ist, was Alle an sich haben müssen, und mit dieser ein Jeder, der sonst etwas lernen und verrichten will, Alles verrichten muſs, ohne sie aber nichts; oder wer sie nicht an sich hat, sei es Mann oder Kind oder Weib, wird belehrt und gezüchtiget, bis er durch die Züchtigung besser geworden ist, wer aber auf die Züchtigung und Belehrung nicht merkt, als ein Unheilbarer aus dem Staate herausgetrieben oder getödtet; wenn es sich so verhält, und wenn bei so bewandten Sachen deine vortreflichen Männer ihre Söhne in allem Andern unterrichten lassen, hierin aber nicht: so sieh doch zu, wie wunderlich diese treflichen Männer seyn müssen. Denn daſs sie, sowohl Jeder für sich als gemeinschaftlich im Staate, allerdings glauben dieses könne gelehrt werden, das haben wir gezeigt. Und obgleich es gelehrt und angebildet werden kann, sollten sie ihren Söhnen wohl alles Andere lehren lassen, worauf nicht der Tod oder eine andere Strafe gesezt ist, wenn sie es nicht wissen; weshalb aber ihren Söhnen der Tod als Strafe bevorsteht oder die Verweisung, wenn sie es nicht gelernt haben, noch zur Tugend darin gebildet worden sind, und auſser dem Tode auch noch die Einziehung der Güter, und daſs ich es kurz sage, das Verderben des ganzen Geschlechtes, dieses sollten sie ihnen nicht lehren lassen und nicht alle Sorgfalt daran wenden? Man muſs ja viel-

mehr glauben, Sokrates, daſs sie es thun. Schon von der zartesten Kindheit anfangend, so lange sie leben, belehren und ermahnen sie ein Kind, sobald es nur versteht was zu ihm geredet wird. Die Wärterin, die Mutter, der Knabenführer, der Vater selbst beeifern sich darauf, daſs der Knabe aufs beste gedeihe, indem sie ihn bei jeder Handlung und Rede belehren und ihm zeigen, dies ist recht, jenes ist unrecht, dies gut, jenes schlecht, dies fromm, jenes gottlos, dies thue, jenes thue nicht; und wenn er gutwillig gehorcht, gut; wo nicht, so suchen sie ihn wie ein Holz, das sich geworfen und verbogen hat, wieder grade zu machen durch Drohungen und Schläge. Hernach wenn sie ihn in die Schule schiken, schärfen sie dem Lehrer weit dringender ein, für die Sittsamkeit der Kinder zu sorgen als für ihr Lesen und ihr Spiel auf der Lyra. Die Lehrer haben also hierauf nicht nur Acht, sondern auch wenn die Kinder nun Lesen gelernt haben, und nun auch das Geschriebene verstehen wie vorher nur den Ton, so geben sie ihnen auf den Bänkchen die Gedichte der treflichsten Dichter zu lesen, und lassen sie sie einlernen, in denen viele Ermahnungen enthalten sind. so auch rühmliche Thaten und Lobpreisungen alter treflicher Männer, damit der Knabe sie bewundernd nachahme, und sich bestrebe
auch ein solcher zu werden. Eben so sieht der 326
Musikmeister nicht minder auf ihre Sittsamkeit, und daſs die Knaben nicht Unfug treiben. Ueberdies wenn sie nun die Lyra spielen gelernt haben, lehrt dieser ihnen wiederum anderer vortreflichen Dichter, nämlich der liederdichtenden Gedichte, welche er den Gesangweisen unterlegt, und arbeitet dahin Zeitmaaſs und Wohlklang den Seelen der Kinder geläufig zu

machen, damit sie milder werden, und indem sie Maaſs und Ton halten, auch geschikter zum Reden und Handeln. Denn überall bedarf das Leben der Menschen Richtigkeit im Zeitmaaſs und im Zusammenklang. Ueber das alles schikken sie sie noch zum Meister der Leibesübungen, damit sie dem Körper nach besser ausgebildet, auch der richtig gesinnten Seele gehorchen können, und nicht nöthig haben sich feigherzig zurükzuziehn wegen des Körpers Untüchtigkeit, es sei nun im Kriege oder bei andern Verhandlungen. Und dieses nun führt am besten aus, wer es am besten vermag; am besten aber vermögen es die Reichsten, deren Kinder auch am frühesten in ihrer Jugend anfangen die Lehranstalten zu besuchen, und sie am spätesten wieder verlassen. Wenn sie dann aber ihre Lehrer verlassen, so nöthiget wiederum der Staat sie, die Geseze zu lernen und nach diesen zu leben, wie nach einer Vorschrift, damit sie nicht eignem Gutdünken folgend etwas Ungeschiktes beginnen; sondern recht eigentlich wie der Sprachlehrer den Kindern, die noch nicht schreiben können, die Buchstaben mit dem Griffel vorschreibt, und ihnen dann die Tafel hingiebt und ihnen befiehlt, diese Züge, wie er sie ihnen vorgeschrieben hat, nachzuziehen, eben so schreibt der Staat die Geseze vor von treflichen alten Gesezgebern ausgedacht, und befiehlt ihnen nach diesen zu regieren und sich regieren zu lassen. Wer aber hievon abweicht, den züchtiget er, und diese Züchtigung heiſst bei euch und an vielen andern Orten, gleichsam weil die Strafe den Menschen wieder weise macht, eine Weisung. Da nun sowohl zu Hause als von Staats wegen so viele Sorgfalt auf die Tugend gewendet wird, wie kannst du dich noch

wundern, Sokrates, und Zweifel hegen, ob sie
lehrbar sei? Darüber ist sich nicht zu wundern,
sondern vielmehr wenn sie nicht lehrbar wäre.
Weshalb aber miſsrathen viele Söhne vortreflicher
Männer? Das erfahre nun auch. Dies nämlich
ist nichts wunderbares, wenn ich anders im
vorigen richtig gesagt habe, daſs in dieser Sache,
nämlich der Tugend, wenn es Staaten geben soll,
niemand unwissend sein darf. Wenn dieses sich
so wie ich sage verhält, es verhält sich aber 327
allerdings und auf alle Weise so, so erwäge einmal
die Sache an irgend einer andern Kunst und
Geschiklichkeit, an welcher du am liebsten
willst. Wenn es keinen Staat geben könnte,
wofern wir nicht alle Flötenspieler wären, wie
gut eben jeder könnte, und wenn hierin Jeder
den andern unterrichtete zu Hause und im
öffentlichen Leben, und den schlechtspielenden
tadelte, und ihm dies nicht neidisch vorenthielte,
so wie jezt keiner dem Andern das Gerechte
und Gesezmäſsige vorenthält oder verbirgt,
wie es wohl in andern Künsten geschieht:
denn Jedem von uns glaube ich nüzt die Gerechtigkeit
und Tugend der Andern, deshalb lehrt
Jeder so gern den Andern das Gerechte und Gesezmäſsige;
wenn nun eben so im Flötenspielen
Jeder dem Andern alle Bereitwilligkeit und
Dienstfertigkeit erzeigte ihn zu unterrichten:
glaubst du, Sokrates, sagte er, daſs auch alsdann
grade die Söhne guter Flötenspieler eher
gute Flötenspieler werden würden als die Söhne
der schlechten? Ich glaube es nicht, sondern
wer die besten Anlagen zum Flötenspieler hätte,
wessen Sohn er auch wäre, der würde zu einem
ausgezeichneten gedeihen, wem es aber daran
fehlte, würde unberühmt bleiben, und oft
würde der Sohn eines guten Flötenspielers ein

schlechter werden, und der eines schlehten ein guter; aber Alle würden doch ordentliche Flötenspieler sein in Vergleich mit den Ununterrichteten, die gar nichts vom Flötenspielen verstehen. So glaube nun auch jezt, daſs selbst derjenige, welcher sich dir als der ungerechteste zeigt, von Allen die unter Gesezen und mit Menschen auferzogen sind, dennoch gerecht ist, und wirklich ein ausübender Künstler in dieser Sache, wenn du ihn mit solchen Menschen vergleichen solltest, die gar keine Erziehung haben, keine Gerichtshöfe, keine Geseze, und überall keinen Zwang, der sie zwingt sich in allen Stuken der Tugend zu befleiſsigen, sondern die solche Wilde wären, wie sie uns im vorigen Jahre der Dichter Pherekrates am Bakchosfest aufgestellt hat. Wahrlich, wenn du dich unter solchen Menschen befändest, wie die Menschenfeinde in jenem Chore, würdest du sehr zufrieden sein, wenn du auch nur einen Eurybatos oder Phrynondas anträfest, und würdest jammern aus Sehnsucht nach der Schlechtigkeit der hiesigen Menschen. Nun aber bist du verwöhnt, Sokrates, weil eben Alle Lehrer der Tugend sind, Jeder so gut er kann, und findest deshalb gar keinen. Eben als wenn du nachfragtest, wo es wohl einen Lehrer im hellenisch sprechen gäbe, würdest du auch keinen einzigen finden. Ja ich glaube nicht einmal, wenn du nachfragtest, wer wohl die Söhne unserer Handarbeiter in der Kunst unterrichtete, die sie
328 bereits von ihrem Vater, so weit er es im Stande war, und von seinen kunstverwandten Freunden gelernt haben. Wer unterrichtet diese wohl noch besonders? Ich glaube, es würde nicht leicht sein, Sokrates, einen Lehrer für sie zu finden, dagegen für die noch ganz un-

kundigen sehr leicht. So ist es in der Tugend und in allen andern Dingen. Also wenn einer auch nur um ein Weniges besser versteht sie in der Tugend weiter zu bringen, muſs man es gern annehmen. Von welchen nun auch ich glaube einer zu sein, und besser als andere Menschen mancherlei zu verstehen, wodurch einer gut und trefflich wird, wohl werth der Belohnung die ich dafür fordere, und noch einer gröſseren, nach dessen Meinung selbst der sie gelernt hat. Daher ich auch diese Art meine Belohnung zu bestimmen eingerichtet habe. Wenn nämlich Jemand bei mir gelernt hat, und er will, so giebt er mir den Preis den ich fordre, wo nicht, so geht er in den Tempel, und schwört dort wieviel er die erworbenen Kenntnisse werth halte, und so viel giebt er mir dann. Somit, Sokrates, sagte er, habe ich dir durch Geschichte und Gründe erwiesen, daſs die Tugend allerdings lehrbar ist, und daſs auch die Athener sie dafür halten, und daſs es dennoch nicht zu verwundern ist, wenn die Söhne guter Väter schlecht und schlechter gut werden. Denn auch die Söhne des Polykleitos von gleichem Alter mit dem Paralos und Xanthippos hier sind nichts in Vergleich mit ihrem Vater; daraus aber darf man ihnen noch keinen Vorwurf machen, sondern man muſs Gutes von ihnen hoffen, denn sie sind jung.

Protagoras nun, nachdem er sich so und so ausführlich vor uns gezeigt hatte, hörte auf zu reden; ich aber, auf lange Zeit bezaubert, sah noch immer auf ihn, als würde er weiter reden, lüstern zu hören. Da ich nun merkte, daſs er wirklich aufgehört hatte, sammelte ich mich so zu sagen endlich mit Mühe, wendete mich zu dem Hippokrates, und sagte: Wie danke ich

dir, Sohn des Apollodoros, daſs du mich aufgefordert
hast hieher zu gehn! denn gar viel ist es
mir werth das gehört zu haben, was ich vom
Protagoras gehört habe. Bis jezt nämlich glaubte
ich nicht, daſs es menschliche Bemühungen wären,
wodurch die Guten gut würden; nun aber
bin ich davon überzeugt. Ausgenommen eine
Kleinigkeit ist mir im Wege, über welche mich
ja Protagoras leicht auch noch belehren wird,
nachdem er mich alles dieses gelehrt. Denn
wenn sich Jemand über eben denselben Gegenstand
mit einem von unsern Volksrednern einlieſse,
329 könnte er solche Reden vom Perikles
oder einem andern guten Redner auch hören;
aber wenn er darüber hinaus noch etwas weiter
fragt, so wissen sie wie ein Buch nichts weiter
weder zu antworten noch selbst zu fragen; aber
wenn Jemand nur ein Weniges von dem schon
gesagten fragt, dann, wie Metall worauf einer
geschlagen lange immer fort tönt, bis es einer
anrührt; eben so auch diese Redner, wenn
gleich nur kurz gefragt, dehnen sie eine meilenlange
Rede. Unser Protagoras aber versteht
zwar auch lange und schöne Reden zu halten,
wie eben die That gezeigt, er versteht aber
auch sowohl gefragt im kurzen zu antworten,
als auch selbst fragend die Antwort abzuwarten,
und aufzunehmen, und hierauf sind nur Wenige
ausgerüstet. Jezt also, Protagoras, fehlt
mir noch ein Weniges um Alles zu haben, wenn
du mir dieses beantworten möchtest. Du sagst
die Tugend sei lehrbar, und ich, wenn ich irgend
einem Menschen glaube, glaube ich gewiſs
dir. Was mir aber aufgefallen ist, als du
sprachst, das ergänze mir noch in meiner Seele.
Du sagtest nämlich, Zeus habe den Menschen
die Gerechtigkeit geschikt und die Scham, und

wiederum erwähntest du vielfältig in deiner Rede der Gerechtigkeit und Besonnenheit und Frömmigkeit, und dieses alles, als ob es zusammengenommen Eins wäre, die Tugend. Eben dieses also erkläre mir doch genau, ob die Tugend Eins zwar ist, Theile von ihr aber sind die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Frömmigkeit, oder ob alles, was ich izt genannt habe, nur verschiedene Namen sind für eine und dieselbe Sache. Das ist es was ich noch vermisse. — Sehr leicht, sagte er, ist dies ja zu beantworten, Sokrates, dafs von der Einen Tugend dieses Theile sind, wonach du fragst. Ob wohl auf die Art, sprach ich, wie die Theile des Gesichtes Theile sind, Mund und Nase und Augen und Ohren? oder wie die Theile des Goldes gar nicht unterschieden eins vom andern und vom Ganzen als durch Gröfse und Kleinheit? — Auf jene Art scheint es mir, Sokrates, wie die Theile des Gesichtes sich zum ganzen Gesicht verhalten. — Besizen denn auch die Menschen, fragte ich, von diesen Theilen der Tugend der eine den, der andere jenen, oder mufs nothwendig wer einen hat auch alle haben? — Keinesweges, sprach er, denn Viele sind ja tapfer, aber ungerecht, und gerecht, weise aber nicht. — Sind also dies auch Theile der Tugend, fragte ich, Weisheit und Tapferkeit? — Freilich vor allen Dingen, sprach er, und der 330 gröfste sogar ist die Weisheit unter diesen Theilen. — Und jeder von ihnen, sagte ich, ist etwas anderes als der andere? — Ja. — Hat auch jeder seine eigene Verrichtung, wie im Gesicht das Auge nicht ist wie die Ohren noch seine Verrichtung dieselbe, und überhaupt kein Theil wie der andere ist, weder der Verrichtung nach noch sonst, ist nun eben so auch von den

Theilen der Tugend keiner wie der andere, weder an sich selbst noch auch seine Verrichtung? Oder muſs nicht offenbar die Sache sich so verhalten, wenn sie doch unserm Beispiel ähnlich sein soll? — Sie verhält sich auch so, Sokrates, sagte er. — Darauf sprach ich: Also ist kein anderer Theil der Tugend wie die Erkenntniſs, oder wie die Gerechtigkeit, oder wie die Besonnenheit, oder wie die Frömmigkeit? — Nein, sagte er. — Wohlan also, sprach ich, laſs uns zusammen sehen, wie doch jedes von ihnen ist. Zuerst so. Ist die Gerechtigkeit etwas bestimmtes, oder ist sie nicht etwas bestimmtes? Mir scheint sie so etwas zu sein, wie denn dir? — Auch mir, sagte er. — Wie nun? wenn einer mich und dich fragte: Sagt mir doch, Protagoras und Sokrates, dieses was ihr jezt eben genannt habt, die Gerechtigkeit, ist dieses gerecht oder ungerecht? würde ich ihm freilich antworten, gerecht; du aber was für eine Stimme würdest du geben, dieselbe mit mir oder eine andere? — Dieselbe, sagte er. — Die Gerechtigkeit ist doch wohl eben das wie gerecht, würde ich sagen dem Fragenden zur Antwort. Du auch? — Ja, sagte er. — Wenn er uns nun nach diesem fragte: Sagt ihr nicht auch, daſs es eine Frömmigkeit giebt? würden wir es doch bejahen, glaube ich? — Freilich, sagte er. — Sagt ihr auch, daſs diese etwas bestimmtes ist? sollen wir es zugeben oder nicht? — Auch dies bejahte er. — Sagt ihr nun, daſs sie von Natur so geartet ist gottlos zu sein, oder fromm? Ich, sprach ich, würde unwillig werden über die Frage, und sagen: Rede nicht dergleichen, lieber Mensch! wie wollte denn irgend etwas anderes fromm sein, wenn die Frömmigkeit selbst nicht fromm

wäre! Und wie du? würdest du nicht so antworten? — Allerdings, sagte er. — Wenn er nun hierauf spräche fragend: Wie habt ihr doch vor kurzem gesagt? habe ich euch etwa nicht recht vernommen? Mich dünkt ihr sagtet die Theile der Tugend verhielten sich so gegen einander, daſs keiner von ihnen wäre wie der andere? so würde ich ihm sagen: Uebrigens hast du wohl recht gehört, daſs du aber glaubst ich hätte dieses auch gesagt, das hast du verhört. Denn, Protagoras hier hat dies geantwortet, ich habe nur gefragt. Wenn er nun fragte: 331 Spricht dieser wahr, Protagoras? Du also sagst, kein Theil der Tugend sei wie der andere? Deine Rede ist dies? Was würdest du ihm antworten? — Natürlich, sagte er, mich dazu
bekennen. — Was werden wir ihm nun, die-
es eingestanden, antworten, Protagoras, wenn
r uns weiter fragt: Also ist die Frömmigkeit
icht wie etwas gerechtes, und die Gerechtig-
eit nicht etwas frommes, sondern etwas un-
rommes und die Frömmigkeit etwas ungerech-
es? also wäre diese ungerecht und jene gott-
os? Was werden wir ihm antworten? Ich
eines Theils und für mich wenigstens würde
gen, daſs die Gerechtigkeit allerdings fromm
äre und die Frömmigkeit gerecht, und auch
r dich, wenn du es mir zulieſsest, würde ich
s nämliche antworten, daſs die Gerechtigkeit
tweder dasselbe ist mit der Frömmigkeit oder
r doch so ähnlich, als nur irgend möglich,
d also auf alle Weise die Gerechtigkeit wie
e Frömmigkeit, und die Frömmigkeit wie die
rechtigkeit. Sieh also zu, ob du mir verbie-
t so zu antworten oder ob es dich eben so gut
nkt? — Keinesweges, sprach er, dünkt
ch dieses unbedingt so zu sein, daſs man zu-

geben müsse die Frömmigkeit sei gerecht und die Gerechtigkeit fromm, sondern mich dünkt wohl noch etwas verschiedenes darin zu sein. Doch was liegt daran, sprach er? Wenn du willst soll uns die Gerechtigkeit fromm und die Frömmigkeit gerecht sein. — O ja nicht! sagte ich. Ich begehre gar nicht, daſs ein solches Wenn du willst und Wie du meinst untersucht werde, sondern Ich und Du. Das Ich und Du sage ich aber auch nur in der Meinung, der Saz selbst werde am besten geprüſt werden, wenn man dieses Wenn du willst ganz herausläſst. — Nun wohl, sprach er, die Gerechtigkeit ist ja allerdings der Frömmigkeit ähnlich; denn ist doch jedes Ding jedem Dinge gewissermaaſsen ähnlich. Sogar ist auf eine Art das Weiſse dem Schwarzen ähnlich und das Harte dem Weichen, und was sonst einander am meisten entgegengesezt zu sein scheint, und auch das, wovon wir vorher sagten, jedes habe eine eigene Verrichtung und eines sei nicht wie das andere, die Theile des Gesichtes sind einander doch auch gewissermaaſsen ähnlich und eins ist wie das andere, so daſs du auf diese Art auch das beweisen könntest, wenn du wolltest, daſs alles einander ähnlich ist. Aber es ist nicht recht, Dinge die etwas Aehnliches haben gleich ähnlich zu nennen, und die etwas Unähnliches haben unähnlich, auch wenn das Aehnliche und Unähnliche nur sehr wenig ist. — Darüber verwundert, sagte ich zu ihm: Verhält sich denn bei dir das Gerechte und das Fromme so gegen einander, daſs es nur ein wenig Aehnliches mit einander hat? — Nicht ganz so, sprach er, aber doch auch nicht so wie du zu glauben scheinst. — Ach, sprach ich, weil dir dieses ungelegen zu sein scheint, wollen wir es lassen, und dieses

andere, von dem was du sagtest, in Betrach- 352
tung ziehen.

Du nennst doch Etwas Unsinnigkeit; ist
nicht davon ganz das Gegentheil die Weisheit? — Mich dünkt es so, sagte er. — Und
wenn die Menschen richtig und wie es heilsam
ist handeln, dünken sie sich dann besonnen zu
sein, wenn sie so handeln, oder wenn entgegengesezt? — Alsdann sind sie besonnen,
sagte er. — Nicht wahr durch die Besonnenheit sind sie besonnen? — Natürlich. — Und
nicht wahr, die nicht richtig handeln, handeln
unsinnig und sind nicht besonnen, indem sie so
handeln? — Das dünkt mich eben so, sagte
r. — Das Gegentheil ist also das unsinnig han-
deln vom besonnenen? — Er gab es zu. —
Nicht wahr, was unsinnig gethan wird, wird
durch Unsinnigkeit, und was besonnen durch
Besonnenheit verrichtet. — Das räumte er
in. — Nicht wahr, wenn etwas durch Stärke
errichtet wird, das wird stark gethan, und
enn durch Schwäche schwach? — So schien
s ihm. — Und was mit Schnelligkeit schnell,
as mit Langsamkeit langsam. — Er bejahete.
- Und also wenn etwas eben so gethan wird,
ird es auch von demselben verrichtet, wenn
er entgegengesezt, dann auch von dem ent-
gengesezten. — Er stimmte bei. — Wohlan,
gte ich, giebt es etwas Schönes? — Er räumte
ein. — Und ist diesem noch irgend etwas entgengesezt auſser dem Häſslichen? — Nichts
iter. — Und wie? giebt es etwas Gutes? —
giebt. — Ist diesem etwas entgegengesezt
ser das Böse? — Nichts weiter. — Und wie?
bt es etwas hohes in der Stimme? — Er be-
ete es. — Ist diesem nichts anders entgegen-
ezt als nur das tiefe? — Nein, sagte er. —

Also, sprach ich, jedem Einzelen von diesen entgegengesezten ist auch nur eins entgegengesezt und nicht viele? — Dazu bekannte er sich. — Komm denn, sprach ich, laſs uns zusammenrechnen, was wir eingestanden. Haben wir eingestanden, daſs einem nur eins entgegengesezt ist, mehreres aber nicht? — Das haben wir eingestanden. — Und daſs was auf entgegengesezte Art gethan wird, auch durch entgegengeseztes verrichtet wird? — Er bejahete. — Haben wir eingestanden, daſs was unsinnig gethan wird, auf entgegengesezte Art gethan wird, als was besonnen? — Er bejahete es. — Und das was besonnen gethan wird, durch Besonnenheit verrichtet wird, was aber unsinnig durch Unsinnigkeit? — Er räumte es ein. — Also da es auf entgegengesezte Art gethan wird, muſs es auch durch entgegengeseztes verrichtet werden? — Ja. — Es wird aber das eine durch Besonnenheit und das andere durch Unsinnigkeit verrichtet? — Ja. — Auf entgegengesezte Art? — Freilich. — Also auch durch entgegengeseztes? — Ja. — Entgegengesezt also ist die Unsinnigkeit der Besonnenheit? — Das ist klar. — Erinnerst du dich wohl, daſs im vorigen von uns eingestanden war, die Unsinnigkeit wäre der Weisheit entgegengesezt? — Das gestand er. — Und daſs Einem nur Eins entgegengesezt wäre? — Das behaupte ich. — Welche von unsern beiden Behauptungen wollen wir also aufgeben, Protagoras? Die daſs Einem nur Eins entgegengesezt ist, oder jene als wir sagten, die Besonnenheit wäre etwas anderes als die Weisheit? und beide wären Theile der Tugend? und auſserdem daſs jede etwas anderes wäre, wären sie auch einander unähnlich, sie
333 selbst und ihre Verrichtungen, wie die Theile des

des Gesichts? — Welche von beiden wollen wir nun aufgeben? Denn zugleich können diese beiden Behauptungen nicht sehr musikalisch vorgetragen werden, denn sie klingen nicht zusammen, und ſtimmen nicht zusammen. Wie können sie auch zusammen klingen, wenn nothwendig Eins nur Einem entgegengesezt ist, mehreren aber nicht, und sich doch wieder der Unsinnigkeit, welche Eins ist, sowohl die Weisheit als die Besonnenheit entgegengesezt zeigt? Ist es so, Protagoras, fragte ich, oder anders wie? — Er muſste es zugeben, aber sehr ungern. — So wären diese also wohl Eins, die Besonnenheit und die Weisheit? Vorher aber zeigten sich uns die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit fast als dasselbe? Komm also, sprach ich, Protagoras, laſs uns nicht müde werden, sondern nun das Uebrige auch noch durchnehmen. Scheint dir ein Mensch, welcher Unrecht thut, wohl besonnen zu seyn indem er Unrecht thut? — Ich würde mich ja schämen, o Sokrates, sagte er, dieses zuzugeben, obgleich die meisten Menschen es wohl sagen. — Soll ich also an Jene meine Rede richten, oder an dich? — Wenn du willst, sagte er, so rede zuerst gegen jenen Saz der meisten. — Gut, sprach ich, mir verschlägt es nichts, wenn du nur antwortest, ob übrigens du selbst dieses annimmst oder nicht. Denn ich will eigentlich nur den Saz prüfen, aber es ereignet sich dann wohl, daſs dabei auch ich der Fragende und der Antwortende geprüft werden. — Zuerst nun zierte sich Protagoras und klagte, es wäre ein gar beschwerlicher Saz; endlich aber bequemte er sich doch zu antworten. — Komm also, sprach ich, antworte mir von Anfang an. Dünken dich einige Menschen, indem sie Unrecht thun, be-

sonnen zu sein? — Es soll so sein, sagte er. — Unter dem Besonnensein aber meinst du, daſs sie sich wohl besinnen? — Er bejahete es. — Und sich recht besinnen heiſst, daſs sie sich wohl berathen indem sie Unrecht thun? — Das soll gelten, sagte er. — Ob wohl, fragte ich, wenn sie sich wohl befinden beim Unrechtthun, oder wenn übel? — Wenn sie sich wohl befinden. — Nimmst du nun an, daſs einiges gut ist? — Das sage ich. — Ist etwa, sprach ich, dasjenige gut, was den Menschen nüzlich ist? — Nein beim Zeus, sagte er, auch was den Menschen nicht nüzlich ist nenne ich darum doch gut. — Und mich dünkte Protagoras schon ganz verdrieſslich zu sein, und sich zu ängstigen und zu sträuben gegen das Antworten; und da ich ihn in dieser Verfassung sah, nahm ich mich in Acht
334 und fragte nur ganz bedächtig weiter. Meinst du nur, sprach ich, was keinem Menschen nüzlich ist, oder auch was ganz und gar nicht nüzlich ist, und nennst du auch solche Dinge gut? Keinesweges, sagte er, aber ich kenne sehr viele Dinge, welche zwar dem Menschen völlig unnüz sind, Speisen, Getränke, Arzeneien und tausenderlei was nur sonst nüzlich ist, aber einige von diesen Dingen sind zwar für die Menschen nichts von dem allen, wohl aber für die Pferde, andere wieder nur für die Ochsen, andere für die Hunde, noch andere für keines von allen diesen, wohl aber für die Bäume; ja einiges ist wiederum für die Wurzeln der Bäume gut, für die Zweige aber schädlich, wie zum Beispiel der Mist um die Wurzeln gelegt allen Pflanzen heilsam ist, wolltest du ihn aber auf die Triebe oder auf die jungen Zweige legen, so würde alles verderben. So ist auch das Oel allen Pflanzen sehr schädlich, und auch den Haaren

der anderen Thiere sehr verderblich, nur denen des Menschen nicht, denn diesen ist es zum Wachsthum beförderlich und so auch seinem übrigen Körper. Und so schillert das Gute und verwandelt sich immer wieder, daſs auch dieses hier für die äuſseren Theile des Körpers zwar sehr gut ist, dasselbige aber den inneren sehr übel. Daher verbieten auch alle Aerzte den Kranken das Oel, bis auf etwas weniges an dem was sie genieſsen, nur so viel eben hinreicht um das Widrige zu dämpfen, was verschiedene Speisen sonst für die Empfindungen, die wir durch die Geruchswerkzeuge bekommen, an sich haben würden.

Als er dies gesagt, erhoben die Anwesenden ein Geräusch von Beifallsbezeugungen, wie schön er spräche. Ich aber sagte, o Protagoras, ich bin ein sehr vergeſslicher Mensch, und wenn Jemand so lange spricht, vergesse ich ganz wovon eigentlich die Rede ist. So wie nun, wenn ich etwas taub wäre, du für nöthig halten würdest, wenn du anders mit mir reden wolltest, lauter zu sprechen als mit anderen: so auch jezt, da du mit einem Vergeſslichen zu thun hast, beschneide mir die Antworten und mache sie etwas kürzer, wenn ich dir anders folgen soll. — Wie heiſsest du mich denn kurz antworten? etwa kürzer soll ich dir antworten, sagte er, als nöthig ist? — Keinesweges, sprach ich. — Also so viel als nöthig ist? — O ja, sagte ich. — Soll ich dir also so viel antworten als ich für nöthig halte, oder so viel als du? — Ich habe doch gehört, sprach ich, du besäſsest die Geschiklichkeit und theiltest sie auch Andern mit, über dieselbe Sache sowohl lange zu reden, wenn du willst, so daſs dir die Rede niemals abreiſst, als auch wiederum so kurz, daſs sich niemand kürzer fassen kann als du. Willst du nun mit mir ein Gespräch führen, so bediene dich gegen mich der andern Art zu reden, der in kurzen Säzen. — O Sokrates, sagte er, schon mit vielen Menschen habe ich den Kampf des 335 Redens bestanden, hätte ich aber das gethan, was du von mir verlangst, nämlich immer auf die Art das Gespräch geführt, wie mein Gegner es mich führen hieſs, so würde ich gewiſs keinen Einzigen überwunden haben, und Protagoras würde keinen Namen haben unter den Hellenen. — Ich aber, denn ich merkte wohl, daſs er sich in seinen vorigen Antworten gar nicht gefallen hatte, und daſs er gutwillig nicht wieder der Antwortende im Gespräch würde sein wollen, glaubte daſs für mich in dieser Zusammenkunft nichts mehr zu thun wäre, und sagte: Aber Protagoras, auch ich bestehe ja keinesweges darauf, daſs unsere Unterhaltung gegen dein Belieben fortgesezt werden soll; sondern nur, wenn du geneigt bist das Gespräch so zu führen, daſs ich dir folgen kann, will ich weiter mit dir reden. Du verstehst beides, wie man von dir rühmt und du auch selbst sagst, sowohl in lang ausgesponnenen als in kurzen Säzen die Unterhaltung zu führen; denn du bist eben ein weiser Mann, ich aber weiſs nun einmal mit langen Reden gar nicht umzugehn, wiewohl ich sehr wünschte auch das zu verstehen. Also solltest du, der du beides kannst, uns nachgeben, damit eine Unterhaltung zu Stande käme. Nun aber da du nicht willst, und auch ich nicht länger Zeit habe, und es nicht abwarten könnte, wenn du deine Reden so in die Länge zögest, denn ich muſs anders wohin: so gehe ich; wiewohl auch dieses hörte ich gewiſs gern von dir. Und mit diesen Worten stand ich auf, um fort-

zugehen; aber so wie ich aufstand ergriff mich Kallias mit einer Hand bei der Hand, und mit der andern hielt er mich hier beim Mantel und sagte: Wir werden dich nicht loslassen, Sokrates, denn wenn du uns fortgehst wird es mit unserer Unterhaltung gar nicht mehr dasselbe sein. Ich bitte dich also bei uns zu bleiben; denn ich weiſs Keinen, den ich lieber hören möchte als dich und den Protagoras mit einander reden. Sei also uns Allen gefällig. — Ich erwiederte, ich war aber schon aufgestanden um zu gehen: Immer, Kallias, habe ich an deiner Liebe zur Wissenschaft meine Freude gehabt, und so lobe und liebe ich sie auch jezt. So daſs ich dir gern willfahren würde, wenn du etwas mögliches bätest; nun aber ist es, wie wenn du mich bätest mit dem Krison aus Himera, unserm stärksten Wettläufer, oder mit irgend einem andern Wettläufer oder Eilboten zu laufen und gleichen Schritt mit ihnen zu halten, ich dir dann sagen würde, mir wäre es noch weit lieber als dir, wenn ich diesen nachkommen könnte im Laufen; aber ich kann doch nicht. Wünschest du also mich und den Krison zusammen 37
laufen zu sehen, so bitte diesen sich zu mir herabzulassen; denn ich kann nicht geschwind laufen, er aber kann langsam. Willst du also mich und den Protagoras zusammen hören, so bitte diesen, wie er mir vorher geantwortet hat in kurzen Worten und auf das was ich fragte, so auch jezt noch mir zu antworten; wo aber nicht, auf welche Weise soll dann ein Gespräch daraus werden? Ich wenigstens habe immer geglaubt, dies wären zwei ganz verschiedene Dinge, ein Gespräch mit einander führen, und Reden halten. — Aber sieh nur, Sokrates, sagte er, Protagoras scheint doch Recht zu haben.

wenn er verlangt, ihm solle erlaubt sein zu sprechen, wie er will, und dir wie du willst. — Darauf nahm Alkibiades das Wort und sagte: Du hast Unrecht Kallias! denn Sokrates gesteht ja mit der Langrederei nicht Bescheid zu wissen, und räumt darin dem Protagoras den Vorzug ein; aber ein ordentliches Gespräch recht zu führen, dem Andern Rede zu stehen und ihn dann auch wieder auszufragen, darin sollte es mich sehr Wunder nehmen, wenn er irgend Jemand den Vorzug einräumte. Gesteht nun Protagoras seiner Seits, daſs er schlechter ist im Gesprächführen als Sokrates, so ist Sokrates zufrieden, will er sich ihm aber gegenüber stellen, wohl, so mag er auch ordentlich in Frage und Antwort mit ihm sprechen, nicht aber nach jeder Frage eine lange Rede ausspinnen, der Frage ausweichen, und anstatt den Andern zum Worte zu lassen immer weiter reden, bis die mehresten unter den Zuhörern vergessen haben, was die Frage eigentlich betraf. Denn für den Sokrates verbürge ich mich, daſs er es nicht vergessen wird, ob er gleich scherzt und sagt, er sei vergeſslich. Mich also dünkt, des Sokrates Forderung billiger; denn Jeder muſs seine Meinung kund geben. — Nach dem Alkibiades war es glaube ich Kritias welcher sagte: O Prodikos und Hippias, Kallias dünkt mich sehr für den Protagoras zu sein, und Alkibiades ist auch immer rechthaberisch wenn er worauf seinen Sinn gesezt hat. Uns aber ziemt es auf keines von Beiden Seite zu treten, weder des Sokrates noch des Protagoras, sondern nur insgemein Beide zu bitten uns die Unterhaltung nicht in der Mitte abzubrechen. — Als er dies
337 gesagt, sprach Prodikos: Sehr richtig dünkst
du mich zu sprechen, Kritias. Denn die bei

einer solchen Unterredung gegenwärtigen müssen zwar beide Unterredner insgemein anhören, nicht aber beide gleich, denn das ist nicht einerlei. Nämlich sie müssen zwar beide insgemein anhören, nicht aber beiden gleiches gewähren, sondern dem Weiseren mehr, dem Unweiseren weniger. Auch ich, o Protagoras und Sokrates, bitte euch beide etwas nachzugeben, und über eure Säze zu streiten, aber nicht zu zanken, denn streiten können auch Freunde mit Freunden in allem Wohlmeinen, aber zanken nur die, welche uneinig und auch feindselig gegen einander sind. Auf diese Art wird unsere Unterhaltung am schönsten fortgehen. Denn ihr, die Sprechenden, werdet so am meisten von uns, den Hörenden, geachtet werden, nicht gelobt; geachtet nämlich wird man in den Seelen der Hörenden ohne Betrug, gelobt aber mit Worten von Solchen die oft gegen ihre Ueberzeugung unwahres reden: wir aber, die Hörenden, werden so am meisten Vergnügen davon haben, nicht Genuſs, denn Vergnügen hat auch wer etwas erlernt und Gedanken auffaſst mit der Seele selbst, Genuſs aber nur wer etwas iſst oder sonst eine angenehme Empfindung durch den Körper selbst empfängt. — Mit dieser Rede fand Prodikos bei den mehresten Anwesenden groſsen Beifall. Nach dem Prodikos aber redete der weise Hippias. Ich halte euch, sagte er, ihr versammelten Männer, für Verwandten und Befreundete und Mitbürger von Natur und nicht nur dem Geseze nach. Denn das Aehnliche ist dem Aehnlichen von Natur verwandt, das Gesez aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur. Schändlich also wäre es, wenn wir die Natur der Sache zwar kennen, uns aber dennoch, obgleich die weisesten unter den Hellenen, und eben deshalb in dieser Stadt als dem Hauptsiz Hellenischer Weisheit, und in diesem Hause als dem angesehensten und glänzendsten dieser Stadt versammelt, uns dieser Würde nicht würdig zeigten, sondern uns wie die gemeinsten Menschen untereinander verunreinigten. Ich bitte und rathe euch daher, o Protagoras und Sokrates, euch von uns, als euern Schiedsrichtern, in der Mitte zusammengeführt zu vereinigen, so daſs weder du diese strengste Art des Gespräches forderst, die allzugedrungene Kürze, wenn sie dem Protagoras nicht 338 angenehm ist, sondern den Reden ein wenig die Zügel nachlassest, damit sie sich muthiger und in schöneren Bewegungen vor uns zeigen können, noch auch Protagoras alle Segel beiseze, um mit vollem Winde das Land ganz aus dem Gesicht verlierend in die hohe See der Reden zu entfliehen, sondern daſs ihr euch beide in einem mittleren Durchschnitt haltet. Folget mir daher und macht es so, daſs ihr einen Kampfrichter und Aufseher und Vorsizer erwählet, welcher darauf halte, daſs Jeder von euch das gehörige Maaſs in seinen Reden beobachte. — Das gefiel den Anwesenden, und sie lobten ihn alle, und Kallias versicherte er würde mich nicht loslassen, und sie baten einen Aufseher zu erwählen. Ich sagte also, es würde schimpflich sein einen Kampfrichter für unser Gespräch zu bestellen; denn wenn der gewählte schlechter wäre als wir, so wäre es nicht richtig, daſs der Schlechtere über Bessere die Aufsicht führe. Wenn er uns ähnlich wäre, wäre es auch so nicht richtig; denn der Aehnliche würde auch ähnliches wie wir thun, so daſs er ganz zum Ueberfluſs würde gewählt sein. Aber ihr werdet freilich einen Besseren als wir sind erwählen. Einen in der That weiseren als unser Protagoras, ist euch, glaube ich, unmöglich zu wählen. Werdet ihr aber einen wählen, der nichts besser ist, von dem ihr es aber behauptet, so ist auch das für diesen hier schimpflich, daſs ihr ihm wie einem gemeinen Menschen einen Aufſeher bestellt, denn mir für mein Theil gilt es gleich. Dieses aber will ich thun, damit wie ihr es wünscht Unterhaltung und Gespräch zwischen uns zu Stande komme. Wenn Protagoras nicht antworten will, so mag er fragen und ich will antworten, und dabei versuchen ihm zu zeigen, wie ich meine, daſs der Antwortende anworten müsse. Nachdem aber ich geantwortet habe wie nur er hat fragen gewollt, soll auch er wiederum gleichermaaſsen mir Rede stehen; und zeigt er sich nicht geneigt auf das gefragte selbst zu antworten, dann wollen ich und ihr ihn insgemein bitten, wie ihr jezt mich, uns die Unterhaltung nicht zu zerstören. Und es braucht deshalb nicht ein eigener Aufſeher bestellt zu werden, sondern ihr Alle könnt insgemein die Aufſicht führen. Alle waren der Meinung so müſste es gehalten werden. Und Protagoras wollte zwar gar nicht recht, ward aber doch genöthigt zu versprechen, daſs er fragen, und wenn er genug gefragt hätte, auch wiederum Rede stehen und in der Kürze antworten wollte. Er fing also an zu fragen, ohngefähr so.

Ich glaube, sprach er, o Sokrates, daſs es ein wichtiges Stük der Bildung ist für einen Mann, in Gedichten stark zu sein. Dies besteht aber darin, daſs er im Stande ist, das von den Dichtern gesagte zu verstehen was gut gedichtet ist und was nicht, auch es erklären und

339 wenn er gefragt wird, Rechenschaft geben zu können. So soll auch jezt zwischen uns die Frage noch ferner von derselben Sache sein, worüber wir izt sprechen ich und du, nämlich von der Tugend, nur zunächst in Beziehung auf ein Gedicht, dies soll der ganze Unterschied sein. Simonides sagt doch irgendwo zum Skopas dem Sohne des Thessalier Kreon: Ein treflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer, ein kernfester von Hand und Fuſs und Sinn und tadellos gebildeter. Kennst du das Lied, oder soll ich es dir ganz hersagen? — Ich sagte, es ist nicht nöthig, denn ich kenne es, und gar viel Mühe habe ich gehabt um das Lied. — Schön, sprach er. Glaubst du also, daſs dies gut und richtig gedichtet ist oder nicht? — Sehr gut, sagte ich, und auch richtig. — Dünkt dich das gut gedichtet, wenn der Dichter sich selbst widerspricht? — Nicht gut, sagte ich. — Ueberlege es dir noch besser, sprach er. — Aber mein Guter, ich habe es hinlänglich bedacht. — Weiſst du wohl, sprach er, daſs er weiterhin im Gedicht irgendwo sagt: Auch ist mir nicht abgemessen genug das Pittakeische Wort obwohl von einem weisen Manne gesprochen: schwer ist es, sagt er, tugendlich sein. Bedenkst du wohl, daſs er derselbige Mann dieses sagt, und auch jenes vorige? — Ich weiſs wohl, sagte ich. — Dünkt dich denn, sprach er, dieses mit jenem übereinzustimmen? — Mir scheint es, sagte ich. Zugleich aber ward mir bange, was er sagte möchte doch etwas sein, und ich fragte. Also dir erscheint es nicht so? — Wie sollte auch wohl derjenige mit sich selbst übereinstimmend erscheinen, der dieses beides sagt, zuerst selbst annimmt, es sei schwer in Wahrheit ein treflicher Mann zu

werden, nachdem er aber etwas weiter vorge-
rükt ist im Gedicht, dies wieder vergiſst und
den Pittakos, der ganz dasselbe sagt wie er, daſs
es schwer sei tugendlich sein, darüber tadelt,
und ihm nicht beistimmen will, da er doch ganz
das nämliche wie er selbst behauptet. Wenn er
nun den tadelt, der dasselbe wie er sagt, so ist
doch offenbar, daſs er sich selbst auch tadelt.
So daſs entweder das erste oder das andere nicht
richtig ist. Als er das gesagt, erregte er wie-
ler Geräusch und Beifall von Vielen der Zuhö-
er. Mir aber wurde zuerst, als wäre ich von
einem guten Faustkämpfer tüchtig getroffen, ganz
lunkel vor den Augen und schwindlich als er
las sagte und die Andern das Geräusch des Bei-
alls erhoben. Hernach aber wendete ich mich,
amit ich dir doch die Wahrheit sage, um Zeit
u gewinnen zum Nachdenken, was der Dich-
er wohl meinte, zum Prodikos, rief ihn auf
nd sagte: Prodikos, dein Landsmann ist ja Si-
onides, du bist schuldig dem Manne beizu-
ehen. Ich werde dich also dünkt mich zu
ülfe rufen, wie Homeros erzählt, daſs Ska-
andros vom Achilleus bedrängt den Simoëis
Hulfe gerufen und gesagt habe: Bruder wohl- 340.
! die Gewalt des Mannes da müssen wir beid'
t Bändigen. Dergestalt rufe auch ich dich
erbei, damit Protagoras uns den Simonides
cht ganz werf' in den Staub. Ueberdies auch
darf des Simonides Vertheidigung deine Ton-
nst, durch welche du das Wollen und Begeh-
n unterscheidest, daſs das nicht einerlei ist,
d was du mir eben wieder in dieser Art Vieles
d Schönes gesagt hast. Sieh doch also auch
er zu, ob du derselben Meinung bist wie ich.
r nämlich scheint es nicht, als ob Simonides
h selbst widerspräche. Du aber, Prodikos,

eröfne zuerst deine Meinung. Dünkt dich das Werden und das Sein einerlei oder zweierlei? — Zweierlei beim Zeus, sagte Prodikos. — Hatte nun nicht, sprach ich, in der ersten Stelle Simonides seine eigne Meinung dahin geäuſsert, daſs ein treflicher Mann in Wahrheit zu werden schwer wäre? — Du hast ganz recht, sagte Prodikos. — Und Pittakos, fuhr ich fort, den er tadelt, sagt gar nicht wie Protagoras glaubt dasselbe, sondern etwas Anderes. Denn Pittakos sagt gar nicht schwer ist es tugendlich werden, wie Simonides, sondern sein. Und wie unser Prodikos sagt, o Protagoras, so ist Werden und Sein gar nicht das nämliche, ist aber Werden und Sein nicht dasselbe, so hat auch Simonides nicht sich selbst widersprochen. Vielleicht würde auch Prodikos und mancher Andere sagen, nach dem Hesiodos sei gut zu werden zwar schwer, denn vor die Tugend hätten die Götter den Schweiſs gestellt, wäre aber einer erst zum Gipfel gelanget, alsdann werde sie leicht, wie schwer sie zuvor auch gewesen zu erlangen. — Als Prodikos dies hörte, lobte er mich. Protagoras aber sagte: Deine Vertheidigung, Sokrates, ist noch schlimmer als was du vertheidigst. — Dann, sprach ich, habe ich schlechte Arbeit gemacht, und bin wohl ein lächerlicher Arzt, wenn ich durch meine Behandlung die Krankheit verschlimmere. — Aber so verhält es sich, sagte er. — Und wie so? fragte ich. — Groſser Unverstand, sprach er, wäre ja das von dem Dichter, wenn er es so für etwas geringes hielte die Tugend zu besizen, was unter allem das schwierigste ist, wie alle Menschen glauben. — Darauf sprach ich: Beim Zeus, recht zur gelegenen Zeit ist Prodikos uns zugegen bei der Verhandlung. Denn es mag

wohl, o Protagoras, des Prodikos Weisheit eine göttliche sein schon seit lange her, habe sie nun vom Simonides angefangen oder noch weit eher. Du aber wiewohl so vieles Anderen kundig bist dieser offenbar unkundig, nicht wie ich kundig 34
als ein Schüler des Prodikos. Auch izt dünkst du mich nicht zu merken, daſs Simonides auch dieses Schwer vielleicht gar nicht so gemeint hat, wie du es meinst, sondern wie Prodikos mich immer schilt wegen des Furchtbaren, wenn ich dich oder einen andern lobend sage, Protagoras ist doch gar ein weiser und furchtbarer Menn, und mich fragt, ob ich mich denn nicht schäme etwas Gutes furchtbar zu nennen. Denn das Furchtbare, sagt er, ist böse, kein Mensch redet ja jemals von furchtbarem Reichthum oder furchtbarem Frieden oder furchtbarer Gesundheit, sondern von furchtbarer Krankheit, furchtbarem Kriege, furchtbarer Armuth. Vielleicht nun verstehen eben so die Keer und mit ihnen Simonides unter Schwer entweder das Böse oder onst etwas was du nicht weiſst. Laſs uns also den Prodikos fragen, denn es ist ja billig über des Simonides Sprache ihn zu befragen. Was doch, o Prodikos, hat Simonides mit dem chwer gemeint? — Das Böse, sagte er. — Und deswegen, Prodikos, sprach ich, tadelt er uch wohl den Pittakos, welcher sagt Schwer t es tugendlich sein, als ob er ihn hätte sagen ehört Böse ist es tugendlich sein. — Was sonst, gte er, glaubst du denn habe Simonides sagen ewollt als eben dieses, und daſs er dem Pittaos vorwerfen will er wisse die Worte nicht zu nterscheiden, wie denn dieser auch ein Lesbier ar, ein in barbarischer Mundart auferzogeer. — Du hörst doch, Protagoras, sprach h, was Prodikos sagt; hast du etwas dagegen

zu sagen? — Darauf sagte Protagoras: Weit gefehlt, Prodikos, daſs es sich so verhalten sollte. Sondern das weiſs ich ganz gewiſs, daſs Simonides unter Schwer eben das verstanden hat, was wir Andern darunter verstehn, nämlich nicht das Böse, sondern das was nicht leicht ist, sondern nur durch viele Mühe zu erlangen. — Auch ich glaube, sprach ich, daſs Simonides dieses gemeint hat, und daſs auch Prodikos es recht gut weiſs, er scherzt aber und scheint dich versuchen zu wollen, ob du im Stande sein wirst deinem Saz beizustehen. Denn daſs Simonides unter dem Schweren nicht das Böse versteht, davon ist gleich das folgende ein deutlicher Beweis wo er sagt: Gott allein mag diese Ehre besizen. Denn hätte er gesagt Böse ist es tugendhaft sein, so konnte er ja unmöglich hernach sagen dies komme Gott allein zu, und Gott allein diese Ehre beilegen. Oder Prodikos müſste einen ganz ruchlosen Simonides meinen und gar nicht einen Keischen. Aber was mir Simonides zu beabsichtigen scheint in diesem Liede, das will ich dir sagen, wenn du doch einen Versuch von mir sehen willst, ob ich was du nennst in Gedichten stark bin; wenn du aber willst, will ich es von dir hören. —
312 Protagoras nun, als er mich dies sagen hörte, sagte: Wenn du willst, Sokrates. Prodikos und Hippias aber drangen sehr darauf und die andern auch. — So will ich denn, sprach ich, was ich von diesem Liede denke, versuchen euch darzulegen. Am allerältesten nämlich und auch am ausgebreitetsten ist unter den Hellenen die Philosophie in Kreta und Lakedämon. Auch die meisten Sophisten sind dort zu Lande, aber sie verläugnen es und stellen sich unwissend, damit sie nicht bekannt dafür werden, daſs sie die

übrigen Hellenen an Weisheit übertreffen, eben wie jene Sophisten von welchen Protagoras vorher sagte, sondern damit sie das Ansehen haben als überträfen sie sie nur im Fechten und in der Tapferkeit, weil sie glauben, wenn sie für das erkannt würden was sie sind, würden sich eben darauf Alle befleiſsigen. Nun aber indem sie das wahre verborgen gehalten, haben sie die in andern Staaten Lakonisirenden getäuscht, daſs diese um ihnen nachzuahmen sich die Ohren einschlagen, nicht anders als mit Kampfriemen gehen, sich ganz den Leibesübungen ergeben und kurze Mäntel tragen, als ob hiedurch die Lakedämonier die Hellenen beherrschten. Die Lakedämonier aber, wenn sie einmal in Ruhe ihren Sophisten zuhören wollen, und es ihnen schon zuwider ist sich nur heimlich bei ihnen zu versammeln, veranstalten sie eine Austreibung dieser Lakonisirenden, und wer sonst noch von Fremden sich bei ihnen aufhält, und besuchen dann ihre Sophisten den Fremden unvermerkt. Sie aber lassen von ihren Jünglingen keinen in andere Staaten reisen, wie auch die Kreter nicht, damit sie nicht verlernen was sie ihnen lehren. Und in diesen beiden Staaten giebt es nicht nur Männer, welche sich ihrer Ausbildung rühmen, sondern auch Frauen. Daſs ich aber dies Alles mit Wahrheit sage und die Lakedämonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das könnt ihr hieraus abnehmen. Wenn sich Jemand auch mit dem schlechtesten Lakedämonier einläſst, er wird finden, daſs dieser sich lange Zeit in seinen Reden ganz schlecht zeigt, hernach aber wo es sich trifft im Gespräch schieſst er auf ihn ein tüchtiges ganz kurzes zusammengedrängtes Wort wie ein gewaltiger Bogenschütze, so daſs wer mit ihm spricht nicht besser als ein Kind gegen ihn erscheint. Eben dieses nun haben Einige von den Neueren wohl eingesehen und auch von den Alten, daſs das Lakonisiren weit mehr in der Liebe zur Weisheit besteht als in der Liebe zu den Leibesübungen, wohl wissend, daſs solche Sprüche reden zu können nur dem vollkommen Unterrichteten gegeben ist. Unter diesen nun waren auch Thales von Miletos, Pittakos von Mitylene, Bias von Priene, 343 Solon von uns, Kleobulos von Lindos, Myson von Chenä, und der siebente der zu diesen gezählt wird Chilon ist selbst ein Lakedämonier. Alle diese waren Nacheiferer, Verehrer und Lehrlinge der Lakedämonischen Künste. Denn Jeder kann ihre Weisheit wissen, daſs sie von dieser Art ist, kurze denkwürdige Sprüche die ein jeder geredet hat. So haben sie auch gemeinschaftlich Musterstüke ihrer Weisheit dem Apollon und seinem Delphischen Tempel gewidmet, das aufzeichnend was in aller Munde ist, das Kenne dich selbst und Nichts zu viel. Weshalb sage ich nun dieses? weil das die Weise der Alten war in der Philosophie, dergleichen lakonische kurze Säze. Und so ging auch dieser Spruch des Pittakos herum von den Weisen vielgepriesen: Schwer ist es tugendlich sein. Simonides nun, auch dem Ruhm der Weisheit nachtrachtend, gedachte wenn er diesen Spruch niederwerfen könnte wie einen berühmten Fechter und überwinden, müſste auch er berühmt werden unter seinen Zeitgenossen. Gegen diesen Spruch also, dem er dieser Ursach wegen nachstellte, um ihn zu unterdrücken hat er das ganze Lied gedichtet wie es mir scheint. Laſst es uns einmal betrachten, ob ich wohl recht habe. Denn gleich der Anfang des Liedes müſste als unsinnig

unsinnig erscheinen, wenn er überhaupt nur hätte sagen wollen, daſs es schwer wäre ein treflicher Mann zu werden und hätte doch dieses Schon hineingebracht. Denn dies muſs ohne den mindesten Grund hineingeworfen zu sein scheinen, wenn man nicht annimmt Simonides sage es schon wie im Streit gegen den Spruch des Pittakos. Was nämlich Pittakos sagt, Schwer ist es tugendlich sein, dieses bestreitend sagt er: Nein sondern schon ein treflicher Mann zu werden ist schwer, o Pittakos, und wahrhaftig sezt er hinzu, nicht ein in Wahrheit treflicher. Denn dieses Wahrhaftig sagt er nicht in der Beziehung, als ob es Einige gäbe die wahrhaft treflich sind und wieder Andere, die zwar treflich sind, aber nicht in Wahrheit treflich, denn das wäre einfältig, würde ich wenigstens behaupten und nicht vom Simonides; sondern man muſs annehmen dieses Wahrhaftig sei eine Wortversetzung in dem Liede, und so ohngefähr der Spruch des Pittakos hinzuzudenken, als wenn wir den Fall sezten, Pittakos selbst redete und Simonides antwortete, und jener sagte: O ihr Leute, schwer ist es tugendlich sein; und dieser antwortete: O Pittakos, du redest nicht richtig; denn nicht zu sein, sondern schon zu werden ein treflicher Mann, kernfest an Hand und Fuſs 341 und Sinn und tadellos gebildet ist wahrhaftig schwer. Auf diese Art ist das Schon vernünftig hineingebracht und das schwer steht hinten wie es sich gebührt. Auch bestätiget alles folgende, daſs es so gemeint ist. Denn vielfältig könnte man von jedem Einzelen in diesem Liede gesagten zeigen wie schön es gedichtet ist, denn es ist alles sehr anmuthig und bedeutsam; allein es wäre weitläuftig es so durchzugehen; aber den ganzen Umriſs desselben laſst uns durchgehn und die Absicht, daſs sie auf alle Weise eine Widerlegung dieses Pittakeischen Spruches ist durch das ganze Lied. Denn er sagt hierauf, nachdem er noch einiges beigebracht wie wenn er den Saz ausführte, daſs schon ein treflicher Mann zu werden wahrhaftig schwer ist, doch aber möglich auf einige Zeit wenigstens; wenn man es aber geworden ist auch in dieser Verfassung zu bleiben und ein treflicher Mann fortdauernd zu sein wie du sagst, Pittakos, das ist unmöglich und nicht dem Menschen angemessen, sondern Gott allein darf diese Ehre besizen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht zu sein, wenn ihn ein rathloses Unglük daniederwirft. Wen wirft nun ein rathloses Unglük danieder bei der Regierung eines Schiffes? Offenbar doch nicht den Unkundigen, denn der ist schon immer niedergeworfen. So wie nun niemand den Liegenden niederreiſsen kann, sondern den Stehenden zwar kann man niederreiſsen, daſs er ein Liegender wird, den Liegenden aber nicht: so kann auch nur den, der sich sonst wohl zu rathen weiſs, ein rathloses Unglük danieder werfen, den immer rathlosen aber nicht. Und den Steuermann kann ein heftiger Sturm der ihn überfällt rathlos machen, den Landmann schlechte Witterung die sich ereignet, und ähnliches auch den Arzt. Denn dem Vortreflichen ist es möglich schlecht zu werden, wie auch ein anderer Dichter bezeugt, welcher sagt: Auch wohl ein Treflicher ist nun schlecht, dann wieder zu rühmen; dem Schlechten aber ist nicht möglich es zu werden, sondern nothwendig es immer zu sein, so daſs der wohlberathene, weise und trefliche, wenn ihn rathloses Unglük daniederwirft, nicht anders kann als schlecht sein; du aber, Pittakos, sagst: Schwer ist es tugendlich sein. Es ist aber zu werden schon schwer, jedoch möglich; tugendlich sein aber unmöglich. Denn jeglicher Mann wer gut handelt ist gut, schlecht aber wer schlecht. Was ist nun im Bücherwesen das gute Handeln? welches macht einen Mann gut hierin? Offenbar die Erlernung davon. Welches Guthandeln macht einen guten Arzt? Offenbar die Erlernung des 345 Behandelns der Kranken. Schlecht aber wer schlecht. Wer kann denn ein schlechter Arzt werden? Offenbar der, von welchem zuerst gesagt werden kann, daſs er ein Arzt ist, und dann daſs er ein guter Arzt ist. Denn der kann auch ein schlechter werden. Wir aber, die der Arzeneikunst Unkundigen, wir können niemals durch schlecht handeln weder Aerzte werden, noch Zimmerleute, noch irgend etwas anderes, und wer kein Arzt werden kann indem er schlecht handelt, der auch offenbar kein schlechter. So auch kann der trefliche Mann wohl auch einmal schlecht werden, es geschehe durch Länge der Zeit und Ermüdung oder durch Krankheit oder irgend einen andern Zufall; denn dies ist ja das einzige Schlechthandeln, das der Erkenntniſs beraubt werden: der schlechte Mann aber kann nie schlecht werden, denn er ist es immer, sondern wenn er schlecht werden soll, muſs er erst wieder gut geworden sein. So daſs auch diese Stelle des Liedes darauf abzwekt zu zeigen, ein treflicher Mann zu sein sei nicht möglich der es unausgesezt immer bleibe, treflich aber zu werden sei möglich, so wie auch eben derselbe schlecht werden könne; am weitesten aber gedeihen und die treflichsten sind, welche die Götter lieben. Dieses alles ist gegen den Pittakos gesagt, und auch das folgende in diesem Liede macht dies noch immer deutlicher. Denn er sagt: Darum will ich auch nie was nicht sein kann suchend, vergeblich unerfüllter Hoffnung einen Theil der Zeiten hinwerfen, einen tadellosen Mann unter Allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn dann verkünd' ich es euch. So sehr und durch das ganze Lied fällt er aus gegen den Spruch des Pittakos. Alle daher werde ich, die nichts Schlechtes vollbringen, aus freier Wahl loben und lieben; der Nothwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht. Auch dies ist wieder in Beziehung hierauf gesagt. Denn so ungebildet war Simonides nicht, daſs er gesagt hätte, er lobe diejenigen die nichts böses aus freier Wahl thun, als gäbe es auch solche, die aus freier Wahl böses thun. Ich wenigstens glaube dieses, daſs kein weiser Mann der Meinung ist, irgend ein Mensch fehle aus freier Wahl oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daſs Alle welche Böses und Schlechtes thun, es unfreiwillig thun. Daher auch Simonides nicht sagt, er wolle dessen der nicht freiwillig Böses thue Lobredner sein, sondern dieses aus freier Wahl bezieht sich auf ihn selbst. Er glaubte nämlich ein guter und edler Mann müsse oft sich selbst zwingen Jemandes Freund und Lobredner zu werden, wie ja Mancher unselige Eltern habe oder ein solches Vaterland oder sonst etwas dergleichen. 346 Schlechte Menschen nun die so etwas beträfe, sähen es fast gern und verbreiteten tadelnd und anklagend die Schlechtigkeit der Eltern oder des Vaterlandes, damit sie selbst von den Menschen nicht ihrer Vernachläſsigung wegen möchten angeklagt, und ihnen dies zur Schande angerechnet werden, daſs sie sie vernachläſsigen.

Weshalb sie sie auch wohl über die Gebühr tadeln und zu den unvermeidlichen Miſshelligkeiten noch selbstgemachte hinzufügen. Gute Menschen aber suchten dergleichen zu verbergen und zwängen sich noch zum Lobe, und wenn sie wegen erlittenen Unrechtes gegen solches Vaterland oder Eltern in Zorn geriethen, ermahnten sie sich selbst und versöhnten sich, indem sie sich noch nöthigten die Ihrigen zu lieben und zu loben. Und oft auch meine ich hat Simonides selbst geglaubt einen Tyrannen oder einen Andern gelobt und gepriesen zu haben nicht aus freier Wahl, sondern gezwungen. Dieses sagt er daher auch dem Pittakos: Ich, o Pittakos, tadle dich nicht etwa deshalb, weil ich tadelsüchtig wäre. Denn mir genügt wer nicht schlecht ist noch gänzlich thatenlos. Wissend was sich gebührt, wird allezeit nuzen dem Staat ein gesunder Mann. Nicht will ich ihn tadeln, denn nicht bin ich ein Gerntadler; unzählig sind ja die Geschlechter der Thoren, daſs wer tadeln will genug haben kann, wenn er jene tadelt. Alles sei schön dem nichts schlechtes ist beigemischt. Dies meint er nicht so als ob er sagte: alles ist weiſs dem nichts schwarzes ist beigemischt, denn das wäre ja lächerlich auf alle Weise, sondern er will sagen, daſs er selbst sich auch an dem mittelmäſsigen genügen läſst, so daſs er es nicht tadle. Und ich suche nicht, sagt er, einen tadellosen Mann unter allen die wir der weitbewohnten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn dann verkünd' ich es euch. Also nicht deshalb allein will ich loben, sondern es genügt mir wenn sich einer in der Mitte hält und nichts schlechtes thut. Daher werde ich Alle loben und lieben, und hier bedient er sich gar der Mundart der Mitylener, als sagte er ausdrüklich zum Pittakos dieses: Alle daher werde ich, die nichts Schlechtes vollbringen, und hier muſs man inne halten bei dem vollbringen, aus freier Wahl loben und lieben, denn es giebt auch die ich wider Willen lobe und liebe. Auch dich, wenn du auch nur mittelmäſsig wahr und verständig gesprochen hättest, o Pittakos, 347 hätte ich nimmer getadelt, nun aber täuschest du dich zu sehr und über die wichtigsten Dinge und glaubst doch etwas Wahres gesagt zu haben, deshalb tadle ich dich. In dieser Meinung, o Prodikos und Protagoras, dünkt mich Simonides dieses Lied gedichtet zu haben. — Darauf sagte Hippias: Sehr gut, Sokrates, dünkt mich hast auch du dieses Lied erklärt; indeſs habe ich auch darüber eine ganz schöne Rede, welche ich euch vortragen will, wenn ihr wollt. — O ja, sprach Alkibiades, hernach nämlich. Jezt aber muſs erst noch, wie Protagoras und Sokrates übereingekommen sind, entweder wenn Protagoras noch etwas fragen will, Sokrates antworten, oder wenn jener dem Sokrates antworten will, dieser fragen. Ich sagte darauf: Für mein Theil überlasse ich dem Protagoras welches ihm lieber ist; will er indeſs, so wollen wir Lieder und Gedichte bei Seite lassen; worüber ich dich aber zuerst fragte, Protagoras, das möchte ich gern mit dir untersuchend zu Ende bringen. Denn mich dünkt ein Gedicht zum Gegenstande des Gesprächs zu machen habe allzu viel Aehnlichkeit mit den Gastmahlen ungebildeter und gemeiner Menschen. Denn auch diese, weil sie sich nicht selbst mit einander unterhalten können beim Becher noch durch ihre eigne Stimme und Rede aus Geistesarmuth, vertheuern sie die Flötenspielerinnen und miethen für vieles Geld die fremde Stimme der Flöte

und unterhalten sich durch deren Stimme. Wo aber gute und edle und unterrichtete Zecher zusammen kommen, da findest du keine Flötenspielerin noch Tänzerin noch Lautenschlägerin, sondern du findest sie sich unter einander genug zur Unterhaltung ohne diese Possen und Tändeleien durch ihre eigene Stimme jeden an seinem Theile bald redend bald hörend in guter Ordnung, und sollten sie auch sehr vielen Wein getrunken haben. So bedürfen auch solche Unterhaltungen, wie die gegenwärtige, wenn Männer darin begriffen sind wie die meisten unter uns sich zu sein rühmen, keiner fremden Stimme, und keiner Dichter, welche man nicht einmal befragen kann über das was sie sagen, so dafs auch die welche ihrer in ihren Reden erwähnen, theils sagen, dies habe der Dichter gemeint, theils wieder etwas anderes, indem sie von einer Sache reden, welche sie nicht auszumitteln vermögen; sondern solcher Unterhaltung entschlagen sie sich und unterhalten sich selbst durch sich selbst, indem sie sich in eignen Reden einander versuchen und versuchen lassen. Solche dünkt mich sollten ich und du lieber 348
nachahmen und die Dichter bei Seite sezend aus uns selbst mit einander reden, um die Wahrheit und uns zu erforschen. Willst du mich also noch weiter fragen, so bin ich bereit mich dir als Antwortender zu stellen; willst du aber, so stelle du dich mir, um den Gegenstand dessen Erörterung wir abgebrochen haben zu Ende zu führen. — Hierauf und was ich weiter hinzufügte, erklärte sich Protagoras nicht, welches von beiden er thun wollte. Daher sagte Alkibiades zum Kallias sich wendend: Wie ist es, Kallias? Dünkt dich auch nun Protagoras recht zu thun, indem er nicht erklären will ob er dem Sokrates das

Wort geben wird oder nicht? Mich dünkt es nicht, sondern entweder seze er die Unterredung fort, oder er sage daſs er sie nicht fortsezen will, damit wir auch wissen, woran wir mit ihm sind, und Sokrates sich dann mit einem andern unterreden könne, oder welcher andere sonst Lust hat mit einem andern. Hierauf, beschämt wie es mir schien, da Alkibiades so sprach und Kallias ihn bat und fast alle Anwesende mit, bequemte sich Protagoras endlich wieder zum Gespräch, und hieſs mich ihn fragen, indem er antworten wollte.

Ich fing also an und sagte: Glaube nur nicht, Protagoras, daſs ich aus irgend einer andern Absicht mich mit dir unterrede, als nur um das worüber ich eben Zweifel habe zu erforschen. Denn ich glaube, daſs Homeros gar Recht hat, wenn er sagt: Wo Zween wandeln zugleich, da bemerket der Ein' und der Andre; denn so sind alle Menschen besser gerüstet zu jeder Handlung und Rede und Untersuchung. Doch der Einzele, ob er bemerket, geht er dennoch sogleich umher, und suchet bis er einen findet, dem er es vorzeige, und mit dem er es sich recht begründe. So wie auch ich eben deshalb so gern mit dir rede, lieber als mit einem andern; weil ich glaube daſs du am besten sowohl alles Andere, worüber ein ordentlicher Mann wohl nachdenken mag, auseinandersezen kannst, als auch besonders das, was die Tugend betrifft. Denn wer auch anders als du, der du nicht nur selbst glaubst gut und edel zu sein, wie Andere die selbst zwar ganz ordentliche Männer sind, aber keinen Andern dazu machen können: sondern du bist sowohl selbst ein trefflicher Mann als auch im Stande Andere zu trefflichen Männern zu machen, und vertrauest so sehr dir selbst, daſs da Andere diese Kunst verbergen, du dich öffentlich dazu bekennst, und dich überall den Hellenen unter 349 dem Namen eines Sophisten zum Lehrer in der Tugend und Vollkommenheit anbietest, als der erste, der dafür Bezahlung zu erhalten begehrt. Wie sollte man also nicht dich herbeirufen zu solcher Dinge Untersuchung und dich befragen und sich mit dir berathen? Gewiſs man kann es nicht umhin. Und so wünsche ich auch jezt, daſs du das, worüber ich dich zuerst befragte, theils mir von Anfang wieder in Erinnerung bringen, theils es weiter mit mir untersuchen wollest. Es war aber, wie ich glaube, die Frage diese, ob Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit und Gerechtigkeit und Frömmigkeit, ob dies nur fünf verschiedene Namen für Eine Sache sind, oder ob jedem dieser Namen auch ein eigener Begriff unterliegt und eine eigne Sache die jede ihr besonderes Vermögen haben, so daſs die eine nicht ist wie die andere. Du nun hattest gesagt es wären nicht nur verschiedene Namen für dieselbe Sache, sondern jeder dieser Namen sei einer eignen Sache untergelegt, und diese alle wären Theile der Tugend, nicht wie die Theile des Goldes einander und dem Ganzen ähnlich sind, dessen Theile sie sind, sondern wie die Theile des Gesichtes dem Ganzen, dessen Theile sie sind, und auch sich untereinander unähnlich, und jeder seine besondere Verrichtung habend. Dünkt dich nun dieses noch eben so wie vorher, so sage es; wo aber anders, so bestimme nur dieses. Denn ich will dich nicht verantwortlich machen, wenn du jezt etwas anderes behauptest, indem es mich gar nicht wundern sollte, wenn du um mich zu versuchen damals jenes gesagt hättest. — So sage ich dir denn, Sokrates, sprach er, dies alles sind freilich Theile der Tugend, und die vier anderen sind einander auch sehr nahe, die Tapferkeit aber ist von ihnen allen gar sehr unterschieden. Hieraus aber kannst du erkennen, daſs ich richtig urtheile. Du wirst nämlich viele Menschen finden, welche sehr ungerecht sind und sehr ruchlos, sehr unbändig und sehr unverständig, tapfer aber ganz ausgezeichnet. — Halt also, sagte ich, denn was du da sagst ist wohl werth daſs wir es betrachten. Sagst du daſs die Tapfern dreist sind oder etwas anders? — Und gehen auch rasch darauf los, wohin die Meisten sich fürchten zu gehen. — So komm denn! sagst du die Tugend sei etwas Schönes? und als in etwas Schönem erbietest du dich in ihr zum Lehrer? — Und zwar das Schönste allerdings, sagte er, wenn ich anders bei Sinne bin. — Ob etwa, sprach ich, einiges an ihr schlecht ist und anderes schön? oder alles schön? — Alles durchaus schön so sehr als immer möglich. — Weiſst du auch wohl, 350 welche dreist ins Wasser springen? — O ja die Schwimmer. — Weil sie es verstehen, oder aus einer andern Ursach? — Weil sie es verstehen. — Und wer ficht im Kriege dreist zu Pferde? die Reiter oder die Unberittenen? — Die Reiter. — Und wer mit kurzen Schilden? die Leichtbewafneten oder Andere? — Jene, sagte er, und überhaupt sind auch in allen ander Dingen, wenn du darauf hinaus willst, di Kundigen dreister als die Unkundigen, un nachdem sie es gelernt haben dreister als si selbst waren ehe sie es gelernt hatten. — Has du auch schon solche gesehen, fragte ich, di aller dieser Dinge unkundig waren, und doc zu jedem dreist? — O ja, sagte er, und seh dreist. — Sind wohl diese Dreisten auch tapfer? — Dann wäre ja, sagte er, die Tapferkeit etwas sehr schlechtes, denn diese sind toll. — Was sagst du denn von den Tapfern? sprach ich, nicht dafs sie die Dreisten sind? — Auch jezt noch, sagte er. — Aber diese, sprach ich, die auf solche Art dreist sind, scheinen nicht tapfer zu sein, sondern toll? Und vorher dort, dafs diese Weisesten auch die Dreistesten sind? Und wenn die Dreistesten, auch die Tapfersten? Und so wäre ja nach dieser Rede die Weisheit die Tapferkeit? — Nicht richtig, sagte er, trägst du vor, o Sokrates, was ich gesagt und dir geantwortet habe. Gefragt von dir, ob die Tapfern dreist wären, habe ich dies bejaht, ob aber die Dreisten auch tapfer sind, das wurde ich gar nicht gefragt. Denn wenn du mich das gefragt hättest, würde ich gesagt haben, nicht Alle. Dafs aber die Tapfern nicht dreist wären, und diese Behauptung von mir mit Unrecht wäre behauptet worden, das hast du nirgends erwiesen. Hiernach zeigst du von den einer Sache kundigen, dafs sie dreister darin sind, als sie selbst vorher waren, und so auch dreister als andere Unkundige, und deshalb meinst du nun sei Weisheit und Tapferkeit dasselbe. Wenn du dich so drehen willst, kannst du auch glauben, Stärke sei Weisheit. Denn wenn du mich mit einer ähnlichen Wendung zuerst gefragt hättest, ob nicht die Starken kraftvoll sind, so würde ich Ja sagen, und dann ob nicht die des Fechtens kundigen kraftvoller sind als die unkundigen, und auch nachdem sie es gelernt kraftvoller als sie selbst waren ehe sie es lernten, so würde ich es ebenfalls bejahen. Nachdem ich nun dieses zugegeben, könntest du dann mit demselben Rechte sagen, dafs nach meinem

Geständniſs Weisheit Stärke wäre. Aber ich habe ja keinesweges weder in diesem Falle zugegeben, daſs alle kraftvollen stark, sondern nur das die Starken kraftvoll sind, nämlich nicht, daſs Kraft und Stärke einerlei ist; denn jene, die Kraft, kann auch aus einer Kenntniſs entstehen, 351 ja auch aus Wahnsinn oder aus Gemüthsbewegung, die Stärke aber hängt ab von der guten Natur und der Wohlgenährtheit des Körpers. Noch auch habe ich in unserm Falle eingeräumt, daſs Dreistigkeit und Tapferkeit einerlei wäre, so daſs zwar folgt die Tapfern sind dreist, keinesweges aber daſs die Dreisten auch alle tapfer sind. Denn die Dreistigkeit kann bei dem Menschen auch aus Kunst entstehen oder aus Tollheit oder aus Gemüthsbewegung, wie die Kraft; die Tapferkeit aber entsteht aus der Gutartigkeit und Wohlgenährtheit der Seele. — Sagst du denn, Protagoras, sprach ich, daſs einige Menschen gut leben und Andere schlecht? — Er sagte ja. — Dünkt dich wohl ein Mensch gut zu leben, wenn er gequält und gepeinigt lebt? — Nein. — Wie aber wenn er nach einem vergnügten Leben seinen Lauf beschlieſst, dünkt er dich dann nicht gut gelebt zu haben? — Dann wohl, sagte er. — Also vergnügt leben ist gut, unangenehm leben aber böse? — Wenn man nämlich, sagte er, am Schönen Vergnügen findend lebt. — Wie doch, Protagoras? Nennst auch du, wie die meisten, einiges Angenehme böse und Peinliches gut? — Das sage ich. — Und wie meinst du es? ist nicht alles, in wiefern es angenehm ist, in sofern auch gut, wenn nur nichts anderes daraus entsteht? und auf der andern Seite wiederum das Peinliche in sofern es peinlich ist eben so auch böse? — Ich weiſs nicht, Sokrates, sagte er, ob ich dies so unbedingt wie du fragst beantworten soll, daſs alles Angenehme gut ist und das Peinliche böse. Vielmehr dünkt es mich nicht nur in der gegenwärtigen Beziehung als Antwort-sicherer, sondern auch für mein ganzes übriges Leben, wenn ich antworte, daſs es einiges Angenehmes giebt was nicht gut, und Peinliche was nicht böse ist, anderes was so ist, und drittens noch anderes was keins von beiden ist, weder gut noch böse. — Angenehm aber, sprach ich, nennst du doch womit Lust verbunden ist, oder was Lust hervorbringt? — Allerdings, sagte er. — Wenn ich nun frage, ob nicht Alles in sofern es angenehm auch gut ist, so meine ich die Lust selbst, ob die nicht gut ist? — Darauf sagte er: Laſs uns zusehn, Sokrates, wie du ja immer sagst, und wenn die Untersuchung zur Sache zu gehören scheint, und sich zeigt, daſs das Gute und Angenehme einerlei ist, so wollen wir es einräumen, wo aber nicht, so wollen wir es dann schon bestreiten. — Also, sprach ich, willst du die Untersuchung führen? oder soll ich sie führen? — Es ist billig, antwortete er, daſs du sie führst, denn du leitest ja das Gespräch. — Vielleicht also, sagte ich, wird es uns auf diese Art offenbar werden. So wie nämlich 352 Jemand der einen Menschen in Absicht auf seine Gesundheit oder sonst eine körperliche Verrichtung untersuchen wollte, und nichts von ihm sähe als das Gesicht und die Hände, gewiſs zu ihm sagen würde, komm her, entblöſse mir auch die Brust und den Rükken, und zeige sie mir, damit ich dich genauer betrachten kann, so ohngefähr vermisse auch ich etwas bei unserer Untersuchung, und möchte, nachdem ich gesehen, wie du über das Angenehme und Gute denkst, dir eben so sagen: Komm her, Protagoras! zeige mir von deiner Seele auch noch dieses, was du von der Erkenntniſs hältst, ob du auch hierüber so denkst wie die meisten Menschen oder anders? Die meisten nämlich denken von der Erkenntniſs so ohngefähr, daſs sie nichts starkes leitendes und beherrschendes ist, und achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern daſs gar oft, wenn auch Erkenntniſs im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, und so achten sie offenbar die Erkenntniſs für einen Elenden der von Jedem nach Gefallen hierher und dorthin gezogen wird. Dünkt nun dich so etwas von ihr, oder vielmehr sie sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? und wenn einer Gutes und Böses erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr können gezwungen werden, so daſs er irgend etwas anderes thun müſste als seine Erkenntniſs ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug dem Menschen durchzuhelfen? — So dünkt es mich, antwortete er, wie du jezt sagst, Sokrates, und zudem wäre es, wenn für irgend einen, gewiſs für mich unziemlich zu behaupten, daſs Weisheit und Erkenntniſs nicht das mächtigste wäre unter allem menschlichen. — Wohl gesprochen, sagte ich, und sehr wahr. Du weiſst aber doch, daſs die meisten Menschen mir und dir nicht glauben, sondern sie sagen, daſs Viele, welche das Bessere sehr gut erkennen, es doch nicht thun wollen, obgleich sie könnten, sondern etwas anderes thun. Und so Viele ich gefragt habe, was doch die Ursach wäre hiervon, haben mir Alle gesagt, von der

Lust überwunden oder der Unlust, oder von
irgend einem unter den Dingen deren ich vorhin
erwähnte bezwungen, handelten diejenigen
so, die es thäten. — Sagen doch wohl,
sprach er, die Leute, o Sokrates, noch viel anderes
unrichtiges. — So komm denn, und versuche
mit mir die Leute zu überreden, und zu
belehren, was für ein Zustand das ist, was sie
nennen von der Lust überwunden werden, und
um deswillen das Bessere nicht thun, obwohl 353
man es kenne. Denn vielleicht, wenn wir ihnen
nur sagen: Ihr habt Unrecht Leute und ihr
irrt euch; möchten sie uns fragen: O Sokrates
und Protagoras, wenn dieser Zustand nicht
darin besteht von der Lust überwunden zu werden,
so sagt uns doch, was er denn ist, und wie
ihr ihn erklärt. — Was sollen wir aber, sagte
Protagoras, die Meinung der Leute in Betrachtung
ziehen, welche sagen was ihnen einfällt?
— Ich glaube nur, sprach ich, daß uns dies
etwas helfen wird, um zu entdekken, wie sich
die Tapferkeit eigentlich zu den übrigen Theilen
der Tugend verhalte. Bleibst du also noch
bei dem eben beschlossenen, daſs ich führen
soll, so folge mir auch dahin, wo ich glaube,
daſs sich uns die Sache am deutlichsten darstellen
wird. Willst du aber nicht, so will ich es
gut sein lassen, wenn dir das lieber ist. — Nein,
sagte er, du hast recht, bringe es nur zu Ende,
wie du es angefangen hast. — Noch einmal also,
sprach ich, wenn sie uns fragten: Wie erklärt
ihr also das was wir nannten zu schwach sein
gegen die Lust? so würde ich zu ihnen sagen:
Hört denn! Protagoras und ich, wir wollen
versuchen es euch zu erklären. Ihr meint doch
darunter nichts anders als was euch in solchen
Dingen begegnet, wie daſs ihr oft von Speise

und Trank und Wollust als dem Angenehmen
bezwungen, wiewohl ihr wiſst, daſs es schlecht
ist, es dennoch thut? — Das werden sie bejahen.
— Nicht wahr, dann werden wir sie wieder
fragen, ich und du: Aber in wiefern sagt
ihr, daſs diese Dinge schlecht sind? etwa eben
deshalb, weil sie diese Lust für den Augenblik
gewähren, und also jedes für sich angenehm
sind? oder weil sie in der folgenden Zeit
Krankheit und Mangel herbeiführen, und viel
anderes der Art bewirken? Oder sollten sie
auch, wenn sie nichts dergleichen in der Folge
bewirken, sondern nur Vergnügen machen,
dennoch etwas böses sein, weil sie etwa auch
den, welcher gefehlt hat, auf welche Art es
auch sei, vergnügt machen? Sollen wir glauben,
Protagoras, daſs sie uns etwas anderes
antworten werden, als diese Dinge wären
nicht wegen der Lust, welche sie für diesen
Augenblik gewähren, böse, sondern allerdings
wegen der hernach entstehenden Krankheiten
und des Uebrigen? — Ich glaube, sagte
Protagoras, daſs die Leute so antworten werden.
— Und was Krankheit bringt, bringt Unlust,
was Armuth bringt, bringt Unlust? Das
würden sie zugeben denke ich? — Protagoras
war auch der Meinung. — Also scheinen euch,
ihr Leute, wie ich und Protagoras behaupten,
diese Dinge aus keiner andern Ursach böse zu
sein, als weil sie selbst in Pein endigen und euch
anderer Lust berauben? Das würden sie doch
zugeben? So schien es uns Beiden. Wenn wir
sie nun auch nach dem entgegengesezten fragten:
354 Ihr Leute, die ihr sagt daſs manches Peinliche
gut ist, meint ihr damit nicht dergleichen
wie die anstrengenden Leibesübungen, die Feldzüge,
die Behandlungen der Aerzte mit Brennen

nen und Schneiden, Arzneinehmen und Fasten, daſs dergleichen gut ist aber peinlich? so würden sie das bejahen? — So schien es ihm auch. — Ob ihr sie nun wohl deshalb gut nennt, weil sie für den Augenblik die heftigsten Qualen und Schmerzen verursachen? oder weil in der Folge Gesundheit daraus entsteht und Wohlbefinden des Körpers und Rettung der Staaten und Herrschaft über Andere und Reichthum? Sie würden das leztere bejahen wie ich glaube. — Er glaubte es ebenfalls. — Sind also diese Dinge aus einer andern Ursache gut, als weil sie in Lust endigen, und in der Unlust Abwendung und Vertreibung? oder habt ihr einen andern Erfolg anzugeben in Beziehung auf welchen ihr sie gut nennt als nur Lust oder Unlust? Ich glaube sie werden keinen andern angeben. — Auch ich glaube es nicht, sagte Protagoras. — Also jaget ihr doch der Lust nach als dem Guten, und die Unlust flieht ihr als das Böse? Das würden sie zugeben? — So dünkte es ihn auch. — Dies also haltet ihr eigentlich für böse, die Unlust, und die Lust für gut; wenn ihr doch behauptet das Lust empfinden selbst sei in dem Fall böse, wenn es gröſsere raubt als es selbst enthält, oder gröſsere Unlust herbeiführt als seine eigene Lust nicht war. Denn wenn ihr in einer andern Hinsicht das Lust empfinden für böse hieltet und in Beziehung auf einen andern Erfolg, so würdet ihr uns den auch wohl sagen können, aber ihr werdet es nicht können. — Ich glaube auch nicht daſs sie es können, sagte Protagoras. — Ist es nun nicht wiederum mit dem Unlust haben selbst die nämliche Sache? Alsdann nennt ihr selbst das Unlust haben gut, wenn es entweder noch gröſsere Unlust als die es selbst in sich hat, entfernt, oder gröſsere Lust als die Unlust war,

herbeiführt? Denn wenn ihr etwas anderes im
Auge hättet, indem ihr das Unlust haben gu
nennt, als was ich sage, so würdet ihr es un
wohl sagen können, aber ihr werdet es nich
können. — Ganz recht, sagte Protagoras. —
Weiter also, sprach ich, wenn ihr mich fragte
ihr Leute: Warum sagst du hierüber so viel un
von allen Seiten? so würde ich antworten: Hab
schon Nachsicht mit mir; denn erstlich ist e
überhaupt nicht leicht zu zeigen, was das eigent
lich sei, was ihr nennt von der Lust überwun
den werden, und dann beruht grade hierauf de
ganze Beweis. Es steht euch aber auch jetzt noc
frei zu widerrufen, falls ihr etwa zu sagen wiſs
das Gute sei noch etwas anders als die Lust, un
das Böse noch etwas anderes als die Unlus
355 Oder ist euch das genug, euer Leben angeneh
hinzubringen ohne Unlust? Wenn euch nun da
genug ist, und ihr nichts anderes zu sagen wiſs
was gut oder böse wäre was sich nicht hier
endigte, so hört nun das weitere. Nämlic
wenn sich dies so verhält, wird das nun ein
lächerliche Rede, wenn ihr sagt, daſs oftma
der Mensch, ob er gleich das Böse erkennt, da
es böse ist, es dennoch thut, ohnerachtet ih
frei stände es nicht zu thun, weil er von der Lu
getrieben wird und betäubt; und ihr dann auc
wieder sagt, daſs der Mensch, wenn er auch da
Gute erkennt, es dennoch nicht thut, einer au
genbliklichen Lust wegen und von dieser übe
wunden. Daſs dies lächerlich ist, wird euc
ganz klar werden, sobald wir uns nur nicht meh
der vielerlei Namen bedienen wollen des Ang
nehmen und Peinlichen und des Guten und B
sen, sondern da sich gezeigt hat, daſs dieses nu
zweierlei ist, es auch nur mit zwei Worten b
zeichnen wollen, und es zuerst überall gut un

böse nennen, und dann wieder überall angenehm und peinlich. Dieses also festgestellt wollen wir sagen, daſs der Mensch das Böse erkennend, daſs es böse ist, es dennoch thut. Wenn uns nun Jemand fragt: Warum denn? so werden wir sagen, weil er überwunden ist. Wovon denn? wird uns jener fragen; wir aber dürfen nicht mehr sagen: Von der Lust, denn die Sache hat nun einen andern Namen bekommen, und statt Lust heiſst sie Gutes. Wir antworten also jenem und sagen: Weil er überwunden ist. Wovon denn? fragt er. Von dem Guten werden wir beim Zeus sagen müssen. Ist nun der welcher uns fragt ein leichtfertiger Mensch, so wird er lachen und sagen, das ist doch wahrhaftig eine lächerliche Sache, was ihr da sagt, daſs ein Mensch das Böse, indem er erkennt daſs es böse ist, und da er es nicht thun muſs, dennoch thut, weil er vom Guten überwunden ist! Von einem Guten, wird er fragen, welches werth oder welches nicht werth war jenes Böse zu überwinden? Offenbar werden wir zur Antwort sagen müssen: Von einem welches dessen nicht werth war; denn sonst hätte ja der nicht gefehlt von dem wir sagen, daſs er zu schwach war gegen die Lust. Und weshalb, wird er vielleicht sprechen, ist denn das Böse des Guten, oder das Gute des Bösen unwerth? etwa wegen etwas anderem als weil das eine gröſser und das andere kleiner ist? oder das eine mehr und das andere weniger ist? wir werden nichts anderes angeben können. Offenbar also, wird er ſagen, ist unter diesem überwunden werden gemeint, daſs Jemand für wenig Gutes zugleich viel Böses mit erhält. So also kommt es auf diese Art heraus. Nun laſst uns für dieselben Dinge wieder jene Namen zurüknehmen, das

Angenehme und Peinliche, und laſst uns sagen: der Mensch thut, vorher sagten wir das Böse, nun aber wollen wir sagen das Peinliche, erkennend daſs es peinlich ist, überwunden aber von dem Angenehmen; offenbar nämlich von einem solchen, welches nicht werth war zu siegen. 356 Und welche andere Schäzung giebt es denn für Lust gegen Unlust als das Uebermaſs oder den Abgang der einen gegen die andere, das heiſst, je nachdem eine gröſser ist oder kleiner als die andere, mehr oder weniger, stärker oder schwächer? Denn wenn Jemand sagen wollte: Aber, Sokrates, ein groſser Unterschied ist doch auch zwischen dem augenbliklichen und dem erst zukünftigen Angenehmen und Peinlichen, so werde ich ihn fragen: Liegt er in etwas anderem als in Lust und Unlust? es giebt ja sonst gar nichts anderes. Sondern wie ein des Abwägens kundiger lege das Angenehme zusammen und das Peinliche zusammen und vergleiche es auf der Wage, das Entfernte sowohl als das Nahe, und sage dann welches das gröſsere ist. Denn wenn du Angenehmes gegen Angenehmes wägst, muſst du immer das mehrere und gröſsere nehmen, wenn Peinliches gegen Peinliches das kleinere und geringere; wenn du aber Angenehmes gegen Peinliches abwägst, so muſst du wenn das Peinliche vom Angenehmen übertroffen wird, es sei nun näheres von entfernterem oder entfernteres von näherem, die Handlung verrichten darin sich dieses Verhältniſs findet; wird aber in einer das Angenehme vom Peinlichen übertroffen, die muſst du nicht verrichten. Verhält es sich etwa anders damit ihr Leute? würde ich sagen; ich weiſs, sie würden nichts anderes zu sagen wissen. — So dünkte es ihn auch. — Wenn sich nun dies so verhält, so beantwortet mir doch folgendes. Erscheint eurem Gesicht dieselbe Gröſse von nahem gröſser, von weiten, aber kleiner, oder nicht? — Das werden sie bejahen. — Und die Dikke und die Menge eben so? Und dieselben Töne klingen euch von nahem stärker, von weitem aber schwächer? — Sie werden ja sagen. — Wenn nun unser Wohlbefinden darauf beruhte, daſs wir groſse Linien zögen und zu erlangen suchten, kleine aber vermieden und nicht zögen: was würde sich dann zeigen als das Heil unseres Lebens? die Kunst zu messen oder die Gewalt des Scheines? Oder würde nicht die lezte uns gewiſs irre führen und machen, daſs wir oft das unterste wieder zu oberst kehren müſsten in derselben Sache, und wieder andere Entschlieſsungen fassen in unserer Hervorbringung und Auswahl des Groſsen und Kleinen? die Meſskunst hingegen diesen trügerischen Schein unwirksam machen, und durch deutliche Bezeichnung des Wahren der Seele Ruhe verschaffen, welche denn bei der Wahrheit bliebe, und auf diese Art unserm Leben Heil bringen? Würden die Leute bekennen, daſs in diesem Falle die Meſskunst uns Heil bringen müſste, oder würden sie eine andere nennen? — Die Meſskunst, gestand er. — Wie aber wenn das Heil unseres Lebens auf der Wahl grader und ungrader Zahlen beruhte, von beiden wenn es recht wäre das gröſsere zu wählen, und wenn das kleinere im Vergleich jeder Art mit sich selbst sowohl als mit der andern, sie möchten nun nahe sein oder fern, was würde dann das Heil unseres Lebens sein? Nicht auch eine Erkenntniſs? Und wäre nicht die Kunst, 357 da sie ja auf Uebermaaſs und Abgang geht, eine messende? und da auf Grades oder Ungrades, kann sie wohl eine andere sein als die Rechenkunst? Würden uns das die Leute eingestehen oder nicht? — Auch Protagoras glaubte, sie würden es eingestehen. — Gut, ihr Leute. „Da sich nun aber gezeigt hat, daſs das Heil unseres Lebens auf der richtigen Auswahl des Angenehmen und Peinlichen beruht, des mehreren oder wenigeren, gröſseren oder kleineren sowohl nahen als fernen: zeigt sich zuerst nicht auch dieses als ein Messen, da sie auf Uebermaaſs, Abgang und Gleichheit untereinander geht, die Untersuchung? — Nothwendig. — Und wenn sie ein Messen ist, so ist sie nothwendig eine Kunst und Erkenntniſs? — Dem werden sie beistimmen. — Was für eine Kunst und Erkenntniſs dieses nun sein wird, wollen wir hernach sehn, für jezt ist schon dieses, daſs es eine Erkenntniſs ist, hinreichend zu dem Beweise, den ich und Protagoras zu führen haben über das wonach ihr uns gefragt habt. Ihr fragtet uns nämlich, wenn ihr euch dessen erinnert damals als wir Beide mit einander einverstanden waren, es gebe nichts stärkeres als die Erkenntniſs, und wo sie nur wäre herrschte sie auch überall über die Lust und alles andere, ihr aber behaupten wolltet die Lust herrsche oftmals auch über den mit Erkenntniſs begabten Menschen, wir aber euch dies nicht zugeben wollten, damals fragtet ihr uns; O Protagoras und Sokrates, wenn dieser Zustand das nicht ist, daſs man von der Lust überwunden wird, so sagt uns doch, was er denn ist, und wie ihr ihn erklärt? Wenn wir euch nun damals gleich gesagt hätten, er wäre eben Unverstand, so würdet ihr uns ausgelacht haben; jezt aber wenn ihr uns auslachen wollt, müſst ihr euch selbst mit auslachen, denn ihr habt selbst eingestanden, wer bei der Wahl des Angenehmen und Peinlichen, das heiſst des

Guten und Bösen fehle, der fehle aus Mangel an Erkenntniſs, und nicht nur an Erkenntniſs, sondern ihr habt noch weiter zugegeben an einer messenden. Daſs nun eine ohne Erkenntniſs verfehlte Handlung aus Unverstand so verrichtet wird, wiſst ihr wohl selbst, so daſs also dieses zu schwach sein gegen die Lust der gröſste Unverstand ist; für welchen eben dieser Protagoras ein Arzt zu sein behauptet, so auch Prodikos und Hippias. Weil ihr aber meint, es sei etwas anderes als Unverstand, so geht ihr weder selbst zu diesen Lehrern hierin, den Sophisten, noch schikt ihr eure Söhne zu ihnen, als ob es nicht lehrbar wäre. Daſs ihr aber euer Geld so heget, und es diesen nicht gebt, daran handelt ihr schlecht als Hausväter und als Staatsbürger. Dieses würden wir den Leuten geantwortet haben.

Nun aber frage ich nächst dem Protagoras auch euch beide, Hippias und Prodikos, denn 358 gemeinschaftlich soll eure Rede sein, ob ihr glaubt, daſs ich wahr rede oder unwahr? — Alle hielten das Gesagte für über die Maaſsen richtig. — Ihr geht also zu, sprach ich, daſs das Angehme gut ist und das Peinliche böse. Aber des Prodikos, Unterscheidung der Worte verbitte ich mir. Du magst nun das was ich meine angenehm nennen oder erfreulich oder vergnügend oder wie und woher du sonst dieses zu benennen vorziehst, bester Prodikos, beantworte mir nur dieses in Beziehung auf das was ich will. — Lachend gab es nun Prodikos zu und die andern auch. — Wie aber, ihr Männer, sprach ich, ist es hiemit, die hierauf sich beziehenden Handlungen auf das schmerzlos und angenehm leben, sind die nicht alle auch schön? und ist nicht jede schöne That gut und nützlich? — Das schien ihnen eben so. — Wenn nun, sprach ich, das Angenehme gut ist, so wird ja niemand, er wisse nun oder glaube nur, daſs es etwas besseres als er thut, und auch ihm mögliches giebt, noch jenes thun, da das Bessere in seiner Macht steht; und dieses zu schwach sein gegen sich selbst, ist also nichts anders als Unverstand, und das sich selbst beherrschen nichts anderes als Weisheit. — Dem gaben Alle Beifall. — Wie nun? nennt ihr das Unverstand falsche Meinungen zu haben und sich zu täuschen über wichtige Dinge? — Auch dem stimmten Alle bei. — Ist es nicht auch so, daſs Niemand aus freier Wahl dem Bösen nachgeht, oder dem was er für böse hält? und daſs das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachgehn zu wollen was er für böse hält anstatt des Guten; wenn er aber gezwungen wird von zwei Uebeln eins zu wählen, niemand das gröſsere nehmen wird, wenn er das kleinere nehmen darf? — Dieses alles schien uns Allen eben so. — Wie nun? sprach ich, nennt ihr etwas Angst und Furcht? und zwar, welches ich zu dir sage, Prodikos, meine ich, ob die Erwartung eines Uebels, ihr mögt das nun Angst nennen oder Furcht. — Protagoras und Hippias sagten, das wäre Angst und Furcht; Prodikos hingegen es wäre Angst, Furcht aber nicht. — Es ist daran nichts gelegen, Prodikos, sprach ich; sondern nur daran, ob das vorhergesagte seine Richtigkeit hat, ob nämlich irgend ein Mensch dem wird nachgehn wollen, wovor er sich ängstigt, wenn er auch nach etwas Anderem kann, oder ob dies dem eingestandenen zu Folge unmöglich ist. Denn wovor sich Jemand ängstiget, das hält er für böse, und was er für böse hält, dem will Niemand weder nachgehn noch es auch mit seinem guten Willen hinnehmen. — Auch das bejaheten Alle. — Nachdem nun dieses vorausgesezt ist, sagte ich, o Prodikos und Hippias, so mag sich doch hier unser Protagoras vertheidigen 359 über das was er zuerst behauptet hat, wie es wohl richtig sein kann. Nicht was er ganz zuerst sagte, denn damals behauptete er, von fünf Theilen der Tugend, die es gäbe, wäre keiner wie der andere, sondern jeder hätte seine eigene Verrichtung; dies meine ich nicht, sondern was er hernach behauptet hat. Denn hernach sagte er wieder, die viere wären einander zwar sehr nahe, der eine aber, nämlich die Tapferkeit, unterschiede sich gar sehr von den übrigen. Erkennen, sprach er, könnte ich dies hieraus. Du wirst nämlich Menschen finden, Sokrates, die sehr ruchlos sind und sehr ungerecht, und sehr unbändig und unverständig, tapfer aber ganz ausgezeichnet, woraus du denn schlieſsen kannst, daſs die Tapferkeit von den übrigen Theilen der Tugend sehr weit unterschieden ist. Und ich verwunderte mich gleich damals nicht wenig über diese Antwort, noch mehr aber hernach, seitdem ich dieses mit euch abgehandelt habe. Ich fragte ihn, ob er sagte, die Tapfern wären dreist, und er sagte: Und gehen auch rasch darauf los. Erinnerst du dich, sprach ich, Protagoras, daſs du dies geantwortet hast? Er gestand es ein. So komm denn, sprach ich, und sage uns, worauf meinst du denn, daſs die Tapfern so rasch los gehn? etwa auf das nämliche worauf auch die Feigen? — Nein, sagte er. — Also auf etwas anderes? — Ja, sagte er. — Gehen etwa die Feigen auf das Unbedenkliche los, die Tapferen aber auf das Furchtbare? — So sagen die Leute, Sokrates, antwortete er. — Schon recht, sprach ich, aber darnach frage ich nicht, sondern du, worauf du sagst, das die Tapfern rasch los gehn, ob sie auf das Furchtbare los gehn, indem sie es selbst für furchtbar halten, oder auf das nicht furchtbare? — Aber dies, sagte er, ist [illegible] dem was du gesprochen so eben als unmöglich erwiesen worden. — Auch darin hast du ganz recht, sagte ich; so daſs, wenn dieses richtig erwiesen ist, Niemand dem nachgeht was er für furchtbar hält, da ja das sich selbst nicht beherrschen können als ein Unverstand erfunden wurde. — Das gab er zu. — Aber auf das, wozu man guten Muth hat gehe wieder ein Jeder los, die Feigen wie die Tapferen, und auf diese Art gingen also beide auf dasselbe los, die Feigen und die Tapferen. — Aber es sind doch, sagte er, ganz entgegengesezte Dinge, Sokrates, worauf die Feigen und worauf die Tapferen los gehen. So zum Beispiel in den Krieg wollen die Einen sehr leicht gehn, die Anderen wollen nicht. — Wie denn, sagte ich, soll es schön sein hinzugehen oder schlecht? — Schön, sagte er. — Wenn also schön, sprach ich, dann auch gut, haben wir schon vorher eingestanden; denn wir gestanden, daſs alle schönen Handlungen auch gut wären. — Das ist richtig, und immer habe auch ich so gedacht. — Sehr wohl, sprach ich. Aber welche von beiden wollen nicht zu Felde gehen, wenn es schön und gut ist? — Die Feigherzigen. — Und, sprach ich, wenn es schön und gut ist, wird es auch angenehm sein? — Das ist wenigstens eingeräumt worden, sagte er. — Wissentlich also wollen die Feigherzigen doch nicht hingehen nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? — Aber auch hiedurch, wenn wir es eingeständen, sagte er, zerstörten wir unsere vorigen Eingeständnisse. — Und wie der Tapfere, fragte ich, geht der nicht nach dem Schöneren, Besseren und Angenehmeren? — Nothwendig, sagte er, muſs man dies annehmen. — Also überhaupt, wenn die Tafern sich fürchten, ist es keine schlechte Furcht, und wenn sie dreist sind, ist das keine schlechte Dreistigkeit? — Ganz recht, sagte er. — Und wenn nicht schlecht, ist dann beides nicht schön? — Das gab er zu. — Und wenn schön auch gut? — Ja. — Werden also nicht im Gegentheil die Feigherzigen und Verwegenen und Tollkühnen sich mit einer schlechten Furcht fürchten, und mit einer schlechten Dreistigkeit dreist sein? — Das gab er zu. — Und können sie wohl zu dem schlechten und bösen aus einer andern Ursach dreist sein als aus Unkenntniſs und Unverstand? — So muſs es sich verhalten, sagte er. — Und wie? dasjenige, wodurch die Feigherzigen feig sind, nennst du das Feigheit oder Tapferkeit? — Feigheit, versteht sich, sagte er. — Und haben wir nicht gesehen, daſs sie eben durch die Unkenntniſs dessen, was furchtbar ist, feigherzig sind? — Allerdings, sprach er. — Also durch diese Unkenntniſs sind sie feige? — Er gab es zu. — Und wodurch sie feige sind, das ist, wie du eingeräumt hast, die Feigheit? — Er sagte ja. — Also wäre ja wohl die Unkenntniſs dessen was furchtbar ist, und was nicht, die Feigheit? — Er winkte zu. — Aber der Feigheit, sagte ich, ist doch die Tapferkeit entgegengesezt? — Er bejahete es. — Ist nun nicht die Weisheit in dem was furchtbar ist und was nicht der Unkenntniſs darin entgegengesezt? — Auch hier winkte er noch zu. — Und die Unkenntniſs davon war die Feigheit? —

Hier winkte er kaum noch zu. — So ist demnach die Weisheit in dem was furchtbar ist und nicht die Tapferkeit, weil sie der Unkenntniſs davon entgegengesezt ist. — Darauf wollte er mir nun nicht einmal mehr zuwinken, und schwieg ganz still. — So Protagoras? sprach ich, Du bejahst weder noch verneinest was ich dich frage? — Bringe es nur allein zu Ende, sagte er. — Nur Eins, sprach ich, will ich dich noch fragen, ob dich auch jezt noch, wie vorher, einige Menschen sehr unverständig dünken, zugleich aber ausgezeichnet tapfer? — Du scheinst, sagte er, etwas besonderes darein zu sezen, Sokrates, daſs ich dir antworten soll. So will ich dir denn gefällig sein, und sagen, daſs nach dem, was wir mit einander festgestellt haben dieses unmöglich zu sein scheint. — Keinesweges, sprach ich, frage ich dich aus irgend einer andern Absicht, als um zu ergründen, wie es sich wohl eigentlich verhält mit der Tugend, und was sie wohl selbst ist die Tugend. Denn soviel weiſs ich, wäre dies nur erst ausgemacht, so würde auch jenes bald entschieden sein, worüber, ich und du, Jeder eine lange Rede gehalten haben, ich behauptend die Tugend sei nicht lehrbar, du, sie sei lehrbar. Und der jezige Ausgang unseres Gesprächs scheint mir ordentlich wie ein Mensch uns anzuklagen und auszulachen, und wenn er reden könnte sagen zu wollen: Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras! du, der du im Vorigen behauptest, die Tugend sei nicht lehrbar, dringst jezt auf das was dir zuwider ist, indem du zu zeigen suchst, daſs alles Erkenntniſs ist, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Tapferkeit, auf welche Weise denn die Tugend am sichersten als lehrbar erscheinen würde. Denn wenn die

Tugend etwas anderes wäre als die Erkenntniſs, wie Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar. Jezt aber, wenn sie sich als Erkenntniſs offenbaren wird, worauf du dringst, Sokrates, wäre es ganz wunderbar, wenn sie nicht sollte lehrbar sein. Protagoras wiederum, der damals annahm sie sei lehrbar, scheint jezt das Gegentheil zu betreiben, daſs sie eher fast alles andere sein soll nur nicht Erkenntniſs, und so wäre sie doch am wenigsten lehrbar. Ich nun, Protagoras, indem ich zusehe, wie schreklich uns dieses alles durcheinander geschüttelt wird, das unterste zu oberst, bin voll Eifers die Sache zur Klarheit zu bringen, und ich wünschte, nachdem wir dies durchgegangen, daſs wir weiter zurükgehen möchten auf die Tugend selbst, was sie wohl ist, und dann erst diese Untersuchung aufs neue anfangen ob sie lehrbar ist oder nicht, damit nicht etwa jener Epimetheus, der Hintennachdenker, uns auch in unsern Untersuchungen hinterlistig betrüge, wie er uns schon in der Vertheilung schlecht behandelt hat, wie du sagst. Auch in jener Geschichte hat mir Prometheus, der Vorausdenker besser gefallen, und eben weil ich es mit ihm halte, und auf mein ganzes Leben im Voraus Bedacht nehmen möchte, beschäftige ich mich mit diesen Dingen, und wenn du nur wolltest, möchte ich sie, wie ich auch gleich Anfangs sagte, am liebsten mit dir gemeinschaftlich untersuchen. — Darauf sagte Protagoras: Ich meines Theils, Sokrates, lobe gar sehr deinen Eifer sowohl als deine Art das Gespräch durchzuführen; denn auch im übrigen denke ich kein übler Mensch zu sein, neidisch aber zumal am wen[illegible]unter allen Menschen. Wie ich denn [illegible]on dir schon zu Mehreren gesagt, daſs unter allen mit denen ich zusammentreffe, ich dich ganz vorzüglich schäze, besonders von Leuten deines Alters, und ich füge hinzu es wird mich gar nicht wundern, wenn du einst unter die gehörst, welche berühmt sind wegen ihrer Weisheit. Was nun diese Sache betrifft, so wollen wir, wenn du willst, ein andermal weiter darüber sprechen; jezt ist es Zeit auch zu etwas Anderem zu schreiten. — Gut, sagte ich, so 362 wollen wir es halten, wenn es dir gefällt. Denn auch für mich ist es schon lange Zeit dorthin zu gehn, wovon ich schon sagte, und nur um Kallias dem Schönen gefällig zu sein habe ich bis jezt hier verweilt. Diese Reden wurden gewechselt, und so gingen wir.

LACHES.

EINLEITUNG.

Dieses Gespräch sei unter den kleineren, welche unmittelbar vom Protagoras abhängen, das erste, weil es demselben so nahe ist, daſs es nur als ein Anhang oder eine Erweiterung seines lezten Theiles kann angesehen werden. Von der Tapferkeit nämlich, deren richtigen Begriff aufzufinden die nächste Aufgabe des Laches ist, war auch im Protagoras die Rede gewesen in Beziehung auf die Streitfrage von der Einheit aller Tugenden oder ihrer Verschiedenheit. Protagoras, in Behauptung der lezteren schon durch mehrere Beispiele in die Enge getrieben, hatte sich dennoch, durch einen freilich günstigen Schein bewogen, die Tapferkeit vorbehalten, als eine Ausnahme von jener Gleichheit, als ihrer Natur nach sich von allen unterscheidend, und auch in der Erfahrung sehr oft von den andern getrennt anzutreffen. Wogegen Sokrates gezeigt hatte, daſs wenn darauf gesehen wird wie die Tapferkeit sich in der Erscheinung darstellt als Muth und Kühnheit, diese doch den Namen jener Tugend nur erhielten sofern Sachkenntniſs und Beurtheilung damit verbunden wären, so daſs diese eigentlich das Unterscheidende der Tapferkeit von der Verwegenheit und Tollkühnheit ausmachten, und also auch jene Tugend auf berechnende Klugheit hinauslaufe. Gegen diesen Erweis hatte sich Protagoras auf eine, wie schon dort bemerkt worden, eigentlich nichtige und ungehörige Art verwahrt, welche sich Sokrates offenbar nur deshalb gefallen lassen, weil die weitere Erörterung auf diesem Wege ihn von dem Ziele, welches er eben vor Augen hatte, allzuweit würde abgeführt haben. Dafür eröfnete er dort die Untersuchung von einer andern Seite, indem er erwies, daſs unter der Voraussezung das Angenehme sei überall das Gute, man auch dem Unangenehmen nur als Mittel zum Angenehmen entgegen gehen dürfe, und also auch die Tapferkeit nichts anderes sein könne als das richtige Abmessen des entfernten Angenehmen gegen das nahe Unangenehme, also Meſskunst, also Verstand und Klugheit. Dieses auf die Hauptfrage des Protagoras über die Lehrbarkeit der Tugend angewendet war der Schluſs des Gespräches; die Frage aber von der Tapferkeit war offenbar hiemit nicht erschöpft, sondern vielmehr so disharmonisch unaufgelöst liegen geblieben, daſs Platon es schwerlich dabei konnte bewenden lassen. Denn die erste Betrachtung hatte er unbeendigt aufgegeben, und von der zweiten war die Voraussezung gar nicht die seinige, in welcher Hinsicht noch überdies auch damalige Leser sich leichtlich so täuschen konnten, wie es späteren begegnet ist. Daher nun dieses kleinere erläuternde Gespräch, in welchem auch was von der Tapferheit gehandelt wird, sich unmittelbar an jene Untersuchungen anschlieſst, um sie genauer und mehr aus Platons eignem Gesichtspunkt zu fassen. Daher zuerst daſs Kühnheit in der Erscheinung den Begriff der Tapferkeit nicht erschöpft, indem das Gebiet desselben über das eigentlich sogenannte furchtbare weit hinausgeht, und nicht minder auch der Widerstand gegen jede Art der Unlust, ja auch gegen die Lust zur Tapferkeit gehört, daſs also Beharrlichkeit eher as Unterscheidende derselben ausdrüken würde. uf diese Weise berichtiget wird nun die erste Intersuchung des Protagoras wiederholt und zu nde geführt, daſs nämlich theils nicht jede Bearrlichkeit Tapferkeit sei, auf der andern Seite oer auch nicht etwa nur die für einen gewissen wek oder Ausgang verständig berechnete, inem das sittliche Urtheil daſs etwas tapfer sei, eder mit dem Grade der Beharrlichkeit, da es ch eine zu groſse tadelnswürdige gebe, noch ch mit dem Grade der Klugheit in der Berechng Maaſs halte. Daher überhaupt die Tapferit nicht als eine sinnliche Stärke zu denken , weil sonst auch den Thieren müſste Tapfert zugeschrieben werden, welches Nikias, uneitig die Meinung des Platon verkündigend, gnet. Die zweite Frage aber aus dem Protaras wird nicht eher wieder aufgenommen, bis, jede Täuschung unmöglich zu machen, jene aussezung daſs das Angenehme dem Guten chgeltend sei, aufgehoben und ein Unteried zwischen beiden gesezt ist. Hiezu war nt leicht ein Vergleichungspunkt besser und icher als die Wahrsagekunst. Denn offenwenn alles Sittliche nur Meſskunst des Anehmen ist: so kann das Wissen, welches die end ausmachen soll, nichts anderes sein als Vorhersehen des Ausganges und seines wirkn Lustwerthes. Hievon nun wird die Ertniſs des Guten hier gänzlich unterschieden, dann erst dargethan, daſs sofern auch die rkeit eine solche Erkenntniſs sein soll, sie von den andern Tugenden unterschiedene besondere Tugend sein kann, weil der einzige Eintheilungsgrund, nach dem dieses, wenn man auf den gewöhnlichen Gehalt des Begriffs sieht, geschehen könnte, nämlich der von der Zeit hergenommene, bei sittlichen Dingen nicht in Betracht kommt. Auch hier wird daher das 5) Ergebniſs bestätiget, daſs die Tugend ein Untheilbares ist, und dieselbige Kraft welche die eine hervorbringt, auch alle anderen erzeugen muſs. Indem also über den Begriff der Tapferkeit die Untersuchung fortgesezt wird, werden zugleich die höheren ethischen Ideen welche im Protagoras angelegt waren, nicht nur durch deutlichere Widerlegung des entgegengesezten bestätiget, sondern auch wirklich weiter ausgezeichnet, wenn gleich, wie es in dieser Klasse der Platonischen Gespräche gewöhnlich und den Grundsäzen derselben angemessen ist, nur gleichsam unvermerkt und mit unzusammenhängenden Strichen, damit derjenige allein sie finde, der schon auf den Weg gebracht war sie allenfalls selbst zu erfinden. Denn was in seiner Unschuld Laches über das Wesen der sittlichen Weisheit sagt als Harmonie der Seele und Uebereinstimmung des Wissens und Lebens, dies ist der rechte Schlüssel zu der Platonischen Theorie der Tugend, und wie er es meinen könne, daſs sie eine Erkenntniſs sei oder ein Wissen. Welches beiläufig bemerkt nicht der einzige merkwürdige Fall ist, der die gewöhnliche Behauptung sehr beschränkt, daſs Platon seine Meinung immer durch den Sokrates kund thue, oder sonst durch die als die weiseste sich auszeichnende und den Dialog leitende Person, so nämlich, daſs weder Alles was diese sagt, Platons Meinung ist, da sie auch vieles in die Seele von Andern reden kann um ihre verborgenen Widersprüche aufzudeken, noch auch nur was sie selbst sagt, sondern auch Manches was sie Andern ohne Widerlegung hingehn läſst, und was der aufmerksame Leser leicht durch den eignen Ton, in welchem es gesagt wird, unterscheidet.

Soviel von dem Hauptinhalte des Gespräches, der freilich dort der äuſseren Einkleidung wegen etwas anders geordnet ist, jedoch nicht so abweichend, daſs irgend jemand die hier angedeuteten Beziehungen auf den Protagoras verkennen wird. Auch zur Erläuterung und Verherrlichung der dialogischen Methode, man erinnere sich wie sehr diese im Protagoras eine Hauptsache war, kommt hier noch Manches vor, unter andern eine sehr deutliche, als Rechtfertigung vielleicht gegen Miſsverständnisse des Lysis und Protagoras vorgebrachte Erklärung darüber, daſs niemals die Absicht die sein könne nur dem Andern seine Unwissenheit zu zeigen, ndem man doch selbst nichts wisse; denn dies st unstreitig die Bedeutung der Stelle, worin Nikias eben dieses als etwas Verächtliches an lem Laches tadelt. So wie auch die Aeuſse- ung, daſs es gleichgelten müsse, ob der Beleh- ende jünger sei oder unberühmter, gewiſs eine ertheidigung des Platon selbst ist, wegen seiner ehandlung des Lysias sowohl als des Protago- as. Auf solche Einzelheiten den Leser des Pla- on aufmerksam zu machen kann nicht über- üſsig sein, theils weil sie den Zusammenhang eser Gespräche noch mehr ins Licht sezen, eils damit er zeitig lerne die Absichtlichkeit s Schriftstellers gehörig zu würdigen.

Dieses durchgängige Anschlieſsen an den otagoras nun sichert dem Laches unstreitig nen Plaz in der Reihe der Patonischen Ge- äche, ohnerachtet Aristoteles, wo er in seinen ethischen Werken von der Tapferkeit redet, deſselben nirgends deutlich erwähnt. Welches auch nicht zu verwundern ist, und keinen Verdacht erregen kann; denn da er im Allgemeinen die Platonische Ansicht des Guten sowohl als der Tugend bestreitet, so wäre es überflüſsig gewesen, bei Platons Behandlung der einzelnen populären Begriffe und seinen Einwendungen dagegen besonders zu verweilen. Ueberdies aber ist alles Aeuſsere hier so ganz platonisch, ja zum Theil ebenfalls aus dem Zusammenhange mit dem Protagoras zu erklären, daſs wohl Keinem von keiner Seite irgend ein Zweifel übrig bleiben kann. Der Reichthum des Beiwerkes, der Wechsel der Redenden, die Anwesenheit stummer Personen ist ganz wie Fortsezung des Protagoras. Und was die Wahl der Personen betrifft, so stimmen Lysimachos der Sohn des Aristeides und Melesias, der Sohn jenes Thukydides der lange Zeit mit vielem Verstande dem Perikles das Gegengewicht hielt, sehr genau zu der im Protagoras zuerst aufgestellten Bemerkung, daſs die gröſsten Staatsmänner dennoch des Bildens zu ihrer Kunst unfähig gewesen. Offenbar sind sie auch zugleich da zur Vertheidigung der Jugend durch eine fast komisch gehaltene Darstellung des zwar gutmeinenden aber unfähigen und geistlosen Alters, und um zu zeigen wie ganz nichtig solche Vorwürfe sind, da das ganz hohe Alter, am meisten wenn es auf nichts anderes stolz zu sein hat, auch Männer von den reiſsten Jahren, wie Lysimachos es hier dem Sokrates macht, herablassend als Jünglinge zu behandeln pflegt. Bei der Wahl der übrigen Personen ſcheint eine allgemeine Absicht gewesen zu sein, den Vorwurf abzuwälzen, als ob sich der Platonische Sokrates nur gegen Knaben und Sophisten zu brüsten verstehe. Darum sind die Knaben zwar hier, aber stumm, und die eigentlichen Unterredner Edle von den ersten ihres Gleichen, mit denen Sokrates von demjenigen redet, was sie billig verstehen sollten, von der Tapferkeit, nämlich mit Heerführern. Von welchen Laches vor anderen mag gewählt worden sein zur Verherrlichung des Sokrates als dessen Kriegsgefährte und Augenzeuge seiner Tapferkeit. Dem Nikias aber, von welchem Plutarchos sagt, er sei von Natur der Verwegenheit und den übermüthigen Hofnungen abgeneigt gewesen, und habe nur durch glükliche Erfolge im Kriege die angebohrene Furchtsamkeit bedekt, diesem ziemte es besonders die ungewöhnliche Meinung von der Tapferkeit zu ertheidigen, welche sie mehr zu einer Sache er Einsicht und des Verstandes macht. Nur ie zu ausführliche Behandlung der ersten Frage ber das Waffenkunststük, und die ganz artige ber doch wenig hergehörige Erzählung von m Sichelspeere des völlig unbekannten Stesi-eos ist nicht recht zu verstehen; und es möchte ich schwerlich eine andere Auskunft darüber eben lassen, als daſs sie ein üppiges Uebermaaſs t von jenem Scherz, welcher wie im Phädros sagt wird, jeder Schrift nothwendig muſs bei-mischt sein.

LACHES.

Lysimachos. Melesias. Nikias. Laches. Die Söhne des Lysimachos und Melesias. Sokrates.

178 **Lysim.** Gesehen habt ihr nun, o Nikias
und Laches, den Mann in voller Bewaffnung
fechten; weshalb aber wir, ich und Melesias,
euch ersucht haben mit uns ihm zuzusehen, dies
sagten wir euch gleich damals nicht, wollen es
euch aber jezt sagen. Denn mit euch glauben
wir freimüthig reden zu dürfen. Manche freilich
verlachen nur dergleichen; und wenn Jemand
sie zu Rathe zieht, so sagen sie nicht was
sie denken, sondern den Fragenden errathend
reden sie etwas anderes gegen ihre Meinung.
Euch aber glauben wir nicht nur tüchtig zu der
Sache Beurtheilung, sondern auch, daſs nachdem
ihr sie beurtheilt, ihr aufrichtig sagen
werdet, was ihr denkt, und so haben wir euch
mit zu unserer Berathung genommen, über das
was wir euch eröfnen wollen. Worüber ich
aber schon so lange so vieles vorrede, das ist
179 folgendes. Diese hier sind unsere Söhne, der
da ist dessen, nach seinem Groſsvater Thukydi-

des genannt; der meinige aber hier führt ebenfalls den groſsväterlichen Namen meines Vaters, denn der heiſst Aristeides. Für diese nun haben wir beschlossen so gut als möglich zu sorgen, und nicht, wie die Meisten es machen, nun sie halb erwachsen sind, sie gehn und thun zu lassen was sie wollen, sondern vielmehr nun erst recht anzufangen die möglichste Sorgfalt auf sie zu wenden. Da wir nun wissen, daſs auch ihr Söhne habt: so glauben wir, wenn irgend Jemand, werdet gewiſs ihr darauf gesonnen haben, auf welche Art behandelt sie am besten gedeihen werden. Solltet ihr aber etwa nicht sehr auf diese Sache gedacht haben: so wollen wir euch ermahnen, sie nicht zu vernachläſsigen, und euch auffordern gemeinschaftlich mit uns Sorge zu tragen für die Söhne. Weshalb wir nun dieses beschlossen, o Laches und Nikias, müſst ihr hören, wenn es auch etwas ausführlicher sein sollte. Wir nämlich speisen zusammen, ich und Melesias, und unsere Knaben mit uns. Wie ich nun gleich Anfangs gesagt, wir wollen freimüthig zu euch reden. Jeder von uns nämlich hat von seinem Vater zwar viele schöne Thaten zu erzählen, theils welche sie im Kriege gethan haben, theils welche im Frieden, sowohl der Bundesgenossen Angelegenheiten verwaltend als auch der Stadt; eigne Thaten aber von sich selbst hat keiner von uns den Jünglingen zu erzählen. Deswegen also schämen wir uns vor diesen, und klagen auch unere Väter an, daſs sie uns nachdem wir herangewachsen nach Gutdünken leben lieſsen, selbst ber nur fremde Angelegenheiten verwalteten. Diesen Jünglingen aber halten wir das Beispiel or, und sagen ihnen, daſs wenn sie sich verachläſsigen und uns nicht gehorchen, sie auch werden unberühmt bleiben, würden sie aber Fleiſs anwenden, so könnten sie vielleicht der Namen sich werth machen, welche sie führen. Sie nun versprachen zu gehorchen, und wir denken darauf, was diese wohl lernen und üben müssen, um recht tüchtige Männer zu werden. Da hat uns also einer auch auf diese Kunst gewiesen, daſs es wohl einem Jünglinge anständig wäre fechten zu lernen in voller Bewafnung, und hat uns dazu diesen gerühmt, welchen ihr eben gesehen habt, sich in seiner Kunst zeigen und uns geheiſsen, ihm zuzuschauen. Wir aber glaubten, wir müſsten nicht nur selbst kommen ihn zu sehen, sondern auch euch mitnehmen als Mitzuschauer zunächst, dann aber auch als Mitberather und Theilnehmer, wenn ihr wollt, an der Sorge für die Söhne. Dieses ist, was wir euch anvertrauen wollten. Jetzt also ist eure Sache Rath zu ertheilen, sowohl wegen dieser Kunst, ihr mögt nun meinen daſs 180 sie erlernt werden müsse oder nicht, als auch übrigens wenn ihr uns für einen jungen Mann eine Kunst anzurühmen habt oder eine Wissenschaft, so auch wegen eurer Gemeinschaft mit uns, zu sagen was ihr thun wollt.

Nik. Ich meines Theils, o Lysimachos und Melesias, lobe nicht nur eure Gesinnung, sondern bin auch bereit mit euch Gemeinschaft zu machen; ich glaube aber dasselbe auch von Laches.

Laches. Und ganz richtig glaubst du, o Nikias. Denn was Lysimachos eben sagte von seinem und des Melesias Vater, das scheint mir sehr richtig bemerkt zu sein, nicht nur über jene, sondern auch über uns, und Alle, welche die öffentlichen Geschäfte verwalten, indem Allen fast dasselbe begegnet, was er sagt, sowohl

s ihre Kinder betrifft als alle andere eignen
gelegenheiten, daſs diese nämlich hintange-
t und nachläſsig betrieben werden. Dieses
war sehr gut gesagt, o Lysimachos; daſs
aber uns zu Mitberathern wegen der Erzie-
ng dieser Jünglinge berufest, den Sokrates
aber nicht berufest, darüber wundere ich
h, da er zuförderst zu deiner Zunft gehört,
dann auch sich immer da aufhält, wo etwas
dem zu finden ist was du suchst, irgend
den Jünglingen anständige Wissenschaft
Kunst.

Lysim. Wie sagst du, o Laches? Läſst So-
es sich dergleichen irgend angelegen sein?

Lach. Allerdings, o Lysimachos.

Nik. Dieses kann auch ich bezeugen nicht
ler als Laches. Denn auch mir selbst hat
r neulich einen Mann zugeführt, als Leh-
r meinen Sohn in der Tonkunst, des Aga-
les Schüler, den Damon, einen gar vor-
chen Mann in der Tonkunst nicht nur,
rn auch worin du sonst willst, ganz ge-
t zum lehrreichen Umgang für solche
inge.

ysim. Meine Altersgenossen und ich, o
tes, Nikias und Laches, wir sind wenig
bekannt mit den Jüngeren, da wir uns
el zu Hause aufhalten unseres Alters we-
Wenn also auch du, o Sohn des Sophro-
, diesem deinem Zunftgenossen etwas
zu rathen hast, so rathe. Auch geziemt
so, da du schon vom Vater her mir be-
et bist; denn immer waren ich und dein
Freunde und Vertraute, und er ist eher
en als er einen Zwist mit mir gehabt
Ueberdies kommt mir jezt eine Erinne-
on dem was diese sagen. Denn wenn die

Knaben zu Hause unter einander reden, erwähnen sie oft des Sokrates und rühmen ihn sehr, noch nie indeſs habe ich sie befragt, ob sie 181 wohl den Sohn des Sophroniskos meinen. Sagt also, ihr Kinder, ist dieses der Sokrates dessen ihr immer erwähnt?

Kn. Allerdings, o Vater, ist es dieser.

Lysim. Sehr gut, bei der Here, o Sokrates, daſs du so deinem Vater, dem treflichen Manne, Ehre bringst, schon an sich besonders, aber auch weil nun das deinige auch uns eignen wird, so wie das unsrige dir.

Lach. Wahrlich, o Lysimachos, lasse ja den Mann nicht los. Ich meines Theils habe ihn auch anderswo schon gesehen nicht nur seinem Vater Ehre bringen, sondern auch seinem Vaterlande. Denn bei der Flucht vor Delion ging er mit mir zurük, und ich versichere dich, wenn die Uebrigen sich hätten so beweisen wollen, unsere Stadt wäre damals bei Ehren geblieben, und hätte nicht einen so schmählichen Sturz erlitten.

Lysim. O Sokrates, dieses ist ein schönes Lob, welches dir jezt ertheilt wird von glaubwürdigen Männern, zumal in dem, weshalb sie dich loben. Sei also versichert, daſs es mich freut dieses zu hören, deines guten Rufes wegen, und daſs ich mich zu denen zähle, welche dir am meisten wohlwollen. Und schon eher zwar hättest du von selbst fleiſsig zu uns kommen sollen und uns zu den deinigen rechnen: nun aber von heute an, da wir einander bekannt geworden, thue ja nicht anders, sondern halte dich zu uns, und lerne auch du uns kennen und diese Jüngeren, damit auch Ihr unsere Freundschaft fortsezet. Dies thue also von selbst, und auch wir wollen dich dessen öfter wieder erinnern. Darüber aber, wovon wir anfingen, was sagt ihr? was dünkt euch? ist die Kunst den Jünglingen ersprieſslich in der schweren Bewaffnung fechten zu lernen oder nicht?

Sok. Sowohl hierin, o Lysimachos, will ich versuchen dir zu rathen, wenn ich nur kann, als auch alles Andere, wozu du mich einladest, will ich thun. Das schiklichste aber dünkt mich zu sein, daſs ich als der Jüngste und Unerfahrenste von diesen zuerst sie höre, was sie meinen, und von ihnen lerne, wenn ich aber etwas anderes habe auſser dem von ihnen gesagten, dann erst es ihnen vortrage, und sie und dich überzeuge. Also, o Nikias, warum redest du nicht zuerst unter uns?

Nik. Nichts hindert mich, o Sokrates.
Mich nämlich dünkt auch diese Kunst zu verste-
en könne jungen Männern in vieler Art nüz-
ch sein. Denn schon dieses ist nicht übel, daſs
e unterdeſs nicht eine andere Beschäftigung
eiben, von denen, welche junge Leute zu lie-
en pflegen in der Muſse, sondern diese, wo-
urch doch ihr Körper nothwendig an Stärke
ewinnen muſs. Denn diese Leibesübung ist
cht schlechter als irgend eine andere, noch
ringere Anstrengungen erfordernd, und zu-
eich gehört sich für einen anständigen Mann
r allen andern diese und das Reiten. Denn
f den Kampf, worin wir ja Künstler sein sol-
, und den wir wirklich zu bestehen haben, 182
en sich doch nur die, welche sich mit diesen
Kriege zu handhabenden Werkzeugen üben.
ner kann diese Kunst ihnen auch vortheilen
ler Schlacht selbst, wenn sie in geschlosse-
Ordnung fechten sollen mit vielen andern.
gröſster Nuzen aber zeigt sich erst dann,
n die Glieder sich trennen und schon der

Einzele gegen den Einzelen entweder verfolgend den sich vertheidigenden zusezen, oder auch fliehend gegen den, der ihn angreift, sich selbst vertheidigen soll. Alsdann kann wohl nicht leicht, wer dieses versteht, von Einem bezwungen werden, vielleicht auch nicht von Mehreren, sondern dürfte überall die Oberhand haben. Ferner fodert dies auch auf zum Streben nach einer andern edlen Kunst. Denn Jeder, welcher gelernt hat in voller Bewafnung zu fechten, wird auch Verlangen tragen nach der verwandten Kunst der Schlachtordnung, und wer diese erlangt hat und Ehre darin sucht, der wird dann gewiſs zu allem, was noch sonst dem Heerführer nöthig ist, fortschreiten. Und so ist schon offenbar, wie anständig und einem Manne höchst nüzlich zu lernen und zu üben die hieran hängenden Künste und Kenntnisse sind, zu denen diese der Anfang sein kann. Noch ein nicht Geringes aber wollen wir hinzufügen, daſs nämlich diese Kenntniſs einen Jeden im Kriege muthiger und tapferer als er sonst wäre machen wird. Auch das wollen wir nicht verschmähen zu sagen, obgleich es Menschen geringfügiger dünken möchte, daſs durch sie auch ein Mann in besserem Anstande sich zeigt, grade da, wo er durch seinen Anstand den Feinden noch furchtbarer erscheint. Mich also, o Lysimachos, dünkt, wie ich sage, daſs die Jünglinge dieses erlernen müssen, und auch weshalb es mich dünkt habe ich hiemit ausgesprochen. Was aber Laches etwa anderes hierüber meint, wünsche ich nun selbst auch zu hören.

Lach. Zwar ist es bedenklich, o Nikias, von welcher Kunst es auch sei, zu sagen, daſs man sie nicht lernen solle. Denn auch alles zu

Bibl. Univers. Lips.

wissen scheint gut zu sein, und so auch dieses Fechterstük, wenn es eine Kunst ist, wie diejenigen die es lehren behaupten, und auch Nikias sagt, muſs man es lernen. Ist es aber keine Kunst, sondern betrügen uns nur, die es zu lehren verheiſsen, oder ist es zwar eine Kunst aber von gar keinen ernsthaften Werth, wozu sollte man sie denn wohl lernen? Ich spreche aber hierüber so in der Hinsicht, weil ich glaube dieses würde, wenn es etwas wäre, den Lakedämoniern nicht entgangen sein, denen ja nichts anderes fast anliegt im Leben, als dasjenige zu lernen und zu üben, was gelernt und geübt ihnen Uebermacht verschaffen kann über Andere im Kriege. Wäre es ihnen aber auch entgangen, so würde doch den Lehrern dieser Kunst eben das nicht entgangen sein, daſs Jene am meisten unter 183 allen Hellenen sich dieser Dinge befleiſsigen, und daſs wer von ihnen deshalb geachtet wäre, auch bei den andern desto mehr Geld gewinnen müſste, eben wie ein Tragödiendichter der bei uns geachtet ist. Denn gewiſs wer eine Tragödie schön gedichtet zu haben glaubt, der wird nicht rund um Attika in andern Städten herumziehend sie zur Schau geben, sondern er kommt geradezu hieher und stellt sie bei uns zur Schau, wie billig. Diese Fechtkünstler aber sehe ich, daſs sie Lakedämon für ein unzugängliches Heiligthum halten und es auch nicht mit der Fuſsspize betreten, sondern sich lieber bei allen andern zeigen, am liebsten aber bei denen, welche selbst gestehen, daſs Viele ihnen überlegen sind, was den Krieg betrifft. Ferner, o Lysimachos, bin ich schon mit nicht gar Wenigen von diesen zusammen gewesen bei der That selbst, und habe gesehen was sie werth sind. Aber auch daraus önnen wir dieses beurtheilen, daſs, recht als

müſste es so sein, niemals irgend einer von diesen Fechtkünstlern ein berühmter Mann geworden ist im Kriege, da doch sonst überall die berühmten aus denen herkommen, welche sich jeder Sache besonders befleiſsigen, diese aber wie es scheint sind hierin vor allen andern sehr unglüklich gewesen. Ja auch diesen Stesilaos, den ihr mit mir vor einer so groſsen Volksmenge sich zeigen gesehn habt und so vieles von sich rühmen als er gerühmt hat, den habe ich anderwärts schon besser gesehen ganz der Wahrheit nach, wo er sich wahrhaft zeigte, aber eben nicht gern. Als nämlich das Schiff, auf welchem er sich befand, mit einem Frachtschiff zusammenstieſs, so focht er mit einem Sichelspeer, einem sonderlichen Gewehr, wie auch er sonderlich war vor den Uebrigen. Sonst nun verdient wohl nichts von dem Manne erzählt zu werden, doch aber dieses Kunststück mit der Sichel an dem Speer wie es ablief. Indem er nämlich damit herumfocht faſste er irgendwo an dem Takelzeug des Schiffes, und blieb hängen. Nun zog Stesilaos daran um ihn loszumachen und konnte nicht. Die Schiffe aber gingen einander vorbei. Anfangs nun lief er längs dem Schiffe seinen Speer festhaltend ihm nach, als aber jenes Schiff schon vorüber war vor dem seinigen und ihn nun mitzog, weil er seinen Speer halten wollte, so lieſs er den Speer allmählich nach durch die Hand, bis er nur noch die äuſserste Spize am untern Ende hielt. Da war nun groſs Gelächter und Geklatsch unter denen auf dem Frachtschiff schon über diese Stel-
184 lung, hernach aber als ihm einer einen Stein vor die Füſse auf das Verdek warf, und er den Speer loslieſs, dann konnten auch die auf dem Kriegsschiffe das Lachen nicht mehr halten, als

sie an dem Frachtschiffe hängen sahen jenen Sichelspeer. Vielleicht also kann zwar dennoch etwas an der Sache sein, wie auch Nikias sagt, was ich aber daran gefunden habe war nicht besser als dieses. Wie ich also schon anfangs sagte, hat es so wenigen Nuzen wenn es eine Kunst ist, oder ist es gar keine, und sie geben es nur dafür aus: so ist es wohl nicht der Mühe werth es zu lernen. Daher nun dünkt mich, wenn einer der nicht viel Muth hätte glaubte dieses verstehen zu müssen und sich dadurch dreist machen lieſse, so würde nun um so offenbarer werden wie er war, ein Tapferer aber würde, von allen Menschen beobachtet, auch wenn er nur um ein Weniges fehlte groſsen Tadel davon tragen; denn neiderwekend ist es sich einer solchen Wissenschaft zu rühmen. So daſs Jeder der nicht, ich weiſs nicht wie sehr sich auszeichnet vor Andern in der Tapferkeit, unmöglich vermeiden kann lächerlich zu werden, wenn er sich dafür ausgiebt diese Wissenschaft zu besizen. Solche Bewandniſs dünkt es mich zu haben, o Lysimachos, mit dem Bestreben um diese Kunst. Du muſst aber, wie ich dir gleich sagte, auch den Sokrates hier nicht loslassen, sondern ihn bitten Rath mitzutheilen, was ihn dünkt von der vorliegenden Sache.

Lysim. Darum bitte ich dich allerdings, o Sokrates; zumal unsere Sache mir gleichsam noch eines Schiedsrichters zu bedürfen scheint. Denn wenn diese beiden übereinstimmten, so würde es dessen weniger bedürfen; nun aber, wie du siehst, Laches für die entgegengesezte Seite gestimmt hat als Nikias, so ist es sehr dienlich auch dich noch zu hören, welchem von den Männern du beistimmst.

Sok. Wie also, o Lysimachos? welches

von beiden die Meisten unter uns billigen, das willst du annehmen?

Lysim. Wie sollte es einer denn auch wohl anders machen, o Sokrates?

Sok. Würdest auch du, o Melesias, es so machen? Und wenn von Kampfspielen in Beziehung auf deinen Sohn die Frage wäre, auf welches er sich üben sollte, würdest du den Mehresten von uns glauben, oder dem der von einem guten Lehrer in Leibesübungen unterrichtet wäre, oder sie auch selbst geübt hätte.

Meles. Diesem wohl natürlich, o Sokrates.

Sok. Dem würdest du wohl mehr glauben als uns allen Vieren?

Meles. Vielleicht wohl.

Sok. Denn nach der Kenntniſs der Sache meine ich muſs man entscheiden, nicht nach der Zahl, was gut soll entschieden werden.

Meles. Wie sollte man nicht?

Sok. Also auch jezt müssen wir zuerst dieses untersuchen, ob einer von uns kunstverständig ist in dem worüber wir Rath pflegen, oder
185 nicht, und ist es einer, alsdann diesem folgen, wäre es auch nur Einer, die Andern aber lassen; ist es aber keiner, dann einen andern suchen. Oder glaubt ihr, du und Lysimachos, jezt nur eine Kleinigkeit zu wagen und nicht vielmehr dasjenige was das gröſste ist unter allem Unsrigen? Denn je nachdem die Söhne tüchtig gerathen oder im Gegentheil, wird auch das ganze Hauswesen des Vaters so verwaltet werden, wie die Söhne gerathen sind.

Meles. Sehr richtig gesprochen.

Sok. Viele Vorsicht muſs also hiebei gebraucht werden.

Meles. Allerdings.

Sok. Wie also würden wir was ich eben

sagte untersuchen, wenn wir beurtheilen wollten, wer von uns in einem Kampfspiele der kunstverständigste wäre? Nicht wer es gelernt und geübt hat? und wer auch tüchtige Lehrer gehabt hat in eben dieser Kunst?

Meles. So scheint es mir wenigstens.

Sok. Nicht auch noch eher, was denn das eigentlich ist, worin wir nach Lehrern fragen?

Meles. Wie meinst du dieses?

Sok. So wird es vielleicht deutlicher werden. Es dünkt mich nicht, daſs wir uns anfänglich darüber verständiget haben, was es eigentlich ist, worüber wir berathschlagen und untersuchen, wer von uns darin kunstverständig ist und dazu gute Lehrer gehabt hat, und wer nicht.

Nik. Ist denn nicht, o Sokrates, die Frage von dem Fechten in voller Bewafnung, ob die jungen Männer es lernen sollen oder nicht?

Sok. Allerdings freilich, o Nikias; aber wenn einer wegen eines Mittels für die Augen überlegt, ob er es aufstreichen soll oder nicht, glaubst du seine Berathschlagung betreffe die Arznei oder die Augen?

Nik. Die Augen.

Sok. Also auch wenn Jemand überlegt, ob er dem Pferde den Zaum anlegen soll oder nicht, und wann, dann berathschlagt er wohl über das Pferd und nicht über den Zaum?

Nik. Gewiſs.

Sok. Also mit einem Worte, wenn Jemand etwas eines Anderen wegen überlegt, so betrifft eine Berathung dasjenige, um deswillen er überlegt, nicht das, was er um eines andern willen suchte.

Nik. Nothwendig.

Sok. Also müssen wir auch in Absicht des

Rathgebers untersuchen, ob er kunstverständig ist in der Behandlung dessen, um deswillen wir unsere Untersuchung anstellten.

Nik. Freilich wohl.

Sok. Und nicht wahr, jezt sagen wir, daſs wir, ob eine Kunst soll gelernt werden, überlegen, um der Seele der Jünglinge willen.

Nik. Ja.

Sok. Wenn also Jemand von uns kunstverständig ist in Behandlung der Seele, und geschikt diese gut zu behandeln, und darin gute Lehrer gehabt hat, den müssen wir suchen.

Lach. Wie doch, o Sokrates? Hast du noch nie solche gesehen, welche ohne Lehrer kunstreicher geworden sind in manchen Dingen, als mit Lehrern?

Sok. Wohl habe ich, o Laches, denen du aber gewiſs nicht würdest trauen wollen, wenn sie behaupten gute Künstler zu sein, wofern sie dir nicht ein Werk ihrer Kunst zu zeigen haben, das gut gearbeitet ist, und wohl mehr als eins.

Nik. Darin hast du sehr Recht.

186 Sok. Auch wir also, o Laches und Nikias, müssen da Lysimachos und Melesias uns zur Berathung ihrer Söhne wegen gerufen haben, deren Seelen sie so trefflich als möglich zu bilden bestrebt sind, ihnen zeigen, wenn wir Lehrer gehabt zu haben behaupten, wer sie sind, daſs sie selbst zuerst tüchtige Männer gewesen und vieler jungen Männer Seelen gut gebildet haben, hernach auch, daſs sie uns so gelehrt haben; oder wenn einer von uns sagte, einen Lehrer habe er zwar nicht gehabt, so müſste doch auch dieser seine Werke anführen können, und zeigen, welche Athener oder Fremde, Knechte oder Freie durch ihn eingeständlich sind gut geworden. Wenn aber nichts hiervon sich bei

uns findet: so müssen wir diese heiſsen Andere
zu suchen, nicht aber an befreundeter Männer
Söhnen die Gefahr wagen sie zu verderben und
so den härtesten Vorwurf uns zuziehen von de-
nen die uns so nahe sind. Ich nun, o Lysima-
chos und Melesias, erkläre zuerst was mich be-
trifft, daſs ich keinen Lehrer hierin gehabt habe,
wiewohl ich der Sache nachtrachte schon seit
meiner Jugend. Allein ich hatte nicht den So-
phisten ihren Lohn zu bezahlen, welche doch
llein verhieſsen im Stande zu sein mich zu
einem treflichen und edlen Manne zu machen;
elbst aber die Kunst zu erfinden bin ich noch
unvermögend für izo. Wenn aber Nikias oder
Laches sie erfunden haben oder gelernt will ich
nich nicht wundern, denn sowohl an Gelde
ind sie vermögender als ich, so daſs sie sie von
ndern können erlernt haben, als auch zugleich
lter um sie schon erfunden zu haben. Deshalb
ünken sie mich wohl tüchtig zu sein einen
Ienschen zu bilden, sonst würden sie auch
icht so dreist etwas behauptet haben von den
ebungen, welche einem Jünglinge nüzlich sind
der nicht, wenn sie nicht sich selbst vertrau-
n, daſs sie es genugsam verständen. Im Uebri-
en also glaube ich ihnen, nur daſs sie verschie-
ener Meinung sind wundert mich. Dieses bitte
h dich daher meinerseits, o Lysimachos, so
ie eben Laches dir zuredete mich nicht loszu-
ssen sondern zu fragen, so ermahne ich nun
ch, doch ja den Laches nicht loszulassen noch
ch den Nikias, sondern frage sie und sprich
ihnen: Sokrates behauptet daſs er nichts von
r Sache versteht, und nicht tüchtig is. zu ent-
heiden welcher von euch das Richtige sage,
nn er selbst sei weder Erfinder noch Ausge-
nter in irgend etwas hieher gehörigem. Ihr

aber, o Laches und Nikias, sagt uns doch Jeder wer der gröſste Meister ist in der Erziehung der Jünglinge mit dem ihr umgegangen seid, und ob ihr was ihr wiſst erlernt habt oder selbst erfunden, und wenn erlernt, wer eines Jeden Lehrer gewesen ist und welche sonst noch Künstler derselben Art sind, damit wenn ihr nicht Muſse habt vor den Angelegenheiten der Stadt wir zu Jenen gehen können, und sie durch
187 Geschenke oder Bitten oder beides überreden sich unserer und eurer Söhne anzunehmen, damit diese nicht schlecht gerathend ihren Voreltern Schande bringen. Wenn ihr aber selbst Erfinder hierin seid, so zeigt uns Beweise, welche Andere ihr schon durch eure Sorgfalt habt zu Edlen und Guten gemacht. Denn wollt ihr etwa jezt erst anfangen zu erziehen, so möget ihr wohl erwägen, daſs ihr nicht am Karier den Versuch macht, sondern an euren und eurer Freunde Söhnen, damit es euch nicht nach jenem Sprüchwort ergehe vom Töpfer, der beim Fasse anfängt. Saget also was hievon bei euch zutrifft und zu finden ist, und was nicht. Dieses, o Lysimachos, erforsche von ihnen und laſs die Männer nicht los.

Lysim. Sehr wahr, ihr Männer, dünkt mich Sokrates gesprochen zu haben. Ob aber ihr Willens seid euch hierüber fragen zu lassen und Rede zu stehen, das müſst ihr selbst beurtheilen, o Nikias und Laches. Denn mir und dem Melesias würde es offenbar erfreulich sein, wenn ihr Alles was Sokrates fragt ordentlich durchgehen wolltet. Fing doch von Anfang meine Rede damit an, daſs wir deshalb euch zur Rathschlagung berufen hätten, weil wir glaubten ihr würdet euch dieses haben angelegen sein lassen, wie zu vermuthen war nicht nur an sich schon,

ern noch mehr, weil eure Söhne beinahe
lbe Alter haben wie die unsrigen zur Erzie-
. Wofern ihr also nicht etwas dagegen
so sprecht und überlegt gemeinschaftlich
lem Sokrates gegenseitig euch anhorend
ntwortend. Denn auch darin hat er recht
ochen, daſs wir jezt über das gröſste be-
hlagen unter allem Unsrigen. Seht also
b ihr glaubt so thun zu müssen.

ik. O Lysimachos, ich sehe wohl daſs
ler That den Sokrates nur von seinem Va-
r kennst, mit ihm selbst aber nicht um-
en bist, auſser als er noch ein Knabe war,
er da etwa unter den Zunftgenossen sei-
ter begleitend dir in die Nähe gekommen
Tempel oder bei einer andern Versamm-
r Zunft; seitdem er aber älter geworden
den Mann noch gar nicht angetroffen,
offenbar.

sim. Wie so doch, o Nikias?

k. Du scheinst gar nicht zu wissen, daſs
Rede des Sokrates nahe genug kommt,
mit ihm einläſst ins Gespräch, unver-
, wenn er auch von etwas ganz anderem
gefangen hat zu reden, von diesem so
ne Ruhe herumgeführt wird, bis er ihn
aſs er Rede stehen muſs über sich selbst,
he Weise er jezt lebt, und auf welche
rige Leben gelebt hat; wenn ihn aber
da hat, daſs er ihn dann gewiſs nicht 183
usläſst, bis er dies Alles gut und gründ-
sucht hat. Ich nun bin schon mit ihm
und weiſs daſs man dieses nothwendig
eiden muſs; ja auch daſs es mir selbst
wird weiſs ich sehr wohl. Gern aber,
chos, lasse ich mich ein mit dem
Denn ich halte es nicht für etwas

übles darauf zurükgeführt zu werden, wo wir etwa nicht schön gehandelt haben oder noch handeln; sondern ich glaube vielmehr, daſs nothwendig derjenige weiser werden muſs für sein nachheriges Leben, der dieses nicht scheut, sondern es wünscht nach dem Solon, und gern lernen will so lange er lebt, nicht aber meint daſs das Alter ihm schon von selbst den Verstand mitbringen werde. Mir also ist es weder ungewohnt noch unangenehm vom Sokrates geprüft zu werden, vielmehr wuſste ich es fast schon lange voraus, daſs von den Knaben nicht die Rede sein würde, wenn Sokrates zugegen wäre, sondern von uns selbst. Wie gesagt also, an meinem Theil hindert nichts daſs wir uns mit dem Sokrates unterreden, wie er es selbst will; den Laches aber befrage wie er hierüber gesonnen ist.

Lach. Sehr einfach, o Nikias, ist meine Weise in Absicht solcher Reden, oder wenn du willst nicht einfach sondern zwiefach; denn ich könnte einem scheinen ein Freund davon zu sein, und auch wiederum ein Feind. Wenn ich nämlich über die Tugend oder über irgend eine Art der Weisheit einen Mann reden höre, der wirklich ein Mann ist und der Reden werth welche er spricht, dann freue ich mich über die Maaſsen zugleich den Redenden und seine Reden betrachtend, wie beide zusammen gehören und stimmen; und ein solcher scheint mir eigentlich ein musikalischer Mann zu sein nach der schönsten Harmonie gestimmt, nicht zur Leier oder sonst einem Werkzeuge des Spiels, sondern fürs Leben wahrhaft in sich selbst gestimmt um in einem reinen Tone zu leben im Einklang der Worte mit den Werken, ächt dorisch, nicht jonisch, auch glaube ich nicht phrygisch oder lydisch, sondern nach jener als der einzigen ächt hellenischen Tonart. Ein solcher also macht mich erfreut wenn er nur den Mund öfnet, und daſs ich Jedem als ein Freund der Reden erscheine, so gern nehme ich Alles an was er redet. Wer aber hiervon das Gegentheil an sich zeiget, der ist mir nur um so mehr zuwider, je besser er mir zu reden scheint, und macht daſs ich als ein Redefeind erscheine. Von des Sokrates Reden nun habe ich noch keine Erfahrung, sondern zuerst habe ich wie es scheint seine Thaten erproben gesollt; und in denen habe ich ihn wohl würdig befunden auch Schönes zu reden mit aller Freimüthigkeit. Ward ihm nun auch dieses, so freue ich mich mit ihm und möchte gern von einem solchen geprüft werden und es mich nicht verdrieſsen lassen zu ernen. Sondern auch ich stimme dem Solon bei, 189 nur noch mit einem Zusaz, ich wünsche nämich alt zu werden vieles noch lernend, jedoch nur von Guten. Denn dieses mag er mir nach- eben daſs auch der Lehrer ein guter sei, damit ch nicht ungelehrig erscheine ungern lernend. Ob aber der Lehrende jünger ist, oder noch keien Ruf hat, oder was er von dieser Art sonst an ch hat, das soll mich nicht kümmern. Dir lso, o Sokrates, erbiete ich mich, daſs du mich rüfen und belehren mögest worin du willst, nd auch wiederum lernen was ich weiſs. So ehest du bei mir seit jenem Tage, an welchem u mit mir die Gefahr bestanden, und einen Be- eis deiner Tugend gegeben hast, wie ihn der- nige geben muſs der ihn recht geben will. ge also was du Lust hast und rechne unser ter dabei für nichts.

Sok. Euch, scheint es, werden wir nicht schuldigen können, daſs ihr eures Theils nicht bereit gewesen wäret mit zu berathschlagen und mit zu untersuchen.

Lysim. Nun also beruht die Sache auf uns, o Sokrates, denn dich rechne ich für einen der unsrigen. So untersuche nun an meiner Statt zum Besten der Jünglinge, was wir von diesen Männern zu erforschen haben, und pflege Rath mit ihnen im Gespräch. Denn ich vergesse schon Alters wegen gar vieles, was ich im Sinn gehabt hatte zu fragen, und so auch was ich gehört habe; kommen aber gar andere Reden zwischen ein, so behalte ich fast nichts mehr. Ihr also redet und handelt allein dasjenige ab unter euch, was wir euch vorgelegt haben; ich aber will zuhören, und nachdem ich gehört mit dem Melesias dasjenige thun, was euch gut dünkt.

Sok. Wir werden wohl, o Nikias und Laches, dem Lysimachos und Melesias gehorchen müssen. Was wir nun so eben uns vorsezten zu untersuchen, wer nämlich unsere Lehrer gewesen sind in dieser Kunst, oder welche Andere wir schon besser gemacht haben, hierüber uns selbst zu prüfen wäre gewiſs auch nicht übel; aber ich glaube die folgende Untersuchung wird uns zu demselbigen Ziele führen, und fängt eher fast noch etwas höher hinauf an. Wenn wir nämlich von irgend etwas wissen, daſs es einem andern einwohnend dieses besser macht dem es einwohnt, und zugleich im Stande sind zu bewirken daſs es jenem einwohne: so ist doch offenbar daſs wir wenigstens dasjenige kennen müssen, worüber wir Rath geben sollen, wie jemand es am leichtesten und besten erwerben könne. Vielleicht indeſs versteht ihr noch nicht was ich meine, so aber werdet ihr es besser verstehen. Wenn wir wissen, das Sehen, den Augen

vohnend, mache diejenigen besser denen es
vohnt, und zugleich im Stande sind zu be-
ken, daſs es den Augen beigebracht werde:
ennen wir doch offenbar das Sehen selbst, 190
es ist, über welches wir Rath geben sollen
Jemand es am leichtesten und besten erwer-
möge. Denn wenn wir auch dieses nicht
al wüſsten, was das Sehen ist oder das Hö-
so hat es gute Wege, daſs wir taugliche
geber und Aerzte sein könnten für Augen
Ohren, auf welche Weise Jemand Gehör
Gesicht am besten erlangen könnte.

LACH. Richtig ist, was du sagst, o So-
s.

OK. Haben nun nicht, o Laches, auch
iese beiden uns zur Berathung gerufen, auf
e Weise wohl die Tugend den Seelen ihrer
beigebracht werden und sie besser ma-
nöge?

ACH. Freilich.

OK. Muſs also nicht dieses wenigstens
ei uns finden, daſs wir wissen was die
d ist? Denn wenn wir etwa ganz und gar
wüſsten von der Tugend, was sie eigent-
, wie könnten wir wohl Jemanden Rath
r ertheilen, auf welche Weise er sie am
erwerben möge?

ACH. Wir könnten es ganz und gar nicht,
ch wenigstens dünkt, o Sokrates.

K. Wollen wir also behaupten, o La-
daſs wir wissen, was sie ist?

CH. Freilich wollen wir das.

K. Wovon wir aber wissen, davon müs-
doch auch sagen können was es ist?

CH. Wie sollten wir nicht.

K. Laſs uns aber nicht, o Bester, nach
zen Tugend sogleich fragen, denn viel-

leicht wäre dies Geschäft zu groſs, sondern zuerst laſs uns von irgend einem Theile derselben sehen, ob wir bis zum Wissen darin gekommen sind, so wird uns wahrscheinlich die Untersuchung leichter sein.

Lach. Wohl, o Sokrates, laſs es uns so machen, wie du willst.

Sok. Welchen also sollen wir wählen von den Theilen der Tugend? Oder nicht wahr, den gewiſs auf welchen diese Kunst des Fechtens abzuzweken scheint? und das scheint sie doch den Leuten auf die Tapferkeit?

Lach. Allerdings so scheint es ihnen.

Sok. Dieses also wollen wir zuerst versuchen zu erklären was die Tapferkeit ist; dann aber nach diesem auch überlegen, auf welche Art die Jünglinge sie erlangen können, so weit es nämlich möglich ist sie durch Uebung und Unterricht zu erlangen. Also versuche nun, wie ich sage, zu beschreiben was die Tapferkeit ist.

Lach. Dieses, o Sokrates, ist beim Zeus nicht schwer zu sagen. Denn wenn Jemand vermag, in Reihe und Glied Stand haltend, die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, so wisse daſs ein solcher tapfer ist.

Sok. Sehr wohl zwar gesprochen, o Laches; vielleicht aber bin ich, weil ich mich nicht deutlich erklärt, Schuld daran, daſs du nicht dasjenige geantwortet hast, was ich im Sinne hatte bei meiner Frage, sondern etwas anderes.

Lach. Wie meinst du dieses, o Sokrates?

Sok. Ich will es dir erklären wenn ich es
nur werde im Stande sein. Tapfer freilich ist
191 auch der, den du beschreibst, der im Gliede
Stand haltend gegen die Feinde ficht.

Lach. So wenigstens behaupte ich.

Sok. Ich gewiſs auch. Aber was ist doch
r, welcher fliehend gegen die Feinde ficht,
d nicht Stand haltend?

Lach. Wie doch fliehend?

Sok. Wie ja von den Skythen gesagt wird,
s sie nicht minder fliehend als verfolgend den
nd bekriegen. Und auch Homeros, indem
rgendwo die Pferde des Aeneias lobt, sagt:
t zu sprengen und dort, verständen sie, in
folgungen und in Entfliehung. Ja auch den
eias selbst lobt er in dieser Hinsicht daſs er
auf die Furcht verstände, und nennt ihn
ster des Schrekens.

Lach. Und das sehr richtig, o Sokrates,
n er spricht von Wagen, und so auch du
st das von den Skythen in Beziehung auf
Reuter; denn die Reuter bei ihnen fechten
das Fuſsvolk der Hellenen aber so wie
age.

Sok. Ausgenommen doch wohl, o Laches,
ler Lakedämonier; denn von diesem wird
lt, als es bei Plataä auf die Schildträger ge-
n, habe es nicht Stand haltend fechten ge-
, sondern sei geflohen, nachdem aber die
n der Perser sich getrennt habe es umkeh-
vie Reuter gefochten, und dadurch in jener
cht gesiegt.

ach. Richtig.

ok. Das ist nun eben was ich meinte, ich
Schuld daran, daſs du nicht recht geant-
hast, weil ich dich nicht recht gefragt
denn ich wollte nicht nur erfahren, wel-
ie Tapfern im Fuſsvolke wären, sondern
n der Reuterei, und in Allem was zum
gehört; und nicht nur die im Kriege,
n auch die Tapfern in den Gefahren zur
erner auch die, welche in Krankheiten

und in Armuth und in den bürgerlichen Verhältnissen tapfer sind, ja noch mehr nicht nur die gegen den Schmerz tapfer sind und gegen die Furcht, sondern auch die gegen Begierden und Lust stark sind zu fechten, es sei nun Stand haltend oder umwendend. Denn es sind doch Einige, o Laches, auch in diesen Dingen tapfer?

Lach. Gar sehr, o Sokrates.

Sok. Tapfer also sind alle diese, aber Einige beweisen in der Lust, Einige in der Unlust, Einige in der Begierde, Einige in der Furcht ihre Tapferkeit: Andere aber dagegen, meine ich, Feigheit in dem allen?

Lach. Allerdings.

Sok. Und was eigentlich jede von diesen beiden ist, darnach fragte ich. Noch einmal also versuche zuerst die Tapferkeit zu erklären, was sie denn ist, was in allen diesen Fällen dasselbige ist. Oder verstehst du noch nicht, was ich meine?

Lach. Noch nicht recht.

Sok. Ich meine es so, als wenn ich fragte, was wohl die Geschwindigkeit ist, was sie nämlich sowohl im Laufen ist, als in der Musik, im
192 Reden, im Lernen und in vielen andern Dingen, und überhaupt als was wir sie denn haben; wovon etwas zu sagen wäre sowohl in den Verrichtungen der Hände als der Füſse, des Mundes und der Stimme oder auch des Verstandes? Oder meinst du nicht auch so?

Lach. Allerdings.

Sok. Wenn nun Jemand mich fragte, wie erklärst du dieses, o Sokrates, was du in allen Dingen Geschwindigkeit nennst, so würde ich sagen, daſs ich die in kurzer Zeit vieles vollbringende Kraft Geschwindigkeit nenne, so-

vohl in der Stimme als im Lauf und in allen
ndern Dingen.

Lach. Sehr gut wäre dieses erklärt.

Sok. Versuche also auch du, o Laches, so
ie Tapferkeit zu erklären, welche eine und
ieselbe Kraft in der Lust und Unlust und allen
ndern Dingen, worin wir sagten, daſs sie statt
abe, sie wohl ist, als welche sie aber Tapfer-
eit genannt wird.

Lach. So dünkt sie mich denn eine ge-
isse Beharrlichkeit der Seele zu sein, wenn
doch das Allem wesentliche von der Tap-
rkeit sagen soll.

Sok. Das muſst du allerdings, wenn wir
s die Frage wirklich beantworten wollen.
eses ist mir indeſs deutlich, daſs doch nicht
e Beharrlichkeit, glaube ich, dir als Tapfer-
t erscheint. Ich schlieſse es aber hieraus,
nämlich weiſs ich doch, daſs du die Tapfer-
unter die vortreflichen Dinge rechnest.

Lach. Davon halte dich überzeugt, unter
allervortreflichsten.

Sok. Also ist die Beharrlichkeit mit Ver-
d wohl gut und vortreflich?

Lach. Allerdings.

Sok. Wie aber die mit Unsinn? ist diese
t im Gegensaz von jener schädlich und ver-
lich?

Lach. Ja.

Sok. Vortreflich also, wolltest du behaup-
wäre was so schädlich ist und verderblich?

Lach. Keinesweges wäre das recht, o So-
s.

ok. Also wirst du auch nicht zugeben,
ine solche Beharrlichkeit Tapferkeit ist,
ja nicht vortreflich ist, die Tapferkeit
twas vortrefliches.

Lach. Richtig.

Sok. Die verständige Beharrlichkeit also wäre nach deiner Rede Tapferkeit?

Lach. So sieht es aus.

Sok. Laſs uns also sehen, ob eine in etwas gewissem, oder überhaupt jede verständige in allen Dingen, sie seien groſs oder klein. Wie wenn Jemand im Geldausgeben verständig beharrte, wohl wissend, daſs er durch das Ausgeben gewinnen wird, möchtest du diesen tapfer nennen?

Lach. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wie aber wenn ein Arzt, den sein Sohn oder sonst ein mit der Lungenentzündung behafteter bäte, er solle ihm zu essen oder zu trinken geben, sich doch nicht erweichen lieſse, sondern auf der Weigerung beharrte?

Lach. Keinesweges, auch nicht diese Beharrlichkeit.

Sok. Aber einen im Kriege beharrlichen
193 und zum Streite Muth behaltenden, welcher es verständig berechnete, weil er wuſste, daſs nicht nur Andere ihm zu Hülfe kommen werden, sondern auch, daſs er gegen Wenigere und Schlechtere zu fechten hat, als die zu denen er selbst gehört, und überdies noch mehr durch seinen Standort begünstiget ist, würdest du diesen mit solcher Kenntniſs und solchen Hülfsmitteln beharrenden für tapferer erklären, oder den der in dem entgegenstehenden Heere noch Lust hätte Stand zu halten und auszudauern?

Lach. Mich dünkt den im entgegenstehenden Lager, o Sokrates.

Sok. Aber dessen Beharrlichkeit ist ja doch unsinnig gegen die des Andern.

Lach. Das ist wahr.

Sok. Und wirst du wohl den mit der Reit-
unst in einem Gefecht zu Pferde aushaltenden
veniger für tapfer erklären als den ohne diese
unst?

Lach. Mich wenigstens dünkt es so.

Sok. Also auch den der mit der Fertigkeit
es Schleuderns oder des Bogenschieſsens oder
gend einer andern beharrt?

Lach. Freilich.

Sok. Und welche ins Wasser springen und
Schwimmen auszuharren denken, oder in
nst etwas dergleichen, wiewohl sie in der
che nicht stark sind, die, behauptest du, wä-
n tapferer als die, welche stark darin ſind?

Lach. Was sollte Einer denn anders be-
upten, o Sokrates?

Sok. Nichts, wenn er es wirklich so meint.

Lach. Aber ich meine es freilich so.

Sok. Doch aber, o Laches, beharren diese
eine unsinnigere Art als die dasselbe mit der
nst thun.

Lach. So scheinen sie.

Sok. Und hatte sich nicht die unsinnige
hnheit und Beharrung in dem vorigen als etwas
lechtes und verderbliches gezeigt?

Lach. Freilich wohl.

Sok. Die Tapferkeit aber waren wir über-
ekommen wäre etwas vortrefliches?

Lach. Darin waren wir übereingekommen.

Sok. Nun aber behaupten wir wieder, je-
schlechte, die unsinnige Beharrung, wäre
ferkeit?

Lach. Das behaupteten wir offenbar.

Sok. Dünkt dich also, daſs wir etwas rich-
sagen?

Lach. Mich nicht, beim Zeus.

Sok. Wir beide sind also wohl nicht, deiner Rede zufolge, dorisch gestimmt, ich und du, o Laches. Denn die That ist uns nicht im Einklang mit den Reden. Denn in den Thaten möchte Einer wohl sagen, wie es scheint, daſs wir die Tapferkeit besaſsen, in den Reden aber glaube ich wohl nicht, wenn er uns jezt zusammen reden hörte.

Lach. Sehr wahr ist dieses.

Sok. Wie also? dünkt es dich gut zu sein, daſs es so um uns steht?

Lach. Auch nicht im geringsten.

Sok. Willst du also, daſs wir dem, was wir behaupten, wenigstens so weit gehorchen?

Lach. Wie weit doch und welchem?

Sok. Der Behauptung, welche zu beharren befiehlt. Wenn du nämlich willst, so wollen auch wir der Untersuchung Stand halten und beharren, damit nicht die Tapferkeit selbst
194 uns auslache, daſs wir sie gar nicht tapfer suchen, wenn doch vielleicht eben die Beharrung Tapferkeit ist.

Lach. Ich wenigstens bin bereit, o Sokrates, nicht eher abzulassen, ob schon ich ungewohnt bin solcher Reden. Aber es hat mich ordentlich ein Eifer ergriffen für diese Untersuchung, und ich bin ganz unwillig, wie ich, was ich in Gedanken habe, so gar nicht im Stande bin zu sagen. Denn in Gedanken glaube ich es doch zu haben, was die Tapferkeit ist; ich weiſs aber nicht, wie sie mir jezt entgangen ist, daſs ich sie nicht ergreifen konnte in der Rede, und heraussagen, was sie ist.

Sok. Nicht so, Lieber, der gute Jäger muſs nachsezen und nicht ablassen?

Lach. Auf alle Weise freilich.

Sok. Willst du also, daſs wir auch den Nikias hier herbeirufen zur Jagd, ob er etwa mehr ausrichten kann als wir?

Lach. Ich will es wohl; warum sollte ich nicht?

Sok. Hieher also, Nikias! Guten Freunden, die eine stürmische Fahrt haben in der Untersuchung und nicht vorwärts können, komm zu Hülfe, wenn du etwas vermagst. Denn unser Thun siehst du wie es nichts fördert. Sage du also, was du von der Tapferkeit glaubst, um sowohl uns aus unserer Verlegenheit zu erlösen, als auch dir selbst, was du im Sinne hast durch die Rede noch fester zu begründen.

Nik. Ihr dünkt mich also schon lange, o Sokrates, die Tapferkeit nicht recht bestimmt zu haben. Denn was ich dich sonst schon sehr richtig habe sagen gehört, das wendet ihr nicht an.

Sok. Was doch, o Nikias?

Nik. Oft habe ich dich sagen gehört, darin wäre Jeder von uns gut, worin er klug ist, worin aber dumm, darin auch schlecht.

Sok. Wahr ist, beim Zeus, was du sagst, o Nikias.

Nik. Also wenn der Tapfere gut ist, ist er offenbar auch klug?

Sok. Hast du gehört, o Laches?

Lach. Ich habe wohl, nur verstehe ich eben nicht sehr was er meint.

Sok. Ich aber glaube es zu verstehen, nämlich mich dünkt der Mann zu meinen, die Tapferkeit sei irgend eine Klugheit.

Lach. Was doch für eine Klugheit, o Sokrates!

Sok. Willst du das nicht von diesem lieber erfragen?

Lach. Das thue ich.

Sok. So komm denn, o Nikias, und sage ihm, was doch für eine Erkenntniſs die Tapferkeit sein soll, nach deiner Rede. Denn gewiſs doch nicht die des Flötenbläsers?

Nik. Keinesweges.

Sok. Auch nicht dessen, der die Lyra spielt?

Nik. Eben so wenig.

Sok. Also was denn für eine Erkenntniſs, und wovon?

Lach. Ganz recht fragst du ihn das, o Sokrates, und er sage also was für eine er behauptet, daſs sie sei.

Nik. Diese, o Laches, die Erkenntniſs des Furchtbaren und des Unbedenklichen im Kriege sowohl als in allen andern Dingen.

195 **Lach.** Was für ungereimte Dinge er redet, o Sokrates!

Sok. Worauf geht das was du da sagst, o Laches?

Lach. Worauf? Klugheit ist doch wohl etwas ganz anderes als Tapferkeit!

Sok. Nein, meint eben Nikias.

Lach. Freilich meint er nein, und eben das ist verwirrt geredet.

Sok. So laſs uns ihn belehren aber nicht schmähen.

Nik. Freilich nicht. Aber Laches dünkt mich nur zu wünschen, daſs ich mich auch als einen zeigen möchte der Nichts sagt, weil er sich eben als einen solchen gezeigt hat.

Lach. Allerdings, o Nikias, und ich will wenigstens versuchen, es zu beweisen; denn du sagst auch Nichts. Nämlich gleich in Krankheiten, erkennen da nicht die Aerzte das Furchtbare? oder scheinen dir die Tapfern es zu erkennen? oder meinst du die Aerzte tapfer?

Nik. Keinesweges.

Lach. Auch wohl nicht die Akerbauer glaube ich; wiewohl das im Akerbau furchtbare grade diese erkennen, und so auch alle Gewerbtreibende erkennen jeder in seiner Kunst das Furchtbare und das Unbedenkliche; aber keinesweges sind sie deshalb tapfer.

Sok. Was dünkt dich Laches zu sagen, o Nikias? Es sieht doch aus als sagte er etwas.

Nik. Er sagt auch wohl etwas, aber nur nichts Richtiges.

Sok. Wie so?

Nik. Weil er meint die Aerzte wüſsten noch etwas mehr von den Kranken, als daſs sie sagen können, was ihnen gesund ist und ungesund; in der That aber wissen sie nur dieses. Ob aber Einem eben dieses furchtbar ist, das Gesundsein mehr als das Kranksein, glaubst du, o Laches, daſs dies die Aerzte wissen? Oder meinst du nicht, daſs es Vielen besser ist von der Krankheit nicht aufzukommen als aufzukommen? Hierüber erkläre dich, behauptest du, daſs es für Alle besser ist zu leben, und nicht für Viele besser zu sterben?

Lach. Ich dieses leztere.

Nik. Welchen also das Sterben dienlich ist, glaubst du daſs denen dasselbe furchtbar ist, als welchen das Leben?

Lach. Nicht ich.

Nik. Und dieses zu erkennen schreibst du den Aerzten zu? oder irgend einem der ein anderes Geschäft treibt, und nicht vielmehr Jenem allein, der sich auf das Furchtbare versteht, und welchen eben ich tapfer nenne?

Sok. Merkst du nun, o Laches, was er meint?

Lach. O ja, daſs er nämlich die Wahrsager tapfer nennt. Denn welcher Andere kann wissen wem besser ist zu leben oder zu sterben? Du selbst aber; o Nikias, giebst du zu, daſs du ein Wahrsager bist? oder wenn kein Wahrsager dann auch nicht tapfer?

Nik. Wie denn? meinst du nun wieder es komme dem Wahrsager zu das Furchtbare zu erkennen und das Unbedenkliche?

Lach. Das meine ich. Wem sonst?

Nik. Dem weit mehr, welchen ich meine, o Bester. Denn der Wahrsager soll nur die Zeichen dessen erkennen, was geschehen wird, ob Einem Tod oder Krankheit oder Verlust des Vermögens bevorsteht, ob Siegen oder Besiegtwerden im Kriege oder in jedem andern Kampf.
196 Was aber einem besser ist von diesen Dingen zu erfahren oder nicht zu erfahren, wie sollte das mehr dem Wahrsager zu beurtheilen zukommen als Jedem Andern sonst?

Lach. Nein dieses kann ich nicht verstehen, o Sokrates, was er sagen will. Denn weder ist es der Wahrsager noch der Arzt, noch stellt er sonst einen auf, den er für tapfer erklärt, wo er nicht etwa nur irgend einen Gott dafür erklärt. Mir nun scheint nur Nikias nicht ehrlich gestehen zu wollen, daſs er Nichts gesagt hat, sondern er windet sich hin und her, um seine eigene Verlegenheit zu verbergen. Das aber hätten wir auch vorher thun können, ich und du, uns so zu winden, wenn wir gestrebt hätten nicht das Ansehn zu haben, daſs wir uns selbst widersprächen. Wenn nun unsere Reden vor Gericht wären, so hätte er vielleicht nicht ganz unrecht es so zu machen; nun aber, wer möchte doch in einer solchen Zusammenkunft sich vergeblich mit leeren Worten schmüken wollen!

Sok. Das dünkt auch mich zu nichts zu führen, o Laches. Aber laſs uns sehen ob nicht Nikias wirklich glaubt etwas zu sagen, und dieses nicht bloſs um zu streiten vorträgt? Laſs uns daher ihn noch genauer ausforschen, was er wohl meint, und wenn sich zeigt, daſs etwas Richtiges darin liegt, so wollen wir es ihm zugestehen, wo aber nicht, so wollen wir ihn belehren.

Lach. Forsche du also weiter, Sokrates, wenn du willst, denn ich habe, denk ich, schon genug ausgeforscht.

Sok. Nichts hindert mich, denn die Nachforschung wird gemeinschaftlich sein für mich sowohl als dich.

Lach. Allerdings.

Sok. Sage mir also, o Nikias, oder vielmehr uns, denn ich und Laches haben gemeinschaftliche Sache, die Tapferkeit, sagst du, wäre die Erkenntniſs des Furchtbaren und des Unbedenklichen.

Nik. Das sage ich.

Sok. Und dieses wäre nicht Jedermanns Sache zu erkennen, da ja weder der Arzt noch der Wahrsager es wissen, also auch nicht tapfer sein soll, wenn er nicht jene Erkenntniſs besonders erlangt. Meintest du es nicht so?

Nik. So allerdings.

Sok. Nach dem Sprüchwort also wird in der That nicht jedes Schwein dieses wissen, noch auch tapfer sein.

Nik. Nein wie ich denke.

Sok. Offenbar also, o Nikias, wirst du auch von dem krommyonischen Schwein nicht glauben es sei tapfer gewesen. Und das sage ich nicht scherzend, sondern ich meine, es ist nothwendig für den, der dieses behauptet, keinem Thiere Tapferkeit zuzugestehen; oder er müſste zugeben, irgend ein Thier sei so weise, daſs was wenige Menschen wissen, weil es schwer einzusehen ist, dieses dennoch ein Löwe oder Tieger oder Eber wissen könne; sondern vielmehr, daſs Löwe und Hirsch, Stier und Affe, was die Tapferkeit betrifft, gleicher Natur sind, muſs derjenige behaupten, der die Tapferkeit so erklärt, wie du sie erklärst.

Nik. Bei den Göttern, und sehr richtig ist, was du sagst.

Lach. Beantworte uns doch dieses nach
197 der Wahrheit, o Nikias, ob du behauptest weiser als wir wären diese Thiere, denen wir alle zugestehen, daſs sie tapfer sind, oder ob du allen widersprechend wagest, ihnen die Tapferkeit abzusprechen?

Nik. Niemals, o Laches, werde ich weder, ein Thier noch sonst ein Wesen tapfer nennen, was nur aus Unwissenheit das Furchtbare nicht fürchtet, sondern furchtlos und thöricht nenne ich es. Oder meinst du ich werde auch alle Kinder tapfer nennen, welche sich aus Unwissenheit vor nichts fürchten. Sondern ich meine, furchtlos und tapfer sein ist nicht dasselbe. Denn Tapferkeit und Vorsicht ist nur sehr Wenigen, denke ich, eigen, Verwegenheit aber und Kühnheit und furchtloses Wesen mit Unvorsichtigkeit gar vielen Männern sowohl als Frauen und Kindern und Thieren. Das also, was du mit den Meisten tapfer nennst, nenne ich nur kühn, tapfer aber nur, was verständig ist in der Art wie ich sagte.

Lach. Nun sieh nur, o Sokrates, wie schön er sich selbst, seiner Meinung nach, durch seine Rede schmükt, denen aber Alle zugestehen daſs sie tapfer sind, die untersteht er sich dieser Ehre zu berauben.

Nik. Ganz und gar nicht, o Laches! sei gutes Muthes; denn ich behaupte eben, daſs du klug bist, und Lamachos wohl auch, weil ihr ja tapfer seid und noch verschiedene andere Athener.

Lach. Ich werde nichts hierauf sagen, obschon ich könnte, damit du nicht etwa sagen mögest, ich wäre ein ganzer Aixoneer.

Sok. Sage auch nur ja nichts, o Laches. Denn mich dünkt, du merkst noch gar nicht, daſs Nikias diese Weisheit von unserem Freunde Damon überkommen hat; Damon aber ist sehr genau bekannt mit dem Prodikos, welcher dafür gilt am besten unter allen Sophisten die Bedeutung solcher Worte zu bestimmen.

Lach. Ja wohl, o Sokrates, ziemt es auch besser einem Sophisten sich mit solchen Dingen zu rühmen, als einem Manne, den die Stadt werth achtet ihr vorzustehen.

Sok. Das aber ziemt sich doch auch, du Stolzer, daſs der, dem das gröſste anvertraut wird, auch die gröſste Weisheit besize. Mich dünkt daher, es verdient wohl näher erwogen zu werden, worauf doch Nikias eigentlich geht bei seiner Erklärung dieses Wortes der Tapferkeit.

Lach. So untersuche du es denn selbst, o Sokrates.

Sok. Das will ich so eben thun, o Bester, Glaube jedoch nicht, daſs ich dich losgeben werde aus der Gemeinschaft der Rede, sondern merke wohl auf und bedenke auch du was geſagt wird.

Lach. Daſs soll geschehen sofern du es nöthig ſindest.

Sok. So ſinde ich es allerdings. Du aber, Nikias, sage uns noch einmal von Anfang an. Du weiſst doch, daſs wir im Anfang unsers Gesprächs nach der Tapferkeit fragten, als nach einem Theile der Tugend?

198 Nik. Sehr gut.

Sok. Also auch du hast in diesem Sinne geantwortet, als wäre sie ein Theil, so daſs es noch andere Theile giebt, welche sämmtlich Tugend genannt werden.

Nik. Wie sonst?

Sok. Meinst auch du wohl dieselben die ich meine? Ich nenne nämlich auſser der Tapferkeit auch noch die Besonnenheit, und die Gerechtigkeit und einige Andere dergleichen. Nicht auch du?

Nik. Allerdings.

Sok. Halt also; hierüber wären wir einig. Aber wegen des Furchtbaren und des Uebedenklichen, laſs uns betrachten, ob du auch nicht darunter etwas Anderes verstehst als wir. Was nun wir darunter verstehen, wollen wir dir anzeigen, wenn aber du nicht einig damit bist, wirst du uns davon belehren. Wir nämlich halten das für furchtbar was Furcht macht, für unbedenklich aber das, was keine Furcht macht, Furcht aber machen wede. die vergangenen Uebel noch die gegenwärtigen, sondern die, welche erwartet werden; denn Furcht ist die Erwartung eines bevorstehenden Uebels. Oder dünkt es eben so nicht auch dich, o Laches?

Lach. Gar sehr eben so, o Sokrates.

Sok. Das unsrige also, o Nikias, hörst du daſs wir sagen: künftige Uebel wären das Furchtbare, das Unbedenkliche aber wäre dasjenige Zukünftige was entweder nicht übel ist, oder gut. Du aber, erklärst du dich eben so oder anders hierüber?

Nik. Eben so ich.

Sok. Und die Erkenntniſs hievon nennst du Tapferkeit?

Nik. Ganz recht.

Sok. Nun laſs uns auch noch das dritte sehn, ob du auch darin gleicher Meinung bist mit uns.

Nik. Was doch ist dieses?

Sok. Ich will es dir sagen. Es dünkte nämlich mich und diesen, daſs woron immer es eine Erkenntniſs giebt, davon gebe es nicht eine eigne für das was geschehen ist zu wissen wie es geschah, und wieder eine eigne für das was geschieht, wie es geschieht, und noch eine andere wie das am besten wirklich werden und geschehen könnte was noch nicht geworden ist, sondern es gebe nur eine und dieselbe. Zum Beispiel was die Gesundheit anbetrifft übersieht für alle Zeiten keine andere als die Arzneikunst, die doch nur Eine Erkenntniſs ist, das geschehende sowohl als das geschehene, und das was geschehen wird wie es geschehen wird. Und gegen das was aus der Erde wächst, verhält sich die Kunst des Landbaues eben so. Und gar was den Krieg betrifft könnt ihr selbst bezeugen, daſs die Kriegskunst am besten nicht nur das übrige bedenkt, sondern auch das was geschehen wird. So daſs sie auch der Kunst des Wahragers nicht glaubt dienen sondern befehlen zu nissen, weil sie nämlich besser versteht was in eziehung auf den Krieg geschieht und geschehen wird. Eben so verordnet auch das Gesez, daſs nicht der Wahrsager dem Heerführer befehle, sondern der Heerführer dem Wahrsager. Wollen wir dies behaupten, o Laches?

Lach. Wir wollen.

Sok. Wie aber du, o Nikias? stimmst du uns bei, daſs in Beziehung auf dieselben Dinge 199 auch dieselbe Erkenntniſs sowohl das was sein wird als auch das werdende und gewordene verstehe?

Nik. Ich stimme ein, denn es dünkt mich so, o Sokrates.

Sok. Also auch hier, o Bester. Die Tapferkeit ist die Erkenntniſs des Furchtbaren und 1) des Unbedenklichen, wie du behauptest. Nicht wahr?

Nik. Ja.

Sok. Das Furchtbare aber und das Unbedenkliche war uns auch einstimmig dieses das 2) künftige Gute, jenes das künftige Uebel.

Nik. Ganz recht.

Sok. Und daſs es nur eine und dieselbe 3) Erkenntniſs gebe für einerlei Dinge, sie mögen nun künftig sein oder sich sonst wie verhalten?

Nik. So ist es.

Sok. Nicht also allein des Furchtbaren und des Unbedenklichen Erkenntniſs ist die Tapferkeit. Denn nicht nur auf die künftigen Güter und Uebel versteht sie sich, sondern auch auf die, welche da sind und gewesen sind, und wie sie sich immer verhalten mögen, eben wie die übrigen Erkenntnisse.

Nik. So sieht es aus.

Sok. Also etwa den dritten Theil der Tapferkeit, o Nikias, hast du uns angegeben in deiner Antwort, da wir doch nach der ganzen Tapferkeit fragten was sie wäre. Und auch jezt wie es scheint ist nach deiner Rede die Tapferkeit nicht nur die Erkenntniſs des Furchtbaren und Unbedenklichen, sondern überhaupt aller Güter und Uebel, wie sich auch jedes verhalte, Erkenntniſs würde, wie jezt wieder deine Rede lautet, Tapferkeit sein. Deutest du so wieder deine Meinung um, o Nikias, oder wie meinst du?

Nik. Ich denke so, o Sokrates.

Sok. Dünkt dich denn aber, du Wunderbarer, dem noch irgend etwas von der Tugend zu fehlen, welcher Erkenntniſs hätte von allen Gütern in jeder Art, wie sie entstehen und entstehen werden und entstanden sind, und eben so auch von den Uebeln? Und derjenige glaubst du bedürfe noch irgend der Besonnenheit oder der Gerechtigkeit oder der Frömmigkeit, welchem allein schon eigen ist gegen Götter sowohl als Menschen das Furchtbare zu vermeiden, das aber was nicht furchtbar oder was gut ist ins Werk zu richten, und also zu wissen wie man sich recht gegen sie verhalten solle?

Nik. Dies scheint mir etwas gesagt zu sein, o Sokrates.

Sok. Nicht also ein Theil der Tugend wäre das jezt von dir beschriebene, sondern die gesammte Tugend?

Nik. So sieht es aus.

Sok. Wir aber behaupteten doch die Tapferkeit wäre nur eine von den Theilen der Tugend.

Nik. Das behaupteten wir freilich.

Sok. Das jezt beschriebene aber erscheint nicht so.

Nik. Es sieht nicht so aus.

Sok. Wir haben also nicht gefunden, o Nikias, was die Tapferkeit ist?

Nik. Wir scheinen nicht.

Lach. Ich aber, o lieber Nikias, glaubte gewiſs du werdest sie finden, da du mich so weit übersahest als ich dem Sokrates antwortete. Gar
200 groſse Hofnung hatte ich gewiſs, daſs vermittelst der Weisheit vom Damon her du sie finden würdest.

Nik. Wahrlich schön, o Laches, daſs du das für gar nichts rechnest, daſs du selbst dich eben gezeigt hast als einen der nichts weiſs von der Tapferkeit, sondern nur darauf siehst, ob auch ich ebenfalls als ein solcher erscheinen werde. Und nun wird es dir gleichgültig sein wie es scheint, daſs auch du mit mir nichts weiſst von dem, wovon doch einem Manne der sich etwas zu sein dünkt Erkenntniſs zu haben geziemt. Du also scheinst mir recht nach menschlicher Weise zu handeln, nicht auf dich selbst sehend, sondern nur auf die Andern. Ich aber glaube über dasjenige wovon die Rede war schon jezt mich ganz erträglich erklärt zu haben, und sollte etwas darin noch nicht hinlänglich erklärt sein, es noch in der Folge zu berichtigen mit dem Damon sowohl, den du auslachen zu dürfen glaubst ohne ihn doch jemals gesehen zu haben, als auch mit Anderen. Und wenn ich es recht werde begründet haben will ich es auch dich lehren und es dir nicht vorenthalten, denn du dünkst mich noch gar sehr des Lernens zu bedürfen.

Lach. Du freilich bist sehr klug, Nikias. Dennoch aber gebe ich dem Lysimachos hier und dem Melesias den Rath nach dir und mir, was die Erziehung der Jünglinge betrifft, nicht weiter zu fragen, sondern nur den Sokrates hier, wie ich auch gleich anfangs sagte, ja nicht loszulassen. Denn wenn meine Söhne schon das Alter dazu hätten, würde ich dasselbige auch thun.

NIK. Dagegen wende auch ich nichts ein, wenn nämlich Sokrates sich der jungen Leute annehmen will, daſs sie ja keinen Andern suchen sollen. Wie auch ich den Nikeratos am liebsten ihm übergeben möchte wenn er nur wollte; allein er empfiehlt mir jedesmal Andere, wenn ich ihm davon erwähne, selbst aber will er nicht. Sieh du also zu, o Lysimachos, ob Sokrates dir besser gehorchen wird.

LYSIM. Das sollte er wohl billig, o Nikias. Denn auch ich möchte ihm gern vieles thun, vas ich nicht eben vielen Andern thun würde. Vas sagst du also, o Sokrates? Wirst du gehor- hen, und mit zu dem Besserwerden der Jüng- nge helfen?

SOK. Das wäre ja wohl arg, o Lysimachos, gend Jemanden nicht helfen zu wollen zu sei- em Besserwerden. Wenn also in unsern jezi- en Gesprächen ich mich gezeigt hätte als einen undigen, diese beiden aber sich als Unkun- ge, dann möchte es billig sein mich vorzüg- h zu diesem Geschäfte zu berufen; nun wir er Alle auf gleiche Weise in Verlegenheit ge- sen sind, wie könnte wohl Jemand Einen von s besonders vorziehn? Mir meines Theils nkt das Keinem zu gebühren. Sondern da Sache sich so verhält, so erwäget ob dies h ein guter Rath dünkt, den ich geben will. nämlich sage: Ihr Männer, denn keine Rede doch ganz unfruchtbar sein, wir müssen gemeinschaftlich zuerst für uns selbst den en Lehrer suchen den wir bekommen kön-, denn wir bedürfen seiner, dann aber auch die jungen Männer, und weder Geld dabei nen noch sonst etwas. Es aber dabei bewenden zu lassen, wie es jezt mit uns bewandt ist, das rathe ich nicht. Sollte uns aber Jemand auslachen wollen, daſs wir so alt schon noch Lehrer besuchen wollen: so dünkt mich müssen wir uns mit dem Homeros schüzen, welcher gesagt hat: Nicht gut sei Scham dem darbenden Manne. Auch wir also wollen jeden gehen lassen, der etwas darüber sagen möchte, und gemeinschaftlich für uns und für die Jünglinge Sorge tragen.

Lysim. Mir meines Theils gefällt, o Sokrates, was du sagst; und ich will so viel ich der älteste bin, so viel auch der bereitwilligste sein mit den jungen Leuten zugleich zu lernen. Das aber thue mir, komme morgen früh zu mir zu Hause und verfehle es ja nicht, damit wir weiter Rath pflegen können über eben diese Sache. Für jezt aber müssen wir auseinander gehn.

Sokr. Ja das werde ich thun, o Lysimachos, und morgen früh zu dir kommen, so Gott will.

ANMERKUNGEN.

ZUM PHÄDROS.

Wegen alles dessen, was die Leseart und die grammatische Interpretation betrifft, verweise ich den sprachkundigen Leser im Allgemeinen für diesen Dialog, so wie für den Lysis und Charmides, auf *Platonis Dialogi quatuor, Lysis, Charmides, Hippias Major, Phaedrus. Annotatione perpetua illustravit Lud. Fr. Heindorf, Berol., e libr. Nauck, MDCCCII.*, welche vor Augen zu haben von Jedem gefordert werden kann, der von der Uebersetzung des Platon über solche Gegenstände Auskunft verlangte. Daher auch dem Kenner nicht erst gerühmt werden darf, wieviel vorstehende Uebersezung jenem Werke verdanke, und wie oft sie ohne dasselbe im Finstern würde getappt haben. Auch in den wenigen Fällen, wo ich einer andern Leseart den Vorzug gegeben, werden die Leser gröſstentheils die Gründe, die mir, wenn auch nicht ihm, überwiegend schienen, in seinem Commentar antreffen. Sollte aber an einigen Stellen erst jezt etwas beifallswürdiges von dem meinigen hinzugekommen sein: so darf es mir wohl bei der vielfachen Beschäftigung mit diesem Gespräch zum Vorwurf gereichen, es nicht eher gefunden zu haben.

S. 83. Z. 8. **in den Laufbahnen.** Diese waren jedoch nicht nur zum eigentlichen gymnastischen Rennen für Knaben und Jünglinge eingerichtet, sondern auch zum Lustwandeln für Bejahrtere. **Akumenos**, ein berühmter Arzt. **Lysias** wohnte im Peiräeus, dem Hafen, der von der Stadt unterschieden war. Im folgenden ist die Morychia ein einzelnes Haus von einem Morychos benannt, demselben wahrscheinlich, den die alte Komödie als bekannten Schlemmer durchzieht. Olympion sollte geschrieben sein, nicht Olympeion.

S. 84. Z. 16. wie Herodikos. Von diesem Herodikos, dem Selymbrier, wird in dem Protagoras des Platon gesagt, er stamme ursprünglich aus Megara ab, mit welchem Umstande vielleicht diese Gewohnheit zusammenhängt. — Ebendas. Z. 29. lese man, anstatt Aber keines von beiden soll geschehen, Aber eines ist so wenig der Fall als das andere.

S. 90. Z. 30. Jemanden zu erzählen. ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν. Ich möchte hier lesen τῳ für τινὶ, vornämlich um dem ἐπαρθῆναι die Bedeutung, sich gereizt fühlen, zu erhalten, in der es bloſs den Infinitiv bei sich hat. Das Stolzsein auf die Erzählung oder Stolzwerden durch die Erzählung scheint weniger hieher zu gehören.

S. 94. Z. 27. wenn aber du noch etwas etc. So habe ich übersezt nach einer unbezweifelten späteren Verbesserung von Heindorf εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς. Aehnliche Stellen, Protag. 329. d. de Rep. IX. 571. a. und anderwärts. Wie das nicht zu erklärende und grammatisch unrichtige ὑποθῇς entstanden ist, sieht jeder.

S. 96. Z. 35. wie die neun Archonten. Sie verpflichteten sich eidlich, nichts gesez- und verfassungswidriges während ihrer Verwaltung zu unternehmen; wofern sie aber dessen überführt würden, dem Apollon ihre Statue von Gold in dem delphischen Tempel zu weihen, sich zur Strafe und den Athenern zum Heil, um ihnen den Gott günstig zu machen.

S. 97. Z. 30. in Olympia stehen. Dort gab es eine solche Statue des Zeus als Weihgeschenk der Söhne des Kypselos, welches sie, aus Korinth vertrieben, gelobt hatten, falls sie zurükkehren und das vorige Ansehn wieder erlangen würden. — Ebend. Z. 37. hat der Scholiast des Ruhnkenius wohl recht, daſs das hellenische Sprüchwort nur die Wiederkehr derselben Stellung bedeutet, die nicht immer eine Blöſse sein darf. Man sehe nur *de rep.* 544. *b.* Hier aber war der für den besondern Fall sehr annähernde deutsche Ausdruck zu verführerisch.

S. 99. Z. 18. nach dem langhalsigen Geschlecht. Bei dieser schwierigen Stelle, deren eigentlicher Sinn vielleicht nicht mehr mit Gewiſsheit zu bestimmen ist, hat weniger eine feste Ueberzeugung als der Reiz der leichteren Uebertragbarkeit für die Auslegung entschieden, der ich gefolgt bin. Der Scholiast nämlich erklärt, das γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων von einem ligurischen Volke, welches so gesangliebend gewesen, daſs selbst in der Schlacht nicht das ganze Heer gefochten, sondern ein Theil desselben nur gesungen habe, eine Sage, in der vielleicht eine Nachricht von dem ersten Gebrauch der Tonkunst im Kriege verborgen liegt. Auch darüber, welche besondere Art, wie doch die Worte εἶδος ᾠδῆς anzuzeigen scheinen, des Gesanges λίγεια genannt wird, bekenne ich meine Unwissenheit.

S. 100. Z. 24. zwei herrschende und führende Triebe. Die Freiheit, welche ich mir hier mit den Worten ἰδέα und δόξα genommen, indem ich sie Trieb und Gesinnung übersezt, bedarf vielleicht einer Vertheidigung. Nicht sowohl der, daſs es unsere Ohren zu sehr verlezt hätte, wenn die Begierde eine Idee und das vernünftige Wollen eine Meinung wäre genannt worden; sondern der, daſs ich durch eine solche Uebertragung den Sinn des Platon ungleich mehr verfälscht hätte, und auf die Verschmelzung des theoretischen und praktischen in seinem Sprachgebrauch einen Nachdruk gelegt, den sie in der Ursprache gar nicht hat. In ἰδέα liegt hier nichts als die Allgemeinheit, und so ist eine *ἰδία ἄρχουσα καὶ ἄγουσα*, durch welche Worte eben jenes Allgemeine in das Begehrungsvermögen gesezt wird, allerdings ein Trieb. Eben so wird durch *δόξα* vornämlich das zum Grunde liegen eines Urtheils ausgedrückt. Uebereinstimmend hiemit erklärt diese Stelle *Plutarchos Amat. II*, 746. *d.* folgendermaſsen *τοῦ Πλάτωνος ἐν ἑκάστῳ δύο ἀπολείποντος πράξεων ἀρχάς.* Vielleicht ist indeſs die Wahl dieser Ausdrükke, so wie des *ἐπίκτητος* — Plutarchos citirt *ἐπείσακτος* — nach dem Standpunkte des Lysias zu erklären, aus welchem Sokrates diese Rede hält.

S. 101. Z. 26. von ihrem Gegenstande dem Leibe. In der Ursprache machen *ἔρως* und *ῥώμη*, Liebe und Stärke, das Wortspiel, um deswillen das vorige von der mächtigen Verstärkung allein da steht. Da es in demselben Sinne nicht wiedergegeben, unmöglich aber die Stelle leer gelassen werden konnte, so war wohl das Beste, einen Dichter der Unsrigen nachzuahmen. S. Gedichte von A. W. Schlegel, S. 205.

Ebend. Z. 56. von den Nymphen ergriffen. Das Wort *νυμφόληπτος* bezeichnete einen gelinden Wahnsinn. Aber anstatt „vielleicht mehr als einmal" lese man „vielleicht gar": denn *πολλάκις* hat hier unstreitig dieselbe Bedeutung, wie z. B. Laches 179. *b.*, 194. *a.*, die auch bei andern Schriftstellern vorkommt. Sokrates weissagt nicht eine öftere Wiederholung dessen, was ihm jezt geschehen ist, sondern etwas noch stärkeres.

S. 103. Z. 15. Der Mann, den Liebe ergriffen. *ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα* mag wohl aus einem Dichter hergenommen sein.

S. 106. Z. 27. Nun die Scherbe anders gefallen ist. Eine von einem Kinderspiel hergenommene Redensart. Die Knaben theilten sich in zwei gleiche Haufen einander gegenüber, und zwischen beiden ſaſs einer mit einer oben weiſs und unten schwarz gefärbten Scherbe. Diese warf er, und je nachdem die weiſse Seite oben lag oder die schwarze, muſste der Haufe gegen Morgen oder der gegen Abend auf den anderen Jagd machen. Daher nach Suidas und dem Scholiasten die Redensart von plözlichem Entschluſs, aber wohl nicht bloſs zur Flucht, gebraucht wird. Auch läſst sich denken, sie gehe mehr auf schnelle und zufällig scheinende Veränderung des Entschlusses.

S. 107. Z. 1. Gleichwie Wölfe das Lamm. Nicht unwahrscheinlich ist, daſs dieser Vers vom Platon selbst herrührt. Denn theils pflegt er, wenn er einen Dichter anführt, dies auf irgend eine Art anzudeuten; theils könnte uns Sokrates, mit einem fremden Verse endigend, nicht füglich an seine Weissagung nach dem Eingang der Rede erinnern.

Ebend. Z. 34. Göttlich bist du, was Reden betrifft. Diese Stelle hätten diejenigen nicht übersehen sollen, welche den Phädros für ein späteres Werk halten. Denn sie könnte gar wohl als eine Anspielung was den Phädros betrifft auf das Gastmahl, und was den Simmias auf den Phädon gedeutet werden. Man sieht aber doch aus diesem sehr scheinbaren Beispiel, wie nöthig Vorsichtigkeit ist bei solchen Auslegungen.

S. 109. Z. 16. Stesichoros aber. Offenbar soll hier ein Vorzug des Stesichoros vor dem Homeros angedeutet werden; eben so auch vielleicht in dem μουσικὸς doppelsinnig etwas liegen, was Platon dem Homeros abspricht. Vielleicht also hier schon die erste Spur des Vorzuges, den er der lyrischen Dichtkunst einräumte vor der epischen. Stesichoros soll übrigens in dieser verlorenen Palinodie gedichtet haben, es sei nur ein Schattenbild der Helene nach Troja gekommen, ein Mythos, den hernach Euripides in seiner Tragödie benuzt hat.

S. 110. Z. 14. den unschmakhaften Ton. Stärker ist der Gegensaz in der Urschrift. Denn ἁλμυρὸν ist der Seewasser-Geschmak, dem also das

Trinkbare in einem vorzüglichen Sinne entgegengesezt ist.

S. 111. Z. 27. Wahnsagekunst. Dem Sinne nach ist dieses erste Buchstabenspiel dem in der Ursprache getreu nachgebildet. Nur ist in der Sprache des Platon die Ableitung wirklich ächt, so daſs selbst der Vorwurf, das τ habe durch Neuerung erst μανικὴ in μαντικὴ verwandelt, ungegründet ist, und nur den allgemeinen Mangel an Sprachkunde zu den Zeiten des Platon beurkunden hilft. Vielleicht aber hielt er selbst seine Ableitung für eben so falsch als die deutsche wirklich ist. Wenigstens könnte man dies daraus schlieſsen, daſs er so unbefangen die zweite Ableitung der οἰονοϊστικὴ aus οἴησις, νοῦς und ἱστορία, die auch nicht den mindesten [illegible]ein für sich hat, neben jene stellt. Dieses zweite Spiel konnte nicht treu wiedergegeben werden, und es blieb nichts übrig, als sich an das einzige recht übliche Synonym vom Wahrsagen zu halten. Wenn nur dabei der scheinbare Uebelstand hätte vermieden werden können, daſs nämlich bei den Hellenen wirklich die μαντικὴ etwas höheres war als die οἰωνιστικὴ, wir hingegen mit Weiſsagen einen edleren Nebenbegriff verbinden als mit Wahrsagen. Scheinbar indeſs ist er nur, weil doch wohl Weiſs in Weiſsagen nichts anderes ist, als der Gegensaz der weiſsen Kunst von der schwarzen.

S. 113. Z. 10. Zuerst nun muſs etc. Seele wird zwar bei uns in Beziehung auf die Gottheit nicht gesagt; indeſs erlaubte die Natur der Sache nicht, das Wort Geist zu gebrauchen, und noch weniger wollte ich mit den Worten wechseln, woraus immer etwas Spielendes entsteht. Im Allgemeinen von dem Werthe dieses Beweises, und wie ihn Platon betrachtet, zu reden, wird vielleicht an einem andern Orte Gelegenheit sein. Hier nur soviel, daſs man Unrecht thun würde, in dieser ganzen Theorie von der Seele schon die dem Platon erst späterhin eigene Verbindung aufzusuchen und pythagorischer Gedanken zu suchen. Daſs zunächst die Vorstellung des Platon von der Seele als der selbstbewegenden Kraft nicht rein anaxagorisch ist, kann jeder aus dem Aristoteles *Phys. VIII.*, 5. fg., und *de Anima I*, 2. u. 3. hinlänglich abnehmen, wiewohl Aristoteles auch hier vom Platon meistens nur verdeckt redet, und wo er ausführlich wird, sich nur auf den Timäos einläſst, ohne des Phädros oder der Geseze besonders zu erwähnen. Und eben so wenig dürfte das folgende pythagorisch sein; sondern auf die Dichtung von dem überhimmlischen Orte möchte den Platon zunächst das System des Parmenides gebracht haben; wenigstens bemerkt man eine auffallende Analogie mit dem, was wir von seinem νοητὸν und δοξαστὸν mehr hnden können als wissen. Das übrige möchte wohl ur aus den Mysterien zu erklären sein, wenn gleich Aristoteles den Gedanken, daſs jedwede Seele in jedweden Körper wandern könne, pythagorische Fabeln ennt. Denn bei dem auffallenden Bestreben des Plaon in diesem Gespräch, seine Belesenheit zu zeigen, t der Gedanke fast unvermeidlich, daſs er um diese eit pythagorische Schriften noch gar nicht kannte, nd vielleicht auch die des Anaxagoras nur oberflächch. Wie denn überhaupt dieser erste Versuch in der ranscendental-Philosophie, wiewohl er den Keim der eisten platonischen Ideen enthält, weder ausgebreitete enntnisse voraussezt, noch die Hand des Meisters verth. — In dem Beweise der Unsterblichkeit ist unser ext an mehreren Stellen verdächtig, und die zwiefache bersezung des Cicero *de rep. VI.* und *Tusc. I.* 23. hilft en nicht sehr heraus. Bei der Stelle S. 113. Z. 26. nn wenn der Anfang aus etwas entstände. nnte man den Vermuthungen, welche Heindorf anhrt, vielleicht noch die beifügen, daſs hinter dem sten oder zweiten γίγνοιτο sehr leicht könnte τοῦτο gefallen sein, da man denn übersezen müſste: enn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände doch dies nicht aus dem Anfange." Mit der Uebersezung des Wortes ἀρχὴ zu künsteln, wäre übrigens für einen Leser, dem das Hellenische nicht immer im Sinne schwebte, gefährlich gewesen. So war auch im folgenden, troz der unsterblichen Thiere, ζῶον nicht anders zu übersezen als Thier, denn dies ist für das Vereinigte aus Seele und Leib unser „eigentliches und einziges Wort.

S. 114. Z. 31. Alles was Seele ist. Ἡ ψυχὴ πᾶσα. Alles Geistige wird hier offenbar als Eins betrachtet ohne Unterschied des Ranges und der Persönlichkeit. Auch dies konnte jedoch nicht genauer ausgedrükt werden, ohne von der Regel abzuweichen. — Gefieder habe ich überall übersezt, damit sich nicht Jemand vielleicht auch durch Stolberg verführt die Seele mit zwei Flügeln denke, sonst aber kahl, als wogegen in der Folge die ausdrüklichen Worte des Platon streiten.

S. 116. Z. 20. Den überhimmlischen Ort aber etc. Auch dem Platon scheint mit ihm dasselbe begegnet zu sein wie den Dichtern; und nicht nur mit ihm, sondern auch schon mit dem Himmel selbst. ich wenigstens habe es zu einer anschaulichen und für alle einzelnen Züge anwendbaren Vorstellung nicht bringen können von der Art, wie der Himmel hier gedacht wird und wie das Hinaussehn in den überhimmlischen Ort bewerkstelliget werden soll. Proklos thut dabei auch eben keine wesentlichen Dienste.

S. 118. Z. 4. Das Gesez der Adrasteia. Adrasteia wörtlich die Unentfliehbare, ein Symbol der Naturgeseze. Der Scholiast allegorisirt ihre Abkunft noch ausführlicher.

S. 119. Z. 24. Denn der Mensch muſs das etc. In Begreifen und Zusammenfassen liegt das versinnlichende Wortspiel wohl eben so deutlich als in ξυνιέναι und εἰς ἓν ξυναιρούμενον. Diese von allen alten Uebersezern misverstandene Stelle hat übrigens schon

Tennemann richtig erklärt, wiewohl ohne dem Text die nöthige Hülfe zu geben. Dies war Heindorf und mir ehedem entgangen.

S. 121. Z. 30. **Denn zu heftige Liebe** etc. Man lese diesen Saz so: „Denn furchtbare Liebe würde entstehen, wenn sie uns ein so helles Ebenbild von sich darböte durch das Gesicht, so auch das übrige Liebenswürdige." — Meiner Meinung nach nämlich ändert man am besten nichts im Text. Das übrige Liebenswürdige ist ja dem ganzen Zusammenhange nach nicht mit der Schönheit in gleichem Falle, sondern mit der Weisheit, das angesezte οἷον könnte aber kaum anders als auf τοιοῦτον bezogen, woraus leicht ein entgegengesezter Sinn könnte gedeutet werden. Daran wie das καὶ τἄλλα ὅσα ἐραστὰ hier nachgebracht wird, kann Niemand Anstoſs nehmen; leichter, aber weniger platonisch, hieſse es εἴτι αὐτὴ καὶ τἄλλα ἐραστὰ τοιοῦτον ἑαυτῶν etc.

S. 122. Z. 5. **auf thierische Art zu vermi-schen.** Das in seinem eigentlichen Sinn auf die Kna-benliebe nicht anwendbare und doch für uns höchst widerwärtig auf sie übertragene Wort παιδοσπορεῖν ist ohne Furcht vor Tadel übergangen worden.

S. 123. Z. 3. **die deshalb Reize heiſsen.** Pla-on scheint mit seiner etymologischen Erklärung von ἵμερος auf dreierlei anzuspielen, auf ἰέναι, μέρος und ῥεῖν; die Uebersezung hat sich einfacher begnügen müssen.

S. 124. Z. 13. **sehr leichtfertig.** Dies ist aller-lings in dem ersten Verse zu suchen, und ich weiſs es nicht anders als mit Heindorf in dem Worte **geflügelt** u finden. Die behauptlich damals noch nicht herr-chende Weise den Eros mit Flügeln zu bilden muſste Platon besonders in diesem Zusammenhange als ruch-s darstellen; und eben so, wenn man glaubt, es sollte urch dieses Wort nur die Flüchtigkeit der Liebe darge-ellt werden. Woher übrigens diese Verse genommen nd, oder woher Platon vorgeben wollte sie genommen zu haben, darüber sind wir so in der Unwissenheit, daſs jede Uebersezung von ἔπη ἀπόθετα eigentlich nur ein Rathen ist. Stark aber dringt sich die Vermuthung auf, daſs sie schwerlich von einem Andern sein mögen als von ihm selbst, und daſs er sie nur einem Homeriden zuschreibt, um, wie er immer gern thut, seinen Mythos durch eine Autorität zu heben. Hierauf führt das ächt platonische in der Uebersezung untergegangene Spiel mit ἔρως und πτέρως, theils das Wort πτεροφύτωρ — denn dem πτερόφοιτος ist doch weder Sinn noch sprachgemäſse Bildung abzugewinnen — welches sich schwerlich anders als aus dieser Idee verstehen läſst, von der doch Niemand eine ältere Spur wird auffinden wollen. Auch die schalkhafte Artigkeit, mit welcher er erlaubt zu glauben oder nicht zu glauben, scheint hierauf zu deuten.

S. 125. Z. 21. **wie die Bakchantinnen.** Man vergleiche eine Stelle im Ion: So wie die Bakchantinnen aus den Flüssen, wenn sie begeistert sind, Milch und Honig schöpfen, wenn sie aber ihres Bewuſstseins mächtig sind, nicht.

S. 126. Z. 5. **Wenn er ihn erobert hat.** So unbedenklich ich im folgenden die Aenderung des αἱρεθεὶς in εὑρεθεὶς als die Hand des Platon anerkenne, eben so sicher möchte ich hier das αἱρεθῇ stehen lassen. Es ist ächt platonisch die erste Ankündigung der nun folgenden Erzählung von der Eroberung nach dem Finden.

S. 129. Z. 7. **den Zeus als er den Ganymedes liebte etc.** Ohne Zweifel enthalten diese Worte eine Anspielung auf einen Dichter oder sind selbst aus ihm entlehnt. — Das folgende, **von einem Andern Augenschmerzen auffangen**, bezieht sich auf den Glauben, daſs durch das Ansehen kranker Augen das Uebel sich mittheile. Etwas dergleichen wird jedes schwache und reizbare Gesicht leicht an sich wahrnehmen.

S. 130. Z. 22. **von den drei wahrhaft olympischen Kampfgängen.** Man sehe oben S. 119. Z. 5.

S. 133. Z. 3. **Du weiſst nur nicht wie dies zuſammenhängt.** Dies muſs ich für den Sinn des Sprüchwortes γλυκὺς ἀγκὼν λέληθέ σε halten. Bei der Uneinigkeit der Ausleger über Ursprung und Bedeutung desselben, scheint es billig, unserer Stelle selbst einiges Gewicht einzuräumen. Offenbar aber beziehen sich diese Worte auf die Meinung des Phädros, Lysias werde sich abschrekken lassen und sein Gegner habe es ernstlich gemeint, und Sokrates will ihm also zu verstehen geben, er wisse nur nicht in welchen Verhältnissen solche Männer stehen, und wie sie mit einander umzugehen pflegen. Heindorſs Verbesserung vorausgesezt leidet auch die im Athenäos aufbewahrte Erzählung sehr gut die Anwendung auf einen der dasjenige nicht weiſs, was zuvor nicht öffentlich zur Schau getragen wird, was aber doch die Mehresten wissen. Diese Gedanken haben der Uebersezung zum Grunde gelegen, das Sprüchwort selbst aber muſste unübertragen bleiben, weil es wörtlich nicht konnte wiedergegeben werden, und was sich aus unserem Vorrath an die Stelle sezen lieſs, nicht edel genug schien.

Ebend. Z. 18. **Es hat gefallen etc.** Der gewöhnliche Anfang Athenischer Geseze. Den Ausdruk, „es hat gefallen," auf den dem Gesez zum Grunde liegenden Vorschlag zu beziehen, dies ist auch eine von den wunderlicher Platonischen Auslegungen.

S. 134. Z. 33. **Du fragst ob wir sollen?** Diese ganze Stelle bis S. 136. zu den Worten des Sokrates: **Muſs nun nicht etc.** wird gewiſs im Zusammenhange jedem unbefangenen Leser höchlich miſsfallen. Nicht als ob das Einzelne des Platon eben unwürdig wäre, sondern weil nichts an seiner Stelle steht. Gleich die Bemerkung über die Vergnügungen ist schön, aber wie bringt Phädros einen so allgemeinen Grund vor, er der schon um der Redekunst selbst willen gern von ihr reden hört? und wie steht sie überhaupt, sowohl in seinem Munde aus dem wir noch nichts in solchem Lebetone gehört haben, als in dem Ganzen, dem solche Bemerkungen sehr fremd sind? Die folgende Dichtung von den Heimchen ist sehr lieblich; aber welche Veranlassung hat Sokrates den hör- und sprachgierigen Phädros, der ihn ohnlängst selbst zum Reden aufgefordert während der Hize, und der sich auch eben izt noch so verlangend zeigt, durch solche Erzählungen vom Schlafe zurükhalten zu wollen? Und wie kann eben dieſer Phädros nun noch nach der schönen Dichtung halb unnöthig sagen: „Reden also wollen wir?“ Ferner da die Untersuchung bereits vorher eingeleitet und angekündiget ist, wie stellen sich nun Beide als hätten sie sich nur ganz im Allgemeinen erst zum Sprechen entschlossen, und als wäre es nun ganz willkührlich, ob sie bei dem Vorigen fortfahren oder etwas ganz fremdes anknüpfen wollten? Hat Platon nur Noth gehabt seine Dichtung anzubringen, und sich unbeholfen verwikkelt? Das ist ihm auch in diesem Werke kaum zuzutrauen. Oder wollte er zu verstehen geben, auch die eifrigsten Freunde der Redekunst liebten vornämlich nur das Ohr mit schönen Reden gekizelt zu haben, und wollten kaum Stand halten, wenn sie sich in gründliche Betrachtungen über die Kunst einlassen sollten? Allein diese Absicht wäre schlecht herausgearbeitet, und Platon müſste dabei von seinem mimischen Talent und seiner Ironie zu sehr verlassen gewesen sein. Schwerlich möchte dies Räthsel zu lösen sein. — In dem Mythos sind mehrere Wortspiele mit den Namen der Musen verloren gegangen, Erato und Eros, Urania und Uranos, Kalliope und Ops.

S. 156. Z. 34. Nicht zu verwerfen ja etc. Homerische Worte aus *Ilias III*, 65. nach Voſs. Nicht zu verwerfen ja sind der Unsterblichen ehrende Gaben.

S. 158. Z. 26. den Vater schöner Kinder. So heiſst Phädros wegen der Reden welche er veranlaſst, wie oben Lysias der Vater der Reden genannt wurde. — Wegen des kurz zuvor angebrachten θρέμματα γενναῖα schwöre ich mich in das Armenrecht, froh genug mich das erstemal so leidlich mit dem bösen Worte abgefunden zu haben.

S. 139. Z. 12. Den Gorgias als einen Nestor. Der Scholiast meint, Gorgias werde als ein Ehrwürdiger und Bejahrter dem Nestor verglichen. Sollte es nicht nächst dem Alter nur auf die reine Geschwäzigkeit gehen? Im folgenden ist der eleatische Palamedes ohne Zweifel Zenon; man sehe nur den Anfang des Parmenides. Die Aehnlichkeit des Tones könnte gar leicht Jemanden verführen zunächst an diesen zu denken; sie darf aber nicht gehört werden.

S. 144. Z. 8. der nicht einmal vom Anfang etc. Dieser Tadel möchte den Lysias wohl nur halb treffen, so nämlich daſs er hier absichtlich gefehlt hat. Denn offenbar sezt er voraus, ein Theil der Rede sei schon gesprochen, worin wahrscheinlich der Bittende seine Person und persönlichen Verhältnisse dem Geliebten angepriesen. Dennoch bleibt immer der Gedanke wunderlich und dessen, der wirklich überzeugen will, unwürdig, daſs dieses Besondere dem Allgemeinen habe vorangehen gesollt. — Phädros, edelster Freund nach des Homeros *Ilias VIII*, 281. Teukros edelster Freund. .

S. 145. Z. 9. Hier an des Midas Grab. Alle Unterscheidungszeichen sollten aus dieser Aufschrift verbannt sein. Was die beiden vor den zwei letzten vom Platon ausgelassenen Zeilen betrifft, so bedürfen sie wahrscheinlich einer kleinen Veränderung, um auch in das Gesez des Gedichtes zu passen. Denn es ist aus mehreren Gründen nicht zu vermuthen daſs Platon an dem Gedicht diese Eigenschaft nur zufällig sollte aufgefunden, noch weniger daſs er sie ihm sollte angedichtet haben. Ob er sie nicht gekannt, oder der Kürze wegen ausgelassen, will ich nicht entscheiden.

S. 146. Z. 19. vermischten wir mit einer etc. Ich lese nämlich ἀπιθάνῳ λόγῳ statt ἀπίθανον λόγον und ziehe zusammen κεράσαντες λόγῳ ὕμνον.

S. 148. Z. 2. **folg' ich wie eines Unsterblichen Fuſstritt.** Homerische Vers-Endung *Od. V*, 193. *VIII*, 38., die aber aus Voſs nicht konnte genommen werden.

S. 149. Z. 1. **Nebenbeglaubigung.** Ueber diese schlechten Erfindungen ist es hinreichend nachzusehen was Schneider in seinem Wörterbuch unter παρά-ψογος sagt. Es ist von alle diesem hernach in der Rhetorik nicht wieder die Rede gewesen. Aristoteles sagt darüber *Rhet. III*, 13.: „Wenn man so eintheilt wie „Theodoros, so ist die Erzählung etwas besonderes, und „die Nacherzählung und Vorerzählung auch etwas besonderes; eben so die Widerlegung und die Nachwiderlegung. Man muſs aber nur da, wo es einen wirklichen Unterschied und einen eignen Begriff zu bezeichnen giebt, ein eignes Kunstwort gebrauchen, sonst „verfällt man in leeres Geschwäz."

Ebend. Z. 30. **des Polos Sammlung von Worten.** Anders kann ich μουσεῖα λόγων nicht verstehen, und weder die *musica concinnitas* des Ficinus noch den musikalischen Polos des Stolberg noch die gleichtönenden Worte des Scholiasten darin finden. Polos wird freilich, wie überhaupt die Schule des Gorgias, zu denen gezählt, welche in der Diction die Grenzen der reinen Prose überschritten, und namentlich werden ihm die πάρισα besonders zugeschrieben; allein hier kann hievon des Zusammenhanges wegen nicht die Rede sein, sondern von den überhäuften Abtheilungen und den unnüzen Kunstwörtern, wodurch man alle kleinen Kunstgriffe als wichtige Hauptstükke der Rhetorik bezeichnete, und dann auch natürlich in der Ausübung sehr überhäufte. Eben so geht im folgenden εὐέπεια gewiſs nur auf den vollen prächtigen Klang dieser theils sehr zusammengesezten theils lächerlichen Kunstwörter. Unmittelbar nach der eben angeführten Stelle sagt Aristoteles, „wie es dem Likymnios geht in seiner Redekunst, der „die Ausdrükke Einbruch, Abschweifung und Aeste „erfunden

„erfunden hat," *οἷον Λικύμνιος ποιεῖ ἐν τῇ τέχνῃ ἐπούρεσιν ὀνομάζων καὶ ἀποπλάνησιν καὶ ὄζους Bip. IV.* 369. „Hieraus erhellt zur Genüge was Lykimnios dem Polos geschenkt habe. Auch der Scholiast sagt, er habe ihn Unterscheidungen der Worte gelehrt, welche nämlich eigentliche wären, und zusammengesezte, und gleichgeltende, und beigefügte und andere mehr. Die lezten Worte aber in dem Scholiast des Siebenkäs: *καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς εὐέπειαν*, sind nur aus Mifsverstand dieser Stelle hinzugefügt. Ob διπλασιολογία, wie Ernesti *Lex. Techn. P.* 88. meint, sich auf die zusammengesezten Worte bezieht, die Aristoteles διπλᾶ ὀνόματα nennt, ist mir noch zweifelhaft. Der Scholiast erklärt es von der Wiederholung, und dies ist vielleicht richtiger, wenn man es nur nicht, wie er thut, bloſs von einzelnen Ausrufungen versteht. — Durch die ὀρθοέπεια S. 150. Z. 1. soll Protagoras ohne Zweifel vortheilhaft ausgezeichnet werden. Die Erläuterung des Ernesti durch Quintilians *emendata cum suavitate vocum explanatio* möchte aber hier schwerlich anwendbar sein. Der Scholiast erklärt den Ausdruk für ein Synonym von κυριολεξία. Protagoras, sagt er, bediente sich immer des eigentlichen Ausdruks, nicht der bildlichen Art zu reden, noch der durch Beiwörter. Wenn dies auch bis auf die Beiwörter, die in dem seinem Stile nachgebildeten Mythos in dem gleichnamigen Gespräch sehr zahlreich sind, ganz wahr ist, so ist doch hier schwerlich die Rede davon, sondern ὀρθοέπεια gilt wohl nur im Gegensaz der obigen εὐέπεια von der Beschaffenheit der vom Protagoras erfundenen Kunstwörter. Man lese daher S. 150. Z. 1.: Ein gewisser einfacher Ausdruk. — Der Chalkedonier — woraus Jemand einen Eigennamen gemacht hat — ist Thrasymachos.

S. 152. Z. 23. **ob sie wohl unwillig etc.** Diese so nachdrüklich eingeschärfte, und so oft wiederholte Warnung hat gewiſs Bezug auf irgend eine plumpe Polemik, entweder anderer Sokratiker gegen Sophisten und

Rhetoren oder umgekehrt. — Der ſüſsredende Adrastos erwartet wohl noch seinen Erklärer. Der alte Heros selbst kann schwerlich neben Perikles als Redner genannt werden, und wahrscheinlicher ist wohl, daſs ein Anderer darunter gemeint ist, wie eben unter Nestor und Odysseus.

S. 153. Z. 36. **Würde und Zuversichtlichkeit des Erfolgs.** *τὸ ὑψηλόνουν καὶ τελεσιουργικόν.* Beide Worte stehen eben so im Suidas dem *ἔπεσιν εὐσυνηρμοσμένοις* entgegengesezt neben einander, und gehen also unstreitig auf den ganzen Charakter der Rede, und auf die Vollkommenheit in Erfindung und Bearbeitung.

S. 155. Z. 4. **was für eine es hat etc.** Ich lese hier überall die gehäufte Frage: *τίνα πρὸς τί - - ὑπὸ τοῦ;* so auch 271. *a. ὅτῳ τί ποιεῖν - - ὑπὸ τοῦ.* Man sehe nur *οἷα ὄντα ὑφ' οἵων λόγων* und 271. *d. οἱ μὲν οὖν τοιοίδε κ. τ. λ.*

S. 157. Z. 35. **Wie nun, wird vielleicht unser Schriftsteller sagen.** Diese Worte erklären sich dadurch, daſs Sokrates bisher gleichsam im Namen des Thrasymachos oder anderer Rhetoren gesprochen hat. Man sehe S. 155. unten.

S. 164. Z. 4. **oder wer er sonst ist.** Sollte nicht diese freilich vom Platon häufig den Hymnen nachgesprochene Wendung hier eine besondere scherzhafte Beziehung darauf haben, daſs Tisias vielleicht schon damals *κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠὸν* genannt wurde?

S. 164. Z. 28. **in ein Adonisgärtchen.** So nannte man, weil sie bei den Festen des Adonis eine nothwendige Zierde waren, Kästchen und Scherben, in denen Blumen und Kräuter schnell und zu ungewöhnlicher Zeit gezogen wurden. Man sehe *Theocr. Adon. v.* 113. *πὰρ δ' ἁπαλοὶ κᾶποι πεφυλαγμένοι ἐν ταλαρίσκοις.* Nach Voſs: Neben ihm liebliche Gärten in silbergeflochtenen Körben.

S. 165. Z. 10. **die doch unvermögend sind.** Ich lese anstatt *ἀδυνατῶν μὲν* und *ἀδυνατῶν δὲ* beidemahle ἀδυνάτων. Man vergleiche 276. e. λόγους, οἳ ἑαυτοῖς - - βοηθεῖν ἱκανοί. Auch verschwinden alle Schwierigkeiten auf diese Art.

S. 166. Z. 23. **erinnere mich aber doch noch einmal.** Die Verbesserung, diese Worte dem Phädros beizulegen, hat auch schon Tennemann vor mir gemacht.

S. 168. Z. 27. **in bürgerlichen Versammlungen.** Diese Uebersetzung beruht darauf, daſs ich anstatt ἐν πολιτικοῖς λόγοις lese ἐν πολιτικοῖς συλλόγοις, eine Verwechselung, die nicht selten ist.

ZUM LYSIS.

Seite 177. Z. 25. **Den Lysis vor Augen gehabt zu haben scheint.** Wer *Eth. Nicom. VIII. c.* 1. 2. 10. (*P.* 59 *A. D. P.* 63. *B.*) *Magn. Mor. II. c.* 11. (*P.* 111. *E.* u. 112. *C.*) und *Eudem. VII.* 2. 5. (*P.* 162. *B. C. P.* 165. *B. Ed. Casaub.* 1590.) vergleichend liest, wird kaum zweifelhaft bleiben, wiewohl Aristoteles weder das Gespräch noch den Platon nennt, und man sich wundern möchte, warum, wenn er es wirklich beachtet, dies nicht häufiger und gründlicher geschehen ist.

S. 185. Z. 17. **Ein schlechter doch gewiſs.** Ich habe diese Worte mit den Ausgaben dem Sokrates gelassen, der sich nicht selten in dieser Formel selbst antwortet; sogar das in solchem Falle gewöhnlichere ἦ kann leicht nach dem παιδί ausgefallen sein. Auch die Fortschreitung scheint mir leichter, wenn Sokrates im Reden bleibt.

S. 1[illegible]. Z. 5. **Zumal nun die Hermäen gefeiert werden.** Rambach zum Potter *I*, 668. bezweifelt die Hermäen seien ein Knabenfest gewesen, weil es widersprechend gewesen wäre, alsdann keinen erwachsenen Jüngling μηδένα τῶν ἐν ἡλικίᾳ zuzulassen. Dies ist nicht gesagt; denn die Knaben παῖδες waren eine ganz andere Ordnung, als die ἐν ἡλικίᾳ, welches die ἔφηβοι und νέοι waren. Zum Ueberfluſs wird in demselben Gesez, welches Aeschines in *Timarch.* leider nur fragmentarisch citirt, das ἐν ἡλικίᾳ durch τοῖς ὑπὲρ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν οὖσιν ausdrücklich erklärt. Das Knabenfest bleibt also. Aber wenn, wie jenes Gesez besagt, kein Erwachsener bei jenem Fest in die Palästra eingelassen wurde, wie kann Hippothales einen solchen Vorschlag thun? wie kann Sokrates mit dem Ktesippos und allen Uebrigen hineingehen? wie kann der ganze Dialog bestehen? Daſs Platon den Umgebungen eines Dialogs zu Liebe eine heilige Athenische Gewohnheit mit Füſsen treten sollte, ist ganz undenkbar; vielmehr hätte er bei so bewandter Sache gar nicht auf den Gedanken kommen können, einen Dialog an diesem Fest in die Palästra zu verlegen. Das Verbot redet aber wohl nicht von der Palästra überhaupt, sondern nur von dem Opfer und dem Ort wo es vollbracht wurde, es sei nun nur in Beziehung auf die Hermäen oder ganz allgemein. Ἑρμαῖα sind die Altäre des Hermes in den Palästren; ob grade am äuſseren Eingang, wäre noch zu bezweifeln. Unter dieser sehr leichten Voraussezung ist Platon ganz in der Ordnung. Denn vorher standen die jungen Männer alle drauſsen während nämlich die heiligen Gebräuche vollbracht wurden, welche vielleicht an dem festlichen Tage mehreren Raum erforderten. Auch hernach wird Menexenos noch zum Behuf einer Opferhandlung in einen innern Theil der Palästra wie es scheint, abgerufen. So ist auch die hier behauptete gröſsere Freiheit am Fest in keinem Widerspruch mit dem Gesez. Vielmehr ergiebt sie sich von selbst daraus, daſs die Knaben an diesem Tage keine Uebungen verrichteten und sich also ohne besondere Erlaubniſs zerstreuen durften, um ihre Bekannten aufzusuchen.

S. 189. Z. 19. weder die Weberlade. Nach Schneider ist σπάθη daſſelbe an dem alten senkrechten Weberstuhl was κερκίς an dem wagerechten neuen. Erhielten sich beide Arten zugleich bei den Athenischen Frauen? In der Uebersezung muſste etwas anderes die Stelle vertreten; das Schiff wäre indeſs schiklicher gewesen als der Baum.

S. 194. Z. 32. weit mehr noch als Dareios selbst. Wenn man sich fragt, wie wohl eigentlich Dareios hieher kommt: so wird vielleicht Jedem sein bekannter Heerführer und Freund Zopyros ins Gedächtniſs kommen, in Beziehung auf welchen er soll gesagt haben, er wolle zwanzig Babylons darum geben, wenn er seine Verstümmelung könnte ungeschehen machen. Dieses vorausgesezt fragt sich nun, ob man sich will gefallen lassen mit mir anzunehmen, Platon habe geglaubt geschrieben zu haben οἶμαι δὲ μᾶλλον ἐμὲ δέξασθαι und daraus sei hernach das ἢ αὐτὸν Δαρεῖον entstanden anstatt ἢ αὐτὸς Δαρεῖος. Die Schwierigkeit wenigstens ist so gelöst, doch vielleicht hilft auch dieser Wink einem Andern noch etwas Besseres finden.

S. 195. Z. 9. welcher wird des Anderen Freund. Ueberzeugt bin ich, daſs hier φίλος ausgefallen ist; es ist ganz deutlich aus den folgenden Worten Ἀμφότεροι ἄρα ἀλλήλων φίλοι γίγνονται, und es bloſs hinzudenken zu müssen wäre hart. Nur die Stelle möchte ich nicht genau entscheiden; hinter γίγνεται wäre die natürlichste, leichter aber könnte es ausgefallen sein wenn es durch eine Versezung hinter φιλῶν oder φιλοῦντες gestanden hätte.

S. 196. Z. 6. Also ist auch das Liebende nur dem Freund. Eigentlich sollte dieses heiſsen: also ist auch dem Liebenden nur das lieb etc. Ich habe mir aber nicht nur hier, sondern überall im folgenden diese Abweichung erlaubt, theils um das gleiche Wort Freund nicht fahren zu lassen, um welches sich Alles dreht, theils um einen reinen Gegensaz zwischen φίλον und ἐχθρὸν zu erhalten. Daſs es übrigens nur eine Abweichung des Ausdruks ist und jede einzelne Formel an sich und im Verhältniſs zu den andern ganz dasselbe sagt wie in der Ursprache, kann Jeder sehen der nur das herrschende Beispiel von Eltern und Kindern oder sonst eines vergleichen will. Auch ist wohl Jemanden freund sein eben so deutsch als Jemanden feind sein.

Ebend. Z. 18. *Reich, wer, denen er freund ist*, etc. Die Anführung dieser Solonischen Verse hat keinen andern Zwek als zu fragen, ob man sich von dem was man einseitig liebt, des Ausdruks ihm freund sein bedienen darf. Daher muſste obige Veränderung des Ausdruks auch in diese Uebersezung hineingebracht werden. Die schwerfällige Struktur wird hoffentlich doch im Zusammenhange zu verstehen sein.

S. 198. Z. 14. *und nach den Dichtern untersuchen.* In den Worten σκοποῦντα τὰ κατὰ τοὺς ποιητὰς habe ich das mir ziemlich verdächtige τὰ wenigstens nicht mit übersezt; denn es macht sich, als solle auch der Gegenstand der Untersuchung sich ändern. Ist aber einmal Verdacht vorhanden, so darf auch wohl das σκοποῦντα statt σκοποῦντας als wunderlich bezeichnet werden.

Ebend. Z. 24. *Auch wohl Schriften sehr weiser Männer.* Empedokles kann wohl hier nicht unmittelbar gemeint sein, der kein συγγραφεὺς war, sondern ein ποιητής. Wer, möchte schwer zu entscheiden sein. Denn den Herakleitos, dem Freundschaft zwar Princip der Zerstörung war, aber doch auch Anziehungskraft des Gleichartigen, diesen gelesen zu haben konnte Sokrates dem Lysis nicht zumuthen; und dies dürfte wohl von den meisten gelten, an die man denken könnte. — Der vorhergehende Vers findet sich Odyss. XVII, 218.

S. 199. Z. 29. *Ist der Aehnliche etc.* Man lese so: „*Der Aehnliche ist dem Aehnlichen, sofern er ähnlich ist, freund; und zu was ist* wohl ein solcher einem solchen nüzlich?" Nämlich mich dünkt wegen des μᾶλλον δὲ ὧδε, auf welches eine offenbare Frage folgt, muſs auch schon eine vorhergehn, und es ist weit minder hart, in dem ersten Saz Ὁ ὅμοιος . . . τῷ τοιούτῳ den Uebergang von einer überlegenden Wiederholung zu einer Frage zu suchen, als diese mit jener durch das μᾶλλον δὲ ὧδε zu verbinden. Nur freilich der ganze erste Saz kann nicht Frage sein, sondern diese füglich nur bei dem καὶ, freilich etwas ungewöhnlich, angehn. Dann aber theils um etwas fragendes in der Frage zu haben, theils wegen des in dem erweiterten Saz folgenden τίνα ὠφέλειαν möchte ich statt ἐςι lesen εἴς τι.

S. 201. Z. 1. **Auch ein Töpfer etc.** Hesiodos Werke und Tage, v. 25. — Auf der folgenden Seite geht das Sprüchwort: **das Schöne, das Liebe** auf einen Vers des Theognis, den er den Chariten in den Mund legt:

Ὅττι καλὸν φίλον ἐςὶ, τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐςί.

S. 205. Z. 19. **welche den Unverstand so an sich haben.** Ich lese mit den Ausgaben τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας. Die Redensarten οὕτω τινὸς ἔχειν, πόῤῥω τινὸς ἥκειν und ähnliche gehen auf den hohen Grad einer gewissen Beschaffenheit; hier aber wird ausdrüklich gesagt, der Unterschied beruhe auf **einer gewissen Weise** des Ansichhabens κατά τινα τρόπον 217, e. Dieses nun kann οὕτως in jener Redensart beim Genitiv nicht bedeuten.

S. 207. Z. 19. **Denn daſs nun Freund dem Freunde etc.** Nicht etwa, wie es auf den ersten Anblik scheint, als groſsmüthiges Nachlassen einer sich von selbst darbietenden Sophisterei ist dieses anzusehen; sondern als noch eine absichtliche Andeutung darauf, daſs unmöglich der Saz, das Aehnliche sei dem Aehnlichen freund, ganz im Allgemeinen falsch sein könne.

S. 208. Z. 11. wie der Vater aus dem Sohne pflegt. Unser Text lautet *οἷόνπερ ἐνίοτε πατὴρ υἱόν*. Also bisweilen macht der Vater viel aus dem Sohne? Dieses bisweilen ist mir nicht zu ertragen; ich lese *εἴωθε*.

ZUM PROTAGORAS.

Seite 219. Z. 1. umgekommen. Dies hat mich eine von Heindorf über dieses Geschlecht eigens angestellte Untersuchung aus der vierten Rede des Andokides gelehrt. Athenäos führt diese Autorität *Deipnos. V. P.* 218. nicht an, sondern schlieſst nur aus der Ol. 89, 3. aufgeführten Komödie des Eupolis, die Schmeichler, worin des Kallias Verschwendung durchgezogen wird, daſs Hipponikos nicht gar lange vor dieser Zeit müsse gestorben sein.

S. 219. Z. 14. rechtfertigen sucht. Man sehe *Bibl. des anc. Phil. V*, 122. Alles übrige, was er über die Chronologie des Gespräches sagt, ist sehr schlecht, und verräth wenig Studium des Protagoras, und einige Unwissenheit in der Geschichte.

S. 220. Z. 11. von unten. auswärts befunden haben. Daſs gesagt wird, Protagoras wohne beim Kallias, streitet nicht sehr gegen diese Voraussetzung, da Kallias in dem Alter war, das väterliche Haus zu verwalten. Schwieriger ist vielleicht die spätere Stelle, Hipponikos habe sich des Gemachs ehedem als einer Vorrathskammer bedient, bei welcher man wenigstens eine längere Abwesenheit annehmen müſste, die aber auch in jener Zeit, wo immer athenische Heere im Felde standen, nicht undenkbar ist.

S. 221. Z. 6. v. u. **aus Athen vertrieben.** Dies erhellt aus *Diog. Laert. IX*, 54., wo sein Ankläger Pythodoros, einer der Vierhundert, genannt wird, welche nicht gekannt zu haben Menagius übereilt versichert. Indeſs bleibt die Möglichkeit, daſs diese Anklage später geschehen, und Pythodoros nur durch seinen Antheil an dieser ehemaligen Staatsveränderung bezeichnet wird, die sich aber schwerlich durch irgend etwas unterstützen lieſse.

S. 233. Z. 1. v. u. **dem Protagoras nachgebildet.** Dieses hat verständig genug schon Philostratos bemerkt oder nachgeschrieben, welcher im Protagoras *Vit. Soph. I*, 494. sagt: γνοὺς δὲ τὸν Πρωταγόραν ὁ Πλάτων σεμνῶς μὲν ἑρμηνεύοντα, ὑπτιάζοντα δὲ τῇ σεμνότητι καί που καὶ μακρολογώτερον τοῦ συμμέτρου τὴν ἰδέαν αὐτοῦ μύθῳ μακρῷ ἐχαρακτήρισεν. Platon, wohl wissend, wie Protagoras zwar mit Würde sich ausdrükte, bei der Würde aber dennoch nachläſsig war, und wohl auch weitläuftiger als schön, hat seine Schreibart in einer langen Erzählung nachgebildet. Nur wie Olearius darauf gekommen, dieses auf den Theätetos zu beziehen, da es offenbar auf den Mythos unseres Gespräches geht, ist nicht zu begreifen.

S. 234. Z. 9. **ähnliches Gedicht.** S. *Brunckii Anal. I*, 122, X.

S. 235. Z. 11. **den Homeros.** Bei diesem wird vom Hermes gesagt, *Il. XXIV.*, 347. *Odyss. X.*, 279.

νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικὼς
πρῶτον ὑπηνήτῃ τοῦπερ χαριεστάτη ἥβη.

ossens Uebersezung:

Ein blühender Jüngling von Ansehn
Dem die Wange sich bräunt im holdesten Reize der Jugend,

war vom Gebrauch dieser Stelle zu abweichend.

S. 237. Z. 2. **Hippokrates.** Von diesem Hippokrates weiſs ich nichts zu sagen, als daſs er unmöglich er Sohn desjenigen Apollodoros sein kann, welchen wir unter den Schülern des Sokrates kennen, und welcher am Eingange des Gastmahls sagt, er sei zur Zeit, als Agathon seinen dichterischen Sieg erfocht, noch ein Knabe gewesen. P. Grou spricht von dieser Verwandtschaft als von einer entschiedenen Sache.

S. 237. Z. 1. v. u. dadurch überredest. Ich bin nicht zu überreden, daſs dies *ἐκεῖνον* richtig ist, sondern gewiſs *ἐκείνῳ*, nämlich *τῷ ἀργυρίῳ*. Man vergleiche *P.* 311. *d. καὶ τούτοις πείθωμεν αὐτόν.*

S. 240. Z. 12. v. u. der Name besagt. Die Bedeutung von Sophist muſs der Leser nie aus den Augen verlieren. Es gehört aber dazu, daſs die Bedeutung von *σοφὸς* und *σοφία* hier immer vom theoretischen, vom Wissen ausgeht. Man sehe nur, wie auch hier *P.* 350. *b.* statt *σοφία* geradezu *ἐπιστήμη* Erkenntniſs gesezt wird. Auch daſs *σοφιστὴς* damals in einem guten Sinne gebraucht wurde, wie denn auch die Sieben häufig so genannt wurden. In einem eben so unbestimmten Sinne will sich hier Hippokrates durch sein *τὰ σοφὰ* helfen.

S. 241. Z. 11. v. u. Körper achtest. Mit Heindorf halte ich die Worte *τὴν ψυχὴν* an dieser Stelle für eine Glosse, wie auch aus der Struktur des folgenden hoffentlich einem Jeden einleuchten wird.

S. 242. Z. 6 Mir wenigstens. In der Urschrift werden diese Worte *Φαίνεται γάρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις* dem Hippokrates beigelegt. Ich habe sie noch zu der Rede des Sokrates gezogen, weil es kaum zu ertragen ist, daſs Hippokrates auf eine solche Weise das Gleichniſs annimmt, und dann erst nach dem Vergleichungspunkte fragt. Auch konnte er schwerlich sagen *Φαίνεται γάρ ἔμοιγε* sondern *Φαίνεται καὶ ἐμοί*. Man vergleiche nur z. B. *P.* 330. *c. ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ . . καὶ ἐμοί.* Daſs seine Frage nun etwas abgerissen anfängt erträgt sich weit leichter.

S. 243. Z. 1. v. u. in den Vorhof. Eine hinreichende Kenntniſs des athenischen Hauses, um diese und ein paar folgende Stellen zu verstehen, kann sich der unkundige Leser aus den Reisen des Anacharsis Kap. 25. und der dazu gehörigen Zeichnung verschaffen.

S. 245. Z. 14. **Jenem zunächst.** Aus *Odyss. XI*, 600 und das folgende. **Ja ich ersah** ebendaselbst 582, beides nach Voſs. Der unterrichtete Athener dachte sich das übrige hinzu, und ihm entging auch der Stachel der Anspielung nicht, daſs sie aus der Reise in die Unterwelt genommen ist. Die Worte ἔφη Ὅμηρος habe ich mich nicht überreden können, mit zu übersezen; so sehr halte ich sie für eingeschoben.

S. 246. Z. 4. **Wenn dieser Knabe.** Daſs die Worte τοῦτο τ' ἦν τὸ μειράκιον einen Fehler enthalten, ist klar. Cornars Uebersezung *atque hic quidem erat adolescentulus ille* macht noch klarer, daſs sie keinen Saz für sich ausmachen können. Ficin läſst sie aus: so grausam will ich nicht sein. Ich denke, das τοῦτο τ' ἦν ist sehr leicht entstanden aus der doppelten Schreibart τοῦτο und τουτὶ und dem so oft vorkommenden Nicht-Auslöschen des falschen, sondern nur Hinten-Anschreiben des rechten, und lese daher καὶ οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ παιδικὰ Παυσανίου τυγχάνει ὂν τουτὶ τὸ μειράκιον. Καὶ etc. Heindorf ändert τοῦτό τ' οὖν τὸ μ.

S. 252. Z. 21. **Dieses Alkibiades hier.** Statt τουτονί, da Kleinias gar nicht zugegen war, τουτουὶ zu lesen, hat schon Grou vorgeschlagen. Ariphron, Perikles Bruder, war dem Plutarchos zufolge Mitvormund über die Söhne des Kleinias.

S. 255. Z. 12. **Die Wachen des Zeus.** Diese sind Βία καὶ Κράτος Gewalt und Stärke. S. *Hes. Theog.* 385. *Callim. Hymn. in Jov.* 67.

S. 256. Z. 14. **fragt den Zeus.** Ich folge hier einer Verbesserung von Heindorf, welcher statt des gewöhnlichen nicht einmal sprachrichtigen ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς, διὰ τίνα οὖν τρόπον zu lesen heiſst ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία, τίνα οὖν etc. P. Grou übersezt zwar auch *Mercure demande à Jupiter*, aber ohne zu erwähnen, daſs er etwas geändert, weshalb ich glaube, er hat den Jupiter nur hinein gemeistert, ohne ihn in dem διά gesehen zu haben. Ganz die Heindorfische Verbesserung hat auch van Heusde, dessen Versuch über Platon Wyttenbach herausgegeben 1803.

S. 260. Z. 17. v. u. wie wunderlich diese treflichen Männer sein müssen. Der Sinn kann wohl kein anderer sein, als der in der Uebersezung ausgedrükte. Es ist nicht von der Art die Rede, wie die Guten gut werden, sondern von der Art, wie sie erscheinen, im Falle sie nicht für Belehrung der ihrigen sorgen. Sie werden dann dem Betrachtenden in seinem Urtheil wunderlich. Nur freilich ist das Adverbium schwer zu dulden. Vielleicht kann man lesen *ὡς θαυμάσιοί σοι γίγνονται.*

S. 262. Z. 12. v. u. diese Züge — nachzuziehen. Daſs hier von keinem Nachahmen die Rede sei, sondern von einem Hinführen des Griffels in den vom Lehrer gezogenen Spuren auf dem Wachse, beweisen ähnliche Stellen des Quintilian I. O. 1, 1, 27. 5, 14, 31.

S. 264. Z. 21. Eurybatos oder Phrynondas. Menschen, deren boshafte Unrechtlichkeit zum Sprüchwort geworden. Ueber sie selbst und ihre Thaten sind die Nachrichten nicht einstimmig. Man sehe Taylor zum Aeschin. in Ctesiph. *Ed.* Reisk *p.* 529. Wesseling zum Diodor, *Ed. Bip.*, *Vol. IV.* S. 308; und Suidas bei diesen beiden Worten.

S. 269. Z. 15. v. u. und jene gottlos. Die Worte δίκαιον ἄρα τόδε ἀνόσιον sind unstreitig mangelhaft, und das richtige aus dem Ficin zu nehmen, wenn er es auch selbst nur aus der Analogie genommen hat. Nur muſs man nicht mit Stephanus emendiren ἄδικον ἄρα τὸ μὲν, τὸ δὲ ἀνόσιον; sondern mit Heindorf ἄδικον ἄρα τόδε, τόδε δὲ ἀνόσιον.

S. 270. Z. 7. Ich begehre gar nicht. Aus Miſsverstand dieser Stelle, welche ganz deutlich wird, wenn man *P.* 333. c. Ἀλλ' οὐδέν μοι διαφέρει vergleicht, hat Cornar Aenderungen gemacht, von denen die einzige annehmliche die ist, statt εἴ τις τὸ εἰ ἀφέλοι zu schreiben εἴ τις τὸ εἰ βούλει ἀφέλοι. Denn von der gänzlichen Ausschlieſsung alles bedingten kann nicht die Rede sein; daher ich diese wenigstens in die Uebersezung aufgenommen.

Ebend. Z. 16. auf eine Art. Es ist eben so leicht als unentbehrlich, das ὃ μὴ welches dem Sinne ganz entgegenstrebt in ὅπῃ zu verwandeln. Bald darauf glaube ich am Ende des Sazes anstatt τὸ ὅμοιον lesen zu müssen τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ὅμοιον. Schwerlich hat sich Platon eine solche Auslassung erlaubt.

S. 271. Z. 3. Unsinnigkeit, ist nicht davon. Ich lese nämlich mit Heindorf Ἀφροσύνην τι καλεῖς, ἔφην· τούτῳ τῷ πράγματι οὐ πᾶν etc. Weit schwerer wollte Cornar helfen Ἀφροσύνην τί καλεῖς; τοῦτο τὸ πρᾶγμα οὗ etc., wo noch auſser dem hier nicht zu ertragenden fragenden τί ein ἢ vor der zweiten Frage vermiſst wird.

S. 271. Z. 9. Alsdann sind sie besonnen. Vor dem σωφρονεῖν, welches auf die disjunctive Frage unmöglich die ganze Antwort sein kann, habe ich das τότε supplirt, welches nach dem ἔπραττον sehr leicht kann ausgefallen sein.

S. 274. Z. 16. v. u. aber ich kenne sehr viele Dinge. Diese Stelle kann, so wie sie jezt in unserm Text steht, nicht richtig sein. Erstlich müſste denn das τὰ δέ γε ὠφέλιμα den Gegensaz bilden zu ἀνθρώποις μὲν ἀνωφελῆ und zwar vermöge der Stellung des μὲν mit unter dem πολλὰ ἃ begriffen. Dann müſste es aber offenbar heiſsen ἄλλοις δὲ oder ὅμως δὲ ὠφέλιμα, auch wäre das γὲ nicht zu ertragen. Wollte man aber sagen, das μὲν wäre, wie bisweilen, versezt und gehörte zu πολλὰ οἱ. πολλὰ μὲν οἶδ' ἃ so daſs die τὰ δέ γε andere wären als die πολλὰ, so diente dies gar nicht in Protagoras Saz, welcher ja zeigen will, daſs dasselbe kann ἀνθρώποις ἀνωφελὲς und doch ὠφέλιμον sein. Zweitens muſs das οὐδέτερα dann auf ἀνωφελὲς καὶ ὠφέλιμον gehn; ἀνωφελὲς aber heiſst nicht schädlich, was ist also weder nüzlich noch unnüz? Ficin übersezt deshalb *perinde*, der Sprache offenbar zuwider; und hinter ἵπποις δὲ muſs der Struktur gemäſs verstanden werden θάτερον, dem Sinne nach aber ὠφέλιμον, welches sich Ficin ebenfalls herausnimmt. Cornar interpungirt hinter καὶ ἄλλα μυρία, und fährt dann fort: τὰ δέ γε ὠφέλιμα τὰ μὲν ἀνθρώποις, τὰ δὲ ἵπποις τὰ δὲ βουσὶ μόνον. Eine Operation mit sehr ſtumpfem kritischen Messer und eine sehr grausame, mit der doch wenig geholfen ist, weil der unrichtige Gegensaz immer bleibt. Die hier gegebene Uebersezung beruht auf der kleinen Veränderung, das Kolon hinter μυρία zu löschen und das δὲ aus dem τὰ δέ γε, welches so leicht aus dem folgenden kann herauf genommen sein; so daſs von καὶ σιτία — ὠφέλιμα alles Erklärung von πολλὰ wird; für das οὐδέτερα wenn es doch auf zwei nur gehn muſs, sind mir die ausdrüklich genannten σιτία, ποτὰ, φάρμακα eines und ἄλλα μυρία τά γε ὠφέλιμα das andere. Diese Dichotomie wird freilich wenig Gnade finden, aber dann muſs man nothwendig auf eine Aenderung des οὐδέτερα denken. Und vielleicht wäre diese so zu bewirken, daſs man läse: καὶ ἄλλα μυρία τά γε ὠφέλιμα ἀνθρώποις μὲν οὐδοτιοῦν (freilich ist dieses nicht ganz leicht emendirt für οὐδέτερα), ἵπποις δέ.

S. 283. Z. 15. v. u. **wie Homeros erzählt.** Ilias XXI, 308.

S. 284. Z. 18. **nach dem Hesiodos.** 'E. κ. 'H. 289.

S. 290. Z. 8. v. u. **ein anderer Dichter bezeugt.** Dieser Vers wird auch von *Xen. Mem. I.* 2, 20. angeführt, wo auch Niemand weiſs, wem er zukommt. Denn daſs er dem Theognis gerade **nicht** angehört, ist aus jener Stelle deutlich genug.

S. 291. Z. 3. **Denn jeglicher Mann.** Herr G. J. R. Heyne hat in einem Programm *Opusc. I*,

160. seq. einen Versuch mitgetheilt, dieses Fragment des Simonides in sein ursprüngliches Sylbenmaaſs zurükzufügen. Von welchem schwierigen Unternehmen sich der Uebersezer groſsen Nuzen versprach, indem, ehe dieses gewagt werden kann, aufs bestimmteste entschieden sein muſs, sogar welches Bindungswort dem Dichter zugehöre, und welches zu dem Kitt des Schriftellers zu rechnen sei; wäre nun dieses durch einen solchen Vorgänger berichtiget gewesen, so war er selbst um die Hälfte der Arbeit erleichtert. Diese Hofnung indeſs wollte nicht lange Stich halten, da ein Verdacht aufstieg, als wären nicht etwa nur jene Einzelheiten vernachläſsigt, sondern mehrere Stellen, die nicht minder als alle übrigen dem Simonides anzugehören scheinen, in der Heynischen Anordnung übersehen. Ob dieser Verdacht gegründet ist, mögen die sachkundigen Leser entscheiden, denen ich schuldig bin, diese Stellen bemerklich zu machen, so wie auch die Abweichungen in der Interpretation, denn auch hier giebt es einiges Bedenkliche. Die erste Stelle nun, die ich gegen Herrn Heyne für Simonidisch halte, ist diese πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός· κακὸς δὲ κακῶς. Ich bekenne indeſs, keine andern Gründe zu haben, als die Struktur, und dann auch die Art, wie Sokrates über diese Worte commentirt, welches wie vom Himmel gefallen erscheint, wenn es nicht Worte des Simonides sind. So auch der Schluſs dieses Commentars ὥστε καὶ τοῦτο τοῦ ᾄσματος (P. 345. *b.*) scheint die Sache auſser Zweifel zu sezen. Denn zwischen diesem Schluſs und den angeregten Worten kommt keine Stelle des Simonides vor, wie auch Herr Heyne keine hat, und weiter zurük ist nichts, worauf sich dieser Commentar beziehen könnte. In dem lezten dieser Simonideischen Worte ist die von Spalding vorgeschlagene Veränderung des δ᾽ εἰ in δὲ um so gewisser, da die Worte ein Paar Zeilen weiter unten, wo der zweite Theil des Commentars anhebt, eben so

vorkommen. Cornar hat diese abgebrochene Wiederholung nicht ertragen können, und den Saz *θεραπεύει γὰρ ὁ ἀγαθὸς ἰατρὸς καλῶς* gewiſs nur deshalb angeschoben. Sehr verwerflich und das Ganze zerstörend.

S. 291. Z. 4. v. u. **Am weitesten aber gediehen.** Ob Sokrates sich wohl so würde ausgedrükt haben *ἐπιπλεῖϛον δὲ καὶ ἄριϛοί εισιν, οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν*? und ob er wegen dieses in seinem Munde ziemlich müſsigen Zusazes aus der indirekten Rede, deren er sich bedient hatte, würde herausgegangen sein? Dies entscheidet wohl gegen Heyne und Grou dafür, daſs die Worte dem Dichter zu geben sind.

S. 292. Z. 4. **einen tadellosen Mann.** Ohnerachtet auch in der Wiederholung dieser Stelle P. 246. d. eben so wie hier *πανάμωμον ἄνθρωπον* zu lesen ist, schreibt Herr Heyne dennoch, ohne zu sagen, wo diese Variante ihren Siz hat, *παναμώμων ἀνθρώπων*, und zieht diese Worte zu *μοῖραν αἰῶνος*, so daſs er, um zu erklären, was jenes *μὴ γενέσθαι δυνατὸν* ist, zu einer schwerfälligen Ellipse seine Zuflucht nehmen muſs, und daſs man doch immer noch nicht einsieht, wie das Beiwort *πανάμωμος* hieher kommt. Hernach giebt ihm freilich die gemeine Leseart Veranlassung zu vermuthen, es möchte gestanden haben *πανάμωμον μαιόμενος ἄνθρωπον*, wofür sich denn leicht eine andere Anordnung des dienstfertigen und geschmeidigen Sylbenmaaſses finden läſst. Wäre es doch noch so gefällig, sich mit dem Accusativ ohne *μαιόμενος* zu behelfen! ich wenigstens gefalle mir besser ohne dieses sonst schöne Wort. Oder sollte es nicht leichter und zugleich lyrischer sein, den Accusativ *πανάμωμον ἄνθρωπον* als Apposition zu jenem andern *τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν* zu nehmen, so daſs es keines andern Participe bedarf, als des *διζήμενος*? Eben so möchte ich das von Herrn Heyne eingeschobene *τ᾽* hinter *ἄπρακτον*, wenn nicht eine metrische Nothwendigkeit

gebietender

gebietender ist, lieber zurükgeben: denn das *κενεὰν* scheint nicht zu *ἐλπίδα* sondern zu *μοῖραν* zu gehören. — In den lezten Worten dieser Stelle läſst Herr Heyne, ich weiſs nicht, ob auch metrisch genöthigt, oder nur durch das wiederholte *Φησὶν* bewogen, das *ἔπειθ'* aus. Allein ich zweiſle, ob Platon dies Wort, wenn es eine Allegationsformel wäre, apostrophirt, und noch mehr, ob er es bei wiederholter Anführung dieser Stelle gerade so wiedergebracht haben würde. Auch trennt Herr Heyne diese lezten Worte von den vorigen, welches freilich, wenn man es zugeben könnte, den bedeutenden Vortheil hätte, daſs man diese Worte dann nicht zu verstehn brauchte. Grou übersezt sie wunderlich genug: ich will ihn nicht suchen, um ihn euch etwa zu zeigen, wenn ich ihn fände. Ich denke mir: suchen will ich ihn nicht, denn ich halte ihn für unmöglich; finde ich ihn aber ungesucht, so will ich es verkünden. So daſs dies nur verstärkter Ausdruk des eigenen Unglaubens ist.

S. 292. Z. 9. Alle daher werde ich. Herr Heyne trennt die Worte *ἑκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρὸν* abermals durch einen Strich von den vorigen. Oder sind diese Striche bedeutungslos? Denn die Trennung scheint fast unmöglich, weil des Sokrates freilich erkünstelte Erklärung dann ganz widersinnig wäre, und die mit dem Gedicht genau bekannten Zuhörer ihm wegen der geforderten Interpunktion ins Angesicht würden gelacht haben. Oder hat Herr Heyne die Worte P. 346. e. *ἐνταῦθα δεῖ ἐν τῷ Ἑκὼν διαλαβεῖν*, und was sonst alles hieher gehört, übersehen? Auch die abermalige Trennung der folgenden Worte *ἀνάγκᾳ δὲ* etc. kann ich nicht annehmen; sondern sie scheinen unmittelbar zu dem vorigen zu gehören, so daſs eben das *ἀνάγκᾳ* den Gegensaz bildet zu jenem *ἑκὼν*, es mag dieses nun auf *ἔρδῃ* zu beziehen sein, oder auf *ἐπαίνημι*.

S. 292. Z. 10. v. u. Freund und Lobredner zu werden. Die Worte *φιλεῖν καὶ ἐπαινεῖν* habe ich ausgelassen; schon Grou hat hat sie mit Recht als Glosse bezeichnet, wahrscheinlich aus der Anwendung unten herauf genommen.

S. 293. Z. 2. unvermeidlichen Miſshelligkeiten. Eine sehr sichere Verbesserung des Textes ist die von Heindorf, der ich hier folge: *ἀναγκαίαις* statt *ἀνάγκαις*.

Ebend. Z. 11. einen Tyrannen oder einen Andern. Gewiſs dachte Platon hiebei an die Verhältnisse des Simonides mit dem Skopas und Hieron. Wie der Dichter den Thessalischen Fürsten angehangen davon sehe man *Theocr. XVI.* 36. seq., und von dem Uebermuthe des Skopas gegen ihn erzählt Cicero *de Orat. II.* 86. die wegen der Gedächtniſskunst bekannte Geschichte.

Ebend. Z. 16. Denn mir genügt. Daſs diese Stelle zu dem Gedichte des Simonides gehört, hat schon Cornar ausdrüklich gesagt, und auch Grou übersezt sie so. Doch die Sache spricht selbst für sich, und auch Herr Heyne kann das *ἀπάλαμνος* und einen Saz wie *εἰδώς γε ὀνήσει πόλιν δίκαν ὑγιὴς ἀνήρ*, und die *ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα*, die überdies commentirt werden, nicht für Worte des erläuternden Sokrates halten, und sie fehlen gewiſs nur durch ein Versehen in seiner Abhandlung. In den Worten *εἰδώς γε* etc. habe ich *δίκαν* zu *εἰδώς* gezogen. Ficin und Cornar, nicht genug bedenkend daſs sie ein lyrisches Fragment vor sich haben, wollen es zu *πόλιν* ziehn, und darum möchte jener gern *δικαίαν* gelesen haben, und dieser fordert *ἄδικον*. — Grou scheint schon die Worte Ἐγὼ *σὺ* -- *φιλόψογος*, Uebers. Ich, o Pittakos -- tadelsüchtig wäre, dem Gedicht beizulegen. Gewiſs mit Unrecht, schon wegen des *ὦ Πιττακέ*. So sind auch die Worte *ὡς εἴτις* -- *μεμφόμενος*, Uebers. daſs wer tadeln -- jene tadelt, ohne Zweifel eingeschobener Zusaz des Sokrates, um das abgebrochene τῶν γὰρ ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα zu erklären. — Die Wiederholung der folgenden, schon einmal da gewesenen Stelle läſst vermuthen, daſs sie der Ordnung nach erst hieher gehört und oben nur anticipirt worden, gleichsam als wäre es ursprünglich nicht des Sokrates Absicht gewesen so ausführlich über das Gedicht zu reden. Vorläufig möchte daher, was von dem Simonideischen Gedicht hier beigebracht ist, so zu stehen kommen:

Ἄνδρα ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, χερσί τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον.... οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτο ἐσθλὸν ἔμμεναι... [ἀλλὰ] θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι [τὸ] γέρας. Ἄνδρα δὲ οὐκ ἔςι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ.... πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθὸς· κακὸς δὲ κακῶς (— —?) ἐπιπλεῖςον [δὲ] καὶ ἄριςοί [εἰσιν] οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν. . . Ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδώς γε ὀνήσει πόλιν δίκαν ὑγιὴς ἀνήρ. Οὐ μὴν (μιν?) ἐγὼ μωμήσομαι, οὐ γάρ εἰμι φιλόμωμος· τῶν γὰρ ἠλιθίων ἄπειρα γενέθλα... πάντα τοι καλὰ τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.... Τοὔνεκεν οὔποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν διζήμενος κενεὰν εἰς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω, πανάμωμον ἄνθρωπον εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός· ἔπειθ' ὑμῖν εὑρὼν ἀπαγγελέω. πάντας δὲ ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἑκὼν ὅςις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκῃ δὲ οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

In der Uebersetzung:

Ein treflicher Mann zu werden schon wahrhaftig ist schwer, ein gediegener von Hand und Fuſs und Sinn und tadellos gebildeter. — Auch ist mir nicht abgemessen genug das Pittakeische Wort obwohl von einem weisen Manne gesprochen; schwer ist es, sagt er, tugendlich sein. Gott allein mag die Ehre besizen. Dem Menschen aber ist nicht möglich nicht schlecht zu sein, wenn ihn ein rathloses Ungluk danieder wirft. . . Denn jeglicher Mann, wer gut handelt, ist gut; schlecht aber, wer schlecht . . Am weitesten aber gedeihn und die treflichsten sind, welche die Götter lieben. . . . Mir genügt, wer nicht schlecht ist, noch gänzlich thatenlos. Wissend, was sich gebührt, wird allezeit nuzen dem Staat ein gesunder Mann. Nicht will ich ihn tadeln; denn nicht bin ich ein Gerntadler, unzählig sind ja die Geschlechte der Thoren. . . . Alles sei schön, dem nichts schlechtes ist beigemischt. . . . Darum will ich auch nie, was nicht sein kann suchend, vergeblich unerfüllter Hoffnung mein Theil der Zeiten hinwerfen, einen tadellosen Mann unter allen, die wir der weiten Erde Früchte brechen. Find' ich ihn, dann verkünd' ich es euch. Alle daher werde ich, die nichts Schlechtes vollbringen aus freier Wahl loben und lieben; der Nothwendigkeit jedoch sträuben sich auch Götter nicht.

S. 293. Z. 1. v. u. **Mundart der Mitylener.** Dies bezieht sich nur auf die äolische Form *ἐπαίνημι*, die Stephanus aus *ἐπαινεῦμι* wiederhergestellt hat, ohne wie es scheint dieses gesehen zu haben.

S. 295. Z. 18. **indem sie von einer Sache reden.** Offenbar ist der Text an dieser Stelle fehlerhaft. Ficin folgt der natürlichen Erwartung, daſs bei ἕτερα der Gegensaz zu Ende sei, muſs aber nun zum folgenden erst die Verbindung suppliren. Cornar folgt der Struktur, und zieht ἕτερα zu διαλεγόμενοι, welches aber einen ganz schiefen Sinn giebt. Nichts leichter als Heindorfs Verbesserung ἕτερα περὶ πράγματος διαλεγόμενοι, ὃ ἀδυνατοῦσιν ἐξελέγξαι.

S. 296. Z. 17. **daſs Homeros gar recht hat.** Ilias X., 224. 225.

S. 299. Z. 12. **Nicht richtig, sagte er.** Wie wenig das vom Protagoras vorgetragene Beispiel dem

Verfahren des Sokrates ähnlich ist, und wie wenig sich dieser eines unerlaubten Kunstgriffes bedient hatte, kann Jeder leicht sehe Die Ursache aber, warum Platon den Sokrates hier [illegible]brechen läſst, scheint vielmehr diese zu sein. Auf [illegible] angetretenen Wege würde er nur dazu gekommen sein, die Tapferkeit als eine Verbindung der richtigen Einsicht mit etwas Anderem, dem nämlich was der Dreistigkeit zum Grunde liegt, darzustellen, welches hier seiner Absicht entgegen gewesen wäre, es u Ende zu führen, darauf hinzeigen aber wollte er doch. n der folgenden Untersuchung erscheint die Tapferkeit ediglich als Einsicht, und zwar ausdrüklich so, daſs sie uch da wirksam ist, wo der Tapfere nicht Dreistigkeit eweiset, und daſs es ein tapferes Fliehen giebt eben so ohl als eine feige Dreistigkeit.

S. 300. Z. 3. v. u. **und auf der andern Seite iederum.** Die Worte καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύ-ς können von denen οὐ καθόσον ἀνιαρὰ κακὰ abgendert keine Frage bilden, und wie man deutlich aus m folgenden sieht, auch Protagoras nicht abgesondert rauf geantwortet haben. Ich lese daher dieses Ganze eine Frage καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως καθόσον ἀνιαρὰ κακά;

S. 301. Z. 9. **Anderes, was so ist.** In dieser lle haben Ficin, Cornar und Grou keinen Sinn geden, welches auch nicht möglich ist, wenn man nicht ter die Worte ἔστι δ᾽ ἃ ἔστι ein Komma sezt, so daſs e Worte den zweiten Fall bilden, wo nämlich anehm und gut, unangenehm und böse zusammenen, wodurch nun auch erst der dritte Fall καὶ τρί- recht deutlich wird, wo nämlich das Angenehme Unangenehme sich gegen Gut und Böse neutral ält, und diese Begriffe auf jene keine Anwendung n.

S. 301. Z. 10. v. u. **Menschen in Absicht.** sind durch ein Versehen die Worte ausgelassen (nach **Menschen**) „aus der Gestalt.“ Eben so werden im Charmides (S. 154. nach Steph.) **Gestalt** und **Gesicht** einander entgegengesezt.

S. 304. Z. 11. **Oder sollten sie etc.** Durch Stephanus ist hier von dem Worte παρασκευάζῃ an eine Leseart der zweiten Baseler Ausgabe, der auch hier Ficin nicht folgt, in den Text gekommen, welche freilich, wenn man sich bei einem scheinbaren Sinne begnügt, nichts zu wünschen übrig läſst, bei der es aber doch an allem Zusammenhange gänzlich fehlt. Denn was hat die ποινὴ τοῦ κακοῦ hier zu schaffen? Die früheren Ausgaben lesen χαίρειν δὲ μόνον ποιῇ, ὅμως δ' ἂν κακὰ ᾖ, ὅτι μαθόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὅπῃ οὖν. Sie ist freilich offenbar verdorben, und das μαθόντα nicht zu ertragen: aber sie hat doch mehr Spuren an sich von dem Zusammenhange des Ganzen. Cornar hat sich vergeblich mit Verbesserung derselben bemüht indem er dies beschwerliche μαθόντα in μόνον verwandelt, und übersezt *aut etiamsi nihil horum in posterum inducant, sed solum, ut gaudeamus, faciant, tamen mala fuerint eo quod solum, ut gaudeamus, faciunt etiam quomodocunque.* Hiedurch ist gar nichts angedeutet, was eigentlich diesen ἡδοναῖς und diesen besonders vorgeworfen würde. Wenn man beide Texte vergleicht, so sieht man wohl, wie aus dem älteren die Abkürzung am Anfang, und der Zusaz am Ende in dem Baseler hat entstehen können. Gründlich möchte der Stelle ohne Handschriften nicht zu helfen sein. Da indessen der Uebersezer in solchen Fällen einer einstweiligen Hülfe schlechterdings bedarf, so habe ich beide Texte so zusammengeschmolzen: ἢ κἂν εἴτι τούτων εἰς τὸ ὕστερον μηδὲν παρασκευάζει, χαίρειν δὲ μόνον ποιεῖ, ὅμως ἂν κακὰ εἴη, ὅτι ἁμαρτόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὅπῃ οὖν. Der lezte Zusaz bezieht sich auf das παραχρῆμα und der Nachdruk des ganzen liegt auf dem ἁμαρτόντα, welches nothwendig muſste gerettet werden. Nämlich Sokrates will noch einmal versuchen, ob Protagoras

tagoras

tagoras ein anderes Gutes kennt als das angenehme, und ob er also den Gedanken ergreifen werde, die Ursach der Miſsbilligung nicht in einem künftigen Unangenehmen, sondern in einem anderen verfehlten zu suchen. Diese Andeutung hat hier gerade soviel Licht, als dergleichen im Platon zu haben pflegen. Nachdem nun Protagoras diesen nicht ergriffen, fährt Sokrates mit solcher Sicherheit fort: ich glaube, sie werden es nicht können u. dergl.

S. 304. Z. 12. v. u. Das würden sie zugeben. Hier habe ich das *Φαῖεν ἂν* des Cornar angenommen, wiewol man auch hier wieder nicht sieht, ob er aus Conjectur oder aus andern Hülfsmitteln verbessert. Doch auch im ersten Falle ist es aufzunehmen, indem die Art, wie dieses indirekte Gespräch geführt wird, es fordert.

S. 307. Z. 7. v. u. das andere weniger ist. Eine kleine Veränderung ist hier nothwendig. Nicht *ἢ πλείω, τὰ δὲ ἐλάττω; ἢ οὐχ* etc. Sondern *ἢ πλείω τὰ δὲ ἐλάττω ᾖ; οὐχ* etc.

S. 308. Z. 7. Und welche andere Schäzung. *καὶ τίς ἄλλη ἀναξία ἡδονὴ* ist gewiſs falsch, und nothwendig mit Heindorf zu lesen *ἡδονῇ*, dann ist aber auch *ἀναξία* falsch, welches als Substantivum nicht vorkommt. Wer wird also nicht gern mit demselben *ἀπαξία* lesen? Es müſste denn Jemand dieses Wort erst für eine stoische Zusammensezung halten, und aus dieser Ursach, auch wegen der Art, wie das folgende ausgedrükt ist, das unbestimmte Wort *ἀξία* vorziehn.

S. 308. Z. 16. v. u. Und sage dann. Es ist umsonst, eine richtige Struktur in diesen Säzen zu bringen, wenn man nicht statt *εἶπε*, welches ganz verkehrt auf den *ἀγαθὸς ἰέναι* als einen andern bezogen werden müſste, *ἐπεὶ* lesen will.

S. 311. Z. 2. v. u. sind die nicht auch alle schön? Das *καὶ ὠφέλιμα* des Textes ist wohl unrichtig, und aus dem folgenden heraufgenommen. Denn da unmittelbar darauf das ὠφέλιμον als Bestandtheil des καλὸν gesezt wird, so wäre dieses eine dialektische Verwirrung, wie sie Sokrates im Platon nicht zu machen pflegt. Auch würde man Unrecht thun, hier eine Erschleichung zu vermuthen, indem theils, wer das Angenehme für das einzige Gute hält, auch unmöglich ein anderes Schönes glauben kann, als was sich darauf bezieht, theils auch der Sprachgebrauch von καλὸν und ἀγαθὸν in sittlicher Bedeutung nichts weniger als bestimmt war, womit vielmehr die sokratische Schule den ersten Anfang machte. Nur in der gemeinen Rede wurde das καλὸν genannt, was mehr aus dem Standpunkt der Andern als des Thäters selbst nüzlich schien, und davon geht Sokrates hier aus.

S. 312. Z. 5. und auch ihm mögliches. Unsere Ausgaben lesen ἃ ἐποίει καὶ δύναται, ohne Verstand; denn wissen oder glauben, es gäbe etwas besseres als man kann, wird kein Bewegungsgrund werden, etwas anderes zu thun. Auch widerspricht dem offenbar das ἐξὸν τὰ βελτίω. Man lese δυνατά. αὑτοῦ oder ἑαυτοῦ statt αὐτοῦ hat schon Cornar corrigirt.

S. 314. Z. 15. die Feigen und die Tapferen. οἱ δειλοί τε καὶ ἄνανδροι lesen die Ausgaben fehlerhaft. Cornar bessert δειλοί τε καὶ ἀνδρεῖοι. Dem Sinne nach richtig; ist es aber nicht glaublich, Platon habe geschrieben οἱ ἀνδρεῖοί τε καὶ ἄνανδροι und δειλοὶ sei auf diese Art vom Rande in den Text gekommen?

ZUM LACHES.

Seite 526. Z. 2. **nirgends deutlich erwähnt.** Die Stellen *Eudem. II. cap.* 1. und *Nicom. II. cap.* 7. beziehen sich höchst wahrscheinlich nur auf den Protagoras. Dagegen *Nicom. III. cap.* 9 und 11., auch *Magn. Moral. I. cap.* 24. könnte man vielleicht einiger besonderen Beziehungen wegen auf den Laches deuten.

S. 529. Z. 2. **den groſsväterlichen Namen.** Daſs das unstatthafte παππῷ ὄντε des Textes in παππῷόν τε muſs verwandelt werden, ist wohl unstreitig, wegen des ἔχειν aber könnte man schwanken zwischen ἔχει und ἔχων.

S. 531. Z. 8. **zu deiner Zunft gehört.** Aristeides sowohl als auch Thukydides der Sohn des Melesias waren aus der Alopekischen Zunft. Von dem lezteren s. Plutarch. Pericl. 158. *B.* In der Uebertragung von Δῆμος durch Zunft habe ich Voſs in seiner übersezten Vertheidigung des Sokrates zum Vorgänger, bei welchem jedoch, was nicht zu loben, das deutsche Wort bald dem Δῆμος, bald der Φυλή entspricht.

S. 537. Z. 12. **wie er war.** Da Laches das Kunststük ganz verwirft: so kann ἐπιφανὴς hier nichts anders heiſsen als bekannt, offenbar, nämlich als ein gewesener Feigherziger. Offenbar muſs dem zufolge das ἢ vor οἷος gelöscht werden. Nach Ficins Uebersezung, abgesehen von dem eben gesagten, wäre wiederum das οἷος schwer zu vertheidigen. Eine böse Abweichung ist uberdies in der Struktur, welche aber, da sie auf die Uebersezung keinen Einfluſs hat, Andere heilen mögen.

S. 537. Z. 8. v. u. **noch eines Schiedsrichters.** Statt des unzuläſsigen *ἐπὶ* lese ich mit Heindorf *ἔτι*.

S. 538. Z. 1. **welches von beiden.** Das *ὁπότε ἂν* in unserm Text ist wohl nicht zu dulden. Ich glaube aus dem vorigen ganz richtig *ὁπότερ᾽ ἂν* herstellen zu müssen.

S. 539. Z. 4. v. u. **was er um eines andern willen suchte.** Unbedenklich bin ich hier der Verbesserung des Cornar gefolgt, welcher in dem lezten Komma liest *ὃ ἕνεκα ἄλλου ἐζήτει*.

S. 542. Z. 18. **nicht am Karier.** Bekanntes Sprüchwort von der schlechten Achtung hergenommen, in der die Karischen Söldner standen, die man im Kriege am meisten aussezte und leichtsinnig dran wagte. Bei dem unmittelbar folgenden ist für die Unkundigen zu bemerken, daſs die Weingefäſse der Alten von Thon waren, und nicht das leichteste Werk des gemeinen Töpfers.

S. 543. Z. 22. **nahe genug kommt.** Das in unserm Texte sich findende *ὥσπερ γένει* ist so frostig und ohne allen Sinn, daſs ich es dem Platon nicht zutrauen kann. Wahrscheinlich ist es eine ziemlich unverständige Glosse von einem, der die fremde Redensart *ἐγγυτάτω λόγῳ* durch eine bekanntere erläutern wollte, daher ich die Worte in der Uebersezung unbedenklich ausgelassen.

S. 544. Z. 6. **nach dem Solon.** Aus dem Plutarchos *Solon* 96. *e.* Brunck *Anal. I.* 65. *V.*

Γηράσκω δ᾽ αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.
Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt.

S. 546. Z. 10. v. u. **von irgend etwas wissen.** Statt *εἰ γὰρ ἐτυγχάνομεν* muſs man *εἰ γὰρ τυγχάνομεν* lesen, wie sowohl das *ἴσμεν* beweist, als auch das folgende *τυγχάνομεν*.

Ebend. Z. 1. v. u. **Das Sehen den Augen einwohnend.** Dies Beispiel wird gewiſs Jedem ziemlich schlecht erscheinen, und das Verhältniſs des Sehens zu den Augen ganz anders wie das der Tugend zu der Seele. Genau betrachtet wird es sich aber anders zeigen.

S. 347. Z. 13. Richtig ist etc. Diese Worte habe ich dreist dem Laches wiedergegeben, da die Ausgaben gewiſs unrichtig den Namen Lysimachos davor sezen.

S. 349. Z. 9. Dort zu sprengen etc. *Ilias VIII.* 107., Die Vossische Uebersezung „Schrekkengebieter" widerstrebt der Auslegung des Platon, die wohl mit der Meinung des Homeros schwerlich übereinstimmt. Wegen der streitigen Lesart in dem Dichter mögen sich die Leser an seine Kunstrichter wenden.

Ebend. Z. 9. v. u. Das ist nun eben. Ueber das ausgelassene αἴτιον möge sich niemand wundern. Uebersezbar war es nicht füglich; aber auch ob es gesund ist, möchte ich bezweifeln.

S. 350. Z. 11. v. u. und überhaupt etc. Der Punkt vor καὶ σχεδὸν ist gewiſs falsch, und die Frage muſs weiter gehn; daher auch kein anderer Rath ist als das fragende τί zu lesen.

S. 352. Z. 5. ob eine in etwas gewissem. Hier ist offenbar das fragende τί falsch, wie aus dem Gegensaz hinlänglich erhellt. Man schreibe also ἥ εἴς τι Φρόνιμος, ἢ ἡ εἰς ἅπαντα.

S. 356. Z. 3. was doch für eine Erkenntniſs etc. Nur etwas früher als Platon habe ich unserm Sprachgebrauch zu Liebe die Verwandlung σοφία in ἐπιστήμη vorgenommen.

S. 361. Z. 8. und Lamachos wohl auch. Lamachos ward unter andern mit Nikias und Alkibiades zugleich zum Heerführer im Syrakusischen Kriege gewählt, bei welcher Gelegenheit Plutarchos von ihm sagt, er sei ohnerachtet des weit höheren Alters nicht minder hizig und gefahrliebend gewesen als Alkibiades, nur habe es ihm vorzüglich seiner Dürftigkeit wegen an dem gehörigen Ansehn gefehlt.

S. 361. Z. 13. **ein ganzer Aixoneer.** Diese Zunft stand in dem Rufe spiziger und spöttischer Reden.

S. 367. Z. 3. v. u. **Wir haben also nicht gefunden.** Diese dem Laches zugeschriebenen Worte habe ich, hoffentlich ohne von Jemand Widerspruch zu erfahren, dem Sokrates wiedergegeben.

S. 366. Z. 18. **nicht auf dich selbst sehend.** Ich lese mit Heindorf βλέπων für βλέπειν.

S. 376. Z. 7. **wenn er nur wollte.** Dieser Nikeratos ward ich weiſs nicht weshalb von den Dreiſsigen umgebracht, unschuldig wie es scheint, da ihn Plutarchos mit dem Theramenes und Polemarchos zugleich nennt. Dennoch könnte man glauben, Platon wolle versichern, er sei nicht als ein Zögling des Sokrates anzusehen.

S. 367. Z. 7. v. u. **denn keine Rede etc.** Will man nicht zugeben, daſs ἔκφορος in der Bedeutung von ἄφορος stehen könne, so muſs man lieber ἄφορος lesen; die Stelle bleibt sonst sinnlos.

S. 368. Z. 6. **nicht gut sei Schaam etc.** *Odyss. XVII.* 347.

Drukfehler.

Seite 97. Z. 26. st. mir l. nur.
— 98. — 30. lese man so: wenn du mir nicht die Rede haltst hier Angesichts ihrer selbst, ich. (Das Komma an der falschen Stelle gesezt und an der rechten ausgelassen verderbt den ganzen Sinn.)
— 99. — 26. Nach „halberwachsenen Jüngling" seze man: zart und gar schön.
— 107. — 1. st. gleich wie l. Gleichwie.
— 110. — 10. st. tadelten. l. tadelten?
— 125. — 10 st darin l. daran.
— 130. — 9. st. ihn l. ihm.
— 143. — 7. st. Wie also die Liebe, l. Wie also die Liebe?
— 146. — 4. st. gebe l. gäbe.
— 147. — 18. st. des Verstandes l. das des Verstandes.
— — — 19. st. annehmen l. annahmen.
— 149. — 3. st. Likymnios l. Lykimnios.
— 161. — 19. st. daran l. davon.
— 179. — 6. st. Nebenzweks l. Nebenwerkes.
— 182. — 4. st. siehest l. sehest.
— 186. — 12. st. Nicht auch das l. Nicht auch daſs.
— 186. — 6. st. Hermeien l. Hermäen.
— — — 19. Man lösche die Klammer.
— 191. — 5. st. wiewohl l. wie wohl.
— 307. — 9. v. unt. st. anderem l. anderen

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

ERSTEN THEILES ZWEITER BAND

Phil.gr. 159ª 1,2

ke Gr 2867

BERLIN, 1805

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

Phil. gr.
159 a : 1,
764
559

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

PLATONS
WERKE.

ERSTEN THEILES ZWEITER BAND.

CHARMIDES.

EINLEITUNG.

Unter allen im gemeinen Leben angenommenen einzelen Tugenden, wie sie Sokrates im Protagoras aufzählt, war die Besonnenheit dort fast am dürftigsten behandelt worden. Anfangs wurde sie fast nur scherzhaft mit der Weisheit als Ein und dasselbe dargestellt, und hernach als ihr Verhältniſs zur Gerechtigkeit sollte untersucht werden, schweifte Protagoras den Ausgang fürchtend anderwärts hin. Daher sehr natürlich dieses Gespräch als ein zweiter Auswuchs von jenem, um, wie es im Laches mit der Tapferkeit geschehen war, auch diesen Begriff der Besonnenheit theils als besondere Tugend in der gewöhnlichen Bedeutung zu widerlegen, theils an einem höheren Sinne neu aufzustellen. Zum Behuf des ersteren wird hier ausführlich gezeigt, daſs die besondere Erscheinung des äuſseren Handelns, in die man gewöhnlich das Wesen dieser Tugend sezt, keine Idee ausdrükke, und sich keinesweges eigne, die Einheit eines ethischen Begriffs zu bilden. Weder langsame Bedächtigkeit noch Verschämtheit, welche Sokrates selbst als gewöhnliche Erklärungen der Besonnenheit anerkennt, die man sich als entgegenstehend der Unverschämtheit und der Heftigkeit dachte, können wie er erweiset an und für sich Tugenden sein. Im Laches war die entsprechende Erscheinung der Tapferkeit, die Kühnheit nämlich und Beharrlichkeit, weniger förmlich behandelt worden. Dagegen wird hier, was dort umständlicher durchgenommen war, kürzer und mehr indirekt vorgetragen, die Behauptung nämlich, daſs nicht durch Theilung des Gegenstandes einzele Tugenden konnten bestimmt werden, sondern man bei jeder nur auf das Gute und auf dieses ganz zurükkomme. Was aber die eigene Aufstellung des Begriffes betrifft, so ist es auch hier nur ein Schein, der Menschen vorschweben möchte, als wäre Platon lediglich skeptisch zu Werke gegangen. Denn in welcher Hinsicht er die eine und untheilbare Tugend Besonnenheit nenne, ist hinlänglich angedeutet, schon vor jener skeptischen Untersuchung, indem er sie als die wahre Gesundheit der Seele aufstellt, und hierin auch den Kritias an einer andern Stelle mit groſsem Nachdruk einstimmen läſst. Wer nun hiemit noch die gemeinschaftliche Behauptung verbindet: Niemand könne besonnen sein ohne darum zu wissen, und was Sokrates dem Kritias ohne alle Widerlegung hingehen läſst von der Erkenntniſs seiner selbst, der kann mit Zuziehung des Laches und Protagoras über Platons Meinung unmöglich zweifelhaft bleiben. Diesen richtig Verstehenden sei denn auch zur Entscheidung überlassen, ob, der kleinen Vortheile nicht zu gedenken, welche diese Uebersezung schon beim Protagoras verschafft hat, der Gedanke des Platon angemessener in unserer Sprache konnte ausgedrükt werden. Die dem Cicero nachübersezte Mäſsigung, bei der dieser mehr den Aristoteles als den

Platon vor Augen hatte, ist gar nicht zu gebrauchen.

Des Sokrates Uebergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntniſs zu der andern, sie sei Erkenntniſs der Erkenntniſs und Unkenntniſs könnte auf den ersten Anblick vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen. Allein wenn die Selbsterkenntniſs doch Kenntniſs der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, der Tugend oder Untugend, die Tugend selbst aber ein Wissen ist, welches richtig verstanden allerdings vorausgesezt werden muſs, und nur nicht bis zur Ermüdung konnte wiederholt werden: so ist doch allerdings die Selbsterkenntniſs ein Wissen um ein Wissen oder Nichtwissen. Es ist aber eben dieser Uebergang, durch welchen die Erörterung über den besonderen Begriff der Besonnenheit mit jener allgemeinen über das Wesen des Sittlichen zusammenhängt, welche sich durch alle diese Gespräche hindurchzieht, und deren Fortschreitung auch Ursach ist, warum billig dem Charmides seine Stelle hinter dem Laches angewiesen wird. Denn der Unterschied zwischen dem Guten und der Lust wird hier schon als bekannt und zugestanden vorausgesezt, die geforderte Einheit des Wissens und Thuns auf dem ethischen Gebiet durch die Nachfrage nach dem von ihr selbst abgesonderten und unterschiedenen Werke der Tugend etwas näher gelegt, vor Allem aber der Unterschied jenes höheren Wissens von dem besonderen und empirischen weiter ausgeführt. Zu dem Ende wird nicht nur die Instanz von dem Wahrsager anknüpfend an den Laches wiederholt, sondern er wird noch überboten durch den, der aus allen Zeiten alles weiſs und alle Wissenden beurtheilt, so daſs der Unterschied zwischen dem praktischen Wissen und dem technischen Niemanden entgehn kann. Auch sind der Unterschied zwischen dem Wissen, daſs man weiſs, und dem Wissen, was man weiſs, die gänzliche Verschiedenheit des Erkennens von dem Wahrnehmen in Beziehung auf das Potenziiren desselben, die Möglichkeit es selbst wieder zu seinem Gegenstande zu machen, und die Winke über das Relative und Absolute als leitende Andeutungen sehr merkwürdig.

Daſs alle diese allgemeinen Erläuterungen in scheinbare Versuche noch neue Erklärungen der Besonnenheit zu finden eingekleidet sind, dies ist etwas Eigenthümliches, wodurch sich der Charmides gewissermaſsen schon jener Künstlichkeit der Werke aus der zweiten Periode nähert; so wie er durch die weiter und vollständiger gefaſste Aufgabe, das Wissen zu begreifen, mehr als alles bisherige, nicht nur den Parmenides, sondern auch schon den Theaetetos vorbereitet, und aus der scheinbaren Absonderung des Theoretischen vom Praktischen, die im Protagoras und Parmenides auffällt, wieder herausgeht. Wem etwa die deutlichen Beziehungen auf den Protagoras nicht genug wären, den müſste doch dieser Zusammenhang überzeugen, daſs der Laches und Charmides gewiſs hieher gehören. Denn sonst wäre es natürlich genug, diese kleineren Darstellungen als Vorübung und Einleitung zu betrachten zu der gröſseren der Gerechtigkeit in den Büchern vom Staat. Allein theils würde doch auch so eine entsprechende Darstellung der Weisheit fehlen, theils steht offenbar jenes gröſsere Werk auch in Beziehung auf die ethischen Begriffe auf einem andern

Standpunkt als diese. Auch wird, wer nur das Wesen der Sittlichkeit, wie es in der gegenwärtigen Reihe genommen ist, richtig gefaſst hat, eigne Darstellungen der Gerechtigkeit und der Weisheit nicht vermissen, sondern sich beide aus dem, was im Laches und Charmides ausgeführt ist, nach dem Sinn des Platon selbst construiren können.

Eine ganz eigne Bewandniſs hat es gewiſs mit der einen hier vorgelegten Erklärung der Besonnenheit, daſs sie nämlich darin bestehe, daſs Jeder das seinige thue. So gewöhnlich war sie auf keinen Fall, wie die vorhergehenden. Und wenn auch einige Sophisten vielleicht so erklärten, um dieser Tugend für die Beherrschenden und Beherrschten einen ganz verschiedenen Inhalt zu geben: so ist hierauf nicht genug, noch auf eine solche Art hingedeutet, daſs man schlieſsen könnte, dies zu widerlegen sei Platons Absicht gewesen. Vielmehr wer auf die Leichtigkeit merkt mit der diese Erklärung wieder aufgegeben wird, und auf den sonderbaren spöttischen Nachdruk mit welchem Sokrates verkündigt sie rühre vom Kritias her, der wird einsehn daſs hier eine besondere Anspielung verborgen sein muſs, und wird sich kaum enthalten können an persönliche Verhältnisse des Kritias zu denken, es sei nun daſs er sich bei seinen Aufforderungen an Platon wegen Ergreifung der öffentlichen Angelegenheiten auf solche Gründe berufen, oder daſs er sich bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates vom Lehren einer ähnlichen Formel mag bedient haben, welche hier Platon als an sich ganz unbestimmt bespöttelt. Dieses würde sehr gut mit der wahrscheinlichen Zeit der Abfaſsung des Gespräches zusammenstimmen, welche füglich in die Anarchia kann gesezt werden; denn nach dem Tode des Kritias wäre eine solche Anspielung nicht mehr in dem Geiste des Platon, man müſste denn schon eine apologetische Absicht darin suchen. Der Charakter des Charmides ist auffallend derselbe, wie ihn Xenophon darstellt, so daſs diese Vergleichung keine schlechte Bürgschaft ist für die mimische Wahrheit unseres Schriftstellers.

CHARMIDES.

Sokrates erzählt.

Ich war nur am Abend zuvor von dem Heere vor Potidäa zurükgekommen, und suchte nun nach so langer Abwesenheit mit groſsem Wohlbehagen meine gewohnten Orte wieder auf. So kam ich denn auch in die Palästra des Taureas, gegenüber dem Tempel der Basilika† und traf dort sehr Viele, einige zwar auch Unbekannte, die meisten aber Bekannte. Und als sie mich so unerwartet hereintreten sahen begrüſsten sie mich schon von fern, einer hier der andere dort. Chaerephon aber, wie er denn immer heftig ist, sprang auf von seiner Gesellschaft, lief auf mich zu, nahm mich bei der Hand und sagte: O Sokrates, wie bist du doch davongekommen im Gefecht? Kurz ehe wir von dort abreisten, war nämlich ein Gefecht vorgefallen, wovon sie hier nur eben erst gehört hatten. — Ich antwortete ihm: So wie du siehst. — Wenigstens, sagte er, ist hieher berichtet worden das Gefecht wäre sehr hizig gewesen, und viele bekannte Männer darin geblieben. — Und sehr richtig, sprach ich, ist dies berichtet. — Du warst doch, fragte er, bei dem Gefecht. — Ich war dabei. — Hieher also, sprach er, seze dich, und erzähle uns; denn wir haben noch gar nicht alles genau erfahren. — Und somit führte er mich zu sitzen neben dem Kritias, den Sohn des Kallaeschros. Nachdem ich mich nun gesezt, begrüſste ich den Kritias und die Andern, und erzählte ihnen von dem Heere, wonach sich Jeder erkundigte; der Eine fragte dies, der Andere jenes. Und als dieses abgemacht war, fragte ich sie wieder meinerseits wie es jezt hier stände mit der Philosophie und mit den Jünglingen, ob welche von ausgezeichnetem Verstande oder Schönheit oder beidem sich seitdem hervorgethan hätten. — Kritias, der den Blik nach der Thüre gerichtet eben einige 154 Jünglinge Muthwillen mit einander treibend hereinkommen sah, und noch einen groſsen Haufen hinter ihnen, sagte darauf: Wie es mit den Schönen steht, o Sokrates, das wirst du, dünkt mich, gleich selbst sehen. Denn diese eben hereintretenden sind die Vorläufer und Liebhaber dessen, der für den schönsten gehalten wird wenigstens für izt. Gewiſs auch ist er selbst schon auf dem Wege hieher in der Nähe. — Wer, fragte ich, ist er denn, und wem angehörig? — Auch du kennst ihn wohl, sprach er, er war aber ehe du abreistest noch nicht unter den Jünglingen, Charmides, mein Vetter, meines Oheims Glaukon Sohn. — Den kenne ich freilich, beim Zeus, sagte ich. Schon damals war er gar nicht übel, wiewohl noch ein Knabe, jezt, meine ich, muſs er schon ein ziemlich herangewachsener junger Mensch sein. — Sogleich, sprach er, wirst du sehen, wie und was er geworden ist. Und indem er dieses sagte, trat auch Charmides herein. Auf mich nun, Freund, ist freilich nicht viel zu geben, denn ich bin, wenn Schöne sollen bezeichnet werden, wie Kreide an der

Wand.† Mir erscheinen eben Alle schön, die in diesem Alter sind. Folglich erschien auch damals jener mir ganz bewundernswürdig groſs und schön. Aber auch die Andern Alle dünkten mich in ihn verliebt zu sein, so waren sie entzükt und verwirrt als er hereintrat. Viele Liebhaber waren auch noch unter denen, die ihm folgten. Und daſs es uns Männern so erging, war weniger zu verwundern; allein ich hatte auch auf die Knaben Acht, daſs keiner von ihnen auf jemand andern sah, auch nicht der Kleinste, sondern Alle betrachteten wie ein Götterbild nur ihn. Da rief Chaerephon mich an, und sagte: Nun Sokrates, wie findest du den Jüngling? Nicht schön von Angesicht? — Ueber die Maaſsen, sagte ich. — Und doch, sprach er, wenn er sich entkleiden wollte, würdest du sagen, sein Gesicht sei Nichts, so durchaus schön ist die Gestalt. Auch die Andern sagten Alle dasselbe wie Chaerephon. — Herakles, rief ich darauf, wie unwiderstehlich beschreibt ihr den Mann, wenn nur noch Eine Kleinigkeit sich bei ihm findet! — Welche doch? fragte Kritias. — Wenn er, sprach ich, auch der Seele nach eben so wohlgebildet ist. Und es kommt ihm wohl zu so zu sein, Kritias, da er von eurem Hause ist. — Auch, sagte er, ist er sehr schön und gut auch hierin. — Wie nun, sprach ich, warum entkleiden wir ihm nicht eben diese, und betrachten sie noch eher als die Gestalt? Denn da er schon in diesen Jahren ist wird er sich ja wohl dem Gespräch hergeben. — Und sehr gern, 155 sagte Kritias. Denn philosophisch ist er, und wie es Andere und ihn selbst dünkt auch sehr poetisch. — Dieser Vorzug, lieber Kritias, sprach ich, eignet euch schon von alten Zeiten her wegen der Verwandtschaft mit dem

Solon. Aber warum zeigst du mir nicht den Jüngling vor, und rufst ihn her? Denn selbst wenn er jünger wäre, könnte es doch nicht unanständig für ihn sein, in Deiner, seines Vormundes und Vettern Gegenwart mit uns zu reden. — Sehr wohl gesprochen, sagte er, wir wollen ihn gleich rufen; und zugleich befahl er seinem Diener: Geh, rufe den Charmides, und sage, ich wollte ihn einem Arzte vorstellen wegen des Uebels, wovon er mir neulich sagte, daſs er daran litte. Er klagte, sagte Kritias dabei, mir neulich der Kopf wäre ihm immer so schwer, wenn er des Morgens aufstände. Und was hindert, daſs du dich gegen ihn anstellst, als wüſstest du ein Mittel wider den Kopfschmerz? — Nichts, sprach ich, wenn er nur kommt. — Er wird schon kommen, sagte Kritias, welches denn auch geschah. Er kam und verursachte uns groſses Gelächter. Denn jeder von uns, die wir saſsen, drükte seinen Nebenmann weg um Plaz zu gewinnen, damit er sich neben ihn sezen möchte, so daſs von denen die am Ende saſsen, der eine aufstehn muſste, und der andere platt zur Erde fiel. Als er nun kam, sezte er sich zwischen den Kritias und mich. Und schon hier, Freund, ward ich verlegen, und die vorige Dreistigkeit verging mir, die ich hatte, als ob ich ganz unbefangen und leicht mit ihm würde reden können. Hernach aber, als Kritias ihm sagte, ich wäre der, welcher das Mittel wüſste, und er mich, ich kann gar nicht beschreiben wie, mit seinen Augen ansah und ansezte um mich zu fragen, und nun Alle in der Palästra uns ganz im Kreise umringten, da, du Herrlicher, sah ich ihm unter das Gewand und entbrannte, und war nicht mehr bei mir, sondern gedachte, Kritias wäre wohl sehr weise in

der Liebe, welcher in Beziehung auf einen schönen Knaben bildlich sagt, es hüte das Reh sich, nicht dem Löwen ins Angesicht kommend zur Beute ergriffen zu werden. Denn ich selbst dünkte mich nun von einem solchen Thiere gefangen. Dennoch als er mich fragte, ob ich das Mittel wider den Kopfschmerz wüſste, brachte ich wiewohl mit Mühe und Noth die Antwort heraus, ich wüſste es. — Was, fragte er, ist es denn? — Ich sagte darauf, es wäre eigentlich ein Blatt, aber es gehörte noch ein Spruch zu dem Mittel, wenn man den zugleich spräche, indem man es gebrauchte, machte das Mittel ganz und gar gesund, ohne den Spruch aber wäre das Blatt zu nichts nuz. — So werde ich 156
denn, sprach er, den Spruch von dir abschreiben. — Nur wenn du mich überredest, fragte ich, oder auch wenn nicht? — Da lachte er und sagte: Freilich wenn ich dich überrede, Sokrates. — Schön, sprach ich, auch meinen Namen weiſst du? — Das wäre ja übel, sagte er, denn es ist nicht wenig die Rede von dir unter uns Jünglingen; auch erinnere ich mich noch, als ich ein Knabe war, dich bei dem Kritias hier gesehen zu haben. — Ganz wohl, sprach ich, thust du daran. Um so freimüthiger werde auch ich zu dir reden können von dem Spruch, wie er beschaffen ist, denn vorher war ich verlegen, auf welche Weise ich dir seine Kraft erklären sollte. Sie ist nämlich, o Charmides, von der Art, daſs sie nicht nur den Kopf kann gesund machen, sondern wie auch du vielleicht schon von guten Aerzten gehört hast, wenn etwa einer, der an den Augen leidet, zu ihnen kömmt, daſs sie sagen, es wäre unmöglich die Heilung der Augen für sich allein zu unternehmen, sondern sie müſsten zugleich auch den Kopf behan-

deln, wenn die Augen sollten hergestellt werden; und wiederum zu glauben, man könnte den Kopf ganz für sich allein behandeln, wäre groſser Unverstand. Dieser Rede zufolge richten sie nun ihre Verordnung auf den ganzen Körper, und versuchen mit dem Ganzen auch den Theil zu behandeln und zu heilen. Oder entsinnst du dich nicht, daſs sie so sprechen und daſs es sich so verhält? — Allerdings, sagte er. — Dünkt es dich also richtig gesprochen, und nimmst du die Rede an? — Vor allen andern, sagte er. — Ich nun, da ich ihn Beifall geben hörte, gewann wieder Muth, und bei wenigem regte sich mir die Kühnheit wieder, und die Kräfte wuchsen, und ich sprach: Eben so nun, o Charmides, ist es auch mit diesem Spruch. Gelernt aber habe ich ihn dort im Felde von einem jener Aerzte unter den Zamolxischen Thrakiern, von denen man sagt, sie machten auch unsterblich. Dieser Thrakier nun sagte, in Jenem, was ich eben gesagt habe, hätten die Hellenischen Aerzte ganz recht; aber Zamolxis unser König, sprach er, der ein Gott ist, sagt, so wie man nicht unternehmen dürfe die Augen zu heilen ohne den Kopf, noch den Kopf ohne den ganzen Leib, so auch nicht den Leib ohne die Seele. Und dieses eben wäre auch die Ursach, weshalb bei den Hellenen die Aerzte den meisten Krankheiten noch nicht gewachsen wären, weil sie nämlich das Ganze nicht kennten, auf welches man seine Sorgfalt richten müſste, und bei dessen Uebelbefinden sich unmöglich irgend ein Theil wohlbefinden könnte. Denn aus der Seele, sagte er, entspränge alles Böse und alles Gute dem Leibe und dem ganzen Menschen, und ströme ihm von dorther zu, wie aus dem Kopfe den Augen. Jenes also müsse man zuerst und am sorgfältigsten

sten behandeln, wenn es um den Kopf und auch
um den ganzen Leib gut solle stehen. Die Seele
aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt
durch gewisse Besprechungen, und diese Bespre- 157
chungen wären die schönen Reden. Denn durch
solche Reden entstehe in der Seele Besonnenheit,
und wenn diese entstanden und da wäre, würde
es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem
übrigen Körper zu verschaffen. Als er mich da-
her das Mittel und die Besprechungen lehrte,
sprach er, daſs dich ja nicht Jemand überrede,
mit dieser Arzenei seinen Kopf zu behandeln,
der dir nicht zuvor auch seine Seele darbietet,
um sie mit den Besprechungen von dir behan-
deln zu lassen. Denn auch izt, sagte er, ist eben
dieses der Fehler bei den Menschen, daſs welche
unternehmen abgesondert für eins von beiden
Aerzte zu sein. Und gar sehr befahl er mir an,
daſs ich mich ja von Niemand, wäre er auch
noch so reich und vornehm und schön, sollte
überreden lassen anders zu thun. Ich nun habe
ihm geschworen, und muſs nothwendig gehor-
chen, werde es also auch. Und du, wenn du
nach des Fremdlings Vorschrift zuerst die Seele
hergeben willst, um sie zu besprechen mit des
Thrakiers Besprechungen, so werde ich auch
deinem Kopf das Mittel auflegen; wenn aber
nicht, so weiſs ich nichts, was ich für dich
thun kann, lieber Charmides. — Als nun Kri-
tias dieses hörte, sagte er: Ein guter Fund, o
Sokrates, wäre dieser Kopfschmerz für den Jüng-
ling, wenn er genöthiget würde, um des Kopfes
willen auch der Seele nach besser zu werden.
Ich versichere dich indeſs, daſs Charmides vor
seinen Altersgenossen nicht nur durch seine Ge-
stalt sich auszuzeichnen scheint, sondern auch

eben in dem Stükke, wofür du eine Besprechung zu haben behauptest; du behauptest aber für die Besonnenheit, nicht wahr? — Eben dafür, sagte ich. — So wisse denn, sprach er, daſs er bei weitem für den Besonnensten unserer Jünglinge gehalten wird, so wie er auch in keinem andern Stükke, so weit nur sein Alter reicht, irgend Einem nachsteht. — Freilich, sagte ich, ist es auch billig, o Charmides, daſs du dich in allen dergleichen Dingen vor den Uebrigen auszeichnest. Denn ich glaube nicht, daſs noch irgend ein Anderer hier bei uns zwei solche Athenische Häuser aufzeigen könnte, aus deren Vereinigung sich ein besserer und edlerer Abkömmling wahrscheinlich erwarten lieſse, als die, von welchen du entsprossen bist. Denn euer väterliches Haus von Kritias dem Sohne des
e Dropides her ist uns durch die Gesänge des Anakreon sowol, als durch Solons und anderer Dichter Ueberlieferung angepriesen als ausgezeichnet
158 durch Schönheit und Tugend, und was man sonst zur Glükseligkeit zu rechnen pflegt; und das mütterliche eben so. Denn nie haben die vom festen Lande irgend einen schöner gefunden, als deinen Oheim Pyrilampes,† so oft er an den groſsen König oder sonst wohin auf das feste Land als Gesandter geschikt worden ist. Und dieses ganze Haus giebt in keinem Stükke jenem anderen etwas nach. Aus solchen entsprossen ist es also billig, daſs du in Allem der erste seist. Was man nun sieht von deiner Gestalt, lieber Sohn des Glaukon, damit dünkst du mich keinem von deinen Voraltern Schande zu machen, wenn du aber auch in Absicht auf Besonnenheit und das Uebrige nach des Kritias Aussage vollkommen wohlgeartet bist, so hat dich, lieber Charmides,

sagte ich, glükselig die Mutter geboren. So demnach steht es: Wenn dir, wie Kritias sagt, die Besonnenheit schon eignet, und du hinlänglich besonnen bist: so bedarfst du ja weder des Zamolxis noch Abaris des Hyperboreers Besprechungen mehr, sondern es kann dir gleich das Mittel für den Kopfschmerz selbst gegeben werden. Wenn dich aber dünkt, es fehle dir noch etwas hieran: so muſst du dich besprechen lassen vor dem Gebrauch des Mittels. Sage mir also selbst, ob du diesem beistimmst, und behauptest, der Besonnenheit schon genug zu haben, oder noch Mangel daran. — Hiebei erröthete Charmides, und wurde dadurch zuerst noch schöner vor unsern Augen, denn die Verschämtheit stand seiner Jugend sehr wohl, hernach aber antwortete er auch nicht unedel. Er sagte nämlich, es wäre ihm nicht leicht so im Augenblik das Gefragte weder einzugestehen noch abzuläugnen, Denn, sprach er, wenn ich läugne besonnen zu sein, so ist es theils widersinnig selbst gegen sich selbst so etwas zu sagen, theils auch zeihe ich dann den Kritias der Unwahrheit, und noch viele Andere, welche mich für besonnen halten, wie er ja sagte; wenn ich es aber behaupte und mich selbst lobe, so kann ich mich dadurch leicht verhaſst machen. So daſs ich nicht weiſs, was ich dir antworten soll. — Darauf sagte ich, mir scheint das ganz billig, was du sagst, Charmides, und mich dünkt daher, wir sollten gemeinschaftlich untersuchen, ob du das besizest oder nicht wonach ich frage, damit weder du genöthiget werdest etwas zu sagen was du nicht willst, noch auch ich ohne vorgängige Untersuchung die Heilung anfange. Ist es dir also recht, so will ich es wohl mit dir untersuchen, wo nicht, so lassen wir es. — Auf alle Weise, sprach er, ist es mir recht; deswegen also untersuche es, wie du selbst es am besten angreifen zu können meinst. — Auf folgende Art also, sprach ich, wird dünkt mich die Untersuchung der Sache am besten fortgehen. Offenbar nämlich wenn dir die 159 Besonnenheit beiwohnt, muſst du auch etwas von ihr auszusagen wissen. Denn nothwendig muſs ihr Einwohnen, wenn sie dir einwohnt, eine Wahrnehmung hervorbringen, auf welcher dir dann irgend ein Urtheil über die Besonnenheit sich gründet, was sie wohl ist und worin sie besteht. Oder meinst du nicht so? — Das meine ich wohl, sprach er. Und dieses, fuhr ich fort, was du meinst, muſst du doch, da du hellenisch reden kannst, auch auszudrükken wissen, wie es dir erscheint. — Vielleicht, sagte er. — Auf daſs wir nun beurtheilen können, ob sie dir einwohnt oder nicht, so sage mir, sprach ich, was behauptest du daſs die Besonnenheit ist nach deinem Urtheil? — Anfänglich nun war er bedenklich und wollte gar nicht recht antworten, endlich aber sagte er, Besonnenheit dünke ihn zu sein, wenn man alles sittsam verrichte, und bedächtig auf den Straſsen ginge und spräche und alles Andere eben so mache. Und mich dünkt, sagte er, überhaupt eine gewisse Bedächtlichkeit das zu sein wonach du fragst. — Das mag wohl, sprach ich, gut erklärt sein. Sie sagen wenigstens, Charmides, von den Bedächtigen, daſs sie besonnen sind. Laſs uns also zusehen, ob etwas damit gesagt ist.

Sage mir also, die Besonnenheit gehört doch unter das Schöne? — Ei freilich, sagte er. — Welches ist nun schöner, beim Sprach-

lehrer dieselben Buchstaben geschwind zu schreiben
oder bedächtig? — Geschwind. — Und
wie, geschwind zu lesen oder langsam? — Geschwind.
— Und wohl auch geschwind die Lyra
zu spielen, und mit Behendigkeit zu ringen ist
schöner als bedächtig und langsam? — Ja. —
Wie nun beim Faustkampf und beim Doppelringen,
nicht eben so? — Allerdings. — Und im
Laufen und Springen und allen andern körperlichen
Handlungen, ist da nicht das Behende und
Geschwinde auch das Schönere, was aber langsam,
mühselig und bedächtig geschieht, das
Schlechtere? — So zeigt es sich. — Es zeigt
sich uns also, sprach ich, was den Leib betrifft
nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste
und Behendeste als das Schönste. Nicht wahr?
— Allerdings. — Die Besonnenheit aber war etwas
Schönes? — Ja. — Also nicht, was wenigstens
den Leib betrifft, wäre die Bedächtlichkeit
besonnener, sondern die Schnelligkeit,
wenn doch die Besonnenheit etwas Schönes ist.
— So sieht es aus, sprach er. — Wie aber, fuhr
ich fort, ist die Gelehrigkeit schöner oder die
Ungelehrigkeit? — Die Gelehrigkeit. — Es besteht
aber doch, sprach ich, die Gelehrigkeit im
schnell lernen, die Ungelehrigkeit aber im bedächtig
und langsam? — Ja. — Und einen Andern
lehren ist das nicht auch schöner geschwind
und mit schnellem Fortschritt als bedächtig und
langsam? — Ja wohl. — Und wie, etwas ins
Gedächtniſs zu fassen und sich zu erinnern ist
das schöner bedächtig und langsam oder hurtig
und leicht? — Hurtig und leicht. — Und die
Geistesgegenwart, ist die nicht eine Behendigkeit 160
der Seele, nicht aber eine Langsamkeit? —
Richtig. — Und zu begreifen was gesagt wird

beim Sprachlehrer und beim Musiklehrer und sonst überall, auch das geschieht nicht am bedächtigsten auſs schönste, sondern am schnellsten? — Ja. — Aber gewiſs auch in Absicht auf die Nachforschungen der Seele und das Berathschlagen wird nicht der Bedächtigste, denke ich, und der nur mit Mühe überlegt und einen Rathschluſs findet für lobenswürdig geachtet, sondern der dieses am leichtesten und schnellsten vermag. — So ist es, sagte er. — In allen Dingen also, sprach ich, Charmides, sowol was die Seele als was den Leib betrifft, erscheint uns das worin sich Kraft und Schnelligkeit zeigt schöner, als das worin Langsamkeit und Bedächtlichkeit. — So kommt es heraus, sagte er. — Also wäre wohl die Besonnenheit nicht eine Bedächtlichkeit, und das besonnene Leben nicht ein bedächtliches nach dieser Rede, da ja das besonnene das schöne sein soll. Denn eins von beiden, entweder gar nirgends oder nur in sehr wenigen Fällen fanden wir die bedächtigen Handlungen in dem Leben schöner, als die schnellen und kräftigen. Und wenn nun auch, mein Lieber, auſs höchste gesagt, nicht wenigere bedächtige Handlungen die schöneren sind als schnelle und behende: so wäre doch auch so das bedächtig handeln um nichts mehr Besonnenheit als das schnelle und behende, weder im Gehen noch im Lesen, und auch sonst nirgends wäre das bedächtige Leben irgend besonnener als das nichtbedächtige, da wir in unserer Erklärung vorausgesezt haben, die Besonnenheit gehöre unter das Schöne, und sich uns nun das schnelle nicht minder schön gezeigt hat, als das bedächtige. — Richtig, Sokrates, sagte er, dünkst du mich dieſes einzuwenden.

Noch einmal also, Charmides, sprach ich; und noch genauer aufmerkend schaue in dich selbst, und beobachte wozu dich die dir einwohnende Besonnenheit macht, und was sie wohl sein muſs, um dich hiezu zu machen. Dies alles nimm zusammen, und sage dann grade und dreist, als was sie dir erscheint. — Hierauf hielt er an sich, und nachdem er sehr wakker die Sache bei sich überlegt hatte, sagte er: Mich dünkt also, die Besonnenheit mache schämen und den Menschen verschämt, und daſs also die Besonnenheit ist was die Schaam. — Wohl, sprach ich. Gestandest du nicht vorher ein, die Besonnenheit wäre etwas Schönes? — Allerdings, sagte er. — Also sind auch wohl die besonnenen Menschen gute? — Ja. — Kann nun wohl etwas gut sein, was sie nicht zu guten macht? — Nicht wohl. — Nicht nur also etwas Schönes ist sie, sondern auch etwas Gutes? — So dünkt es mich. — Wie nun, sprach ich, 161 glaubst du nicht, daſs Homeros Recht hat, wenn er sagt: Nicht gut ist Schaam dem darbenden Manne? — Ich wohl, sagte er. — Also ist wie es scheint die Schaam gut und auch nicht gut? — So zeigt es sich. — Die Besonnenheit aber ist gut, da sie diejenigen zu Guten macht, denen sie beiwohnt, zu Schlechten aber nicht. — Ganz gewiſs, so dünkt es mich zu sein wie du sagst. — Nicht also wäre die Besonnenheit Schaam, wenn jener zukommt gut zu sein, dieser aber um nichts mehr gut als schlecht. — Dies scheint mir ganz richtig gesagt zu sein, Sokrates. Folgendes aber betrachte dir wie es dich dünken wird von der Besonnenheit.

Eben nämlich erinnere ich mich, was ich schon Einen habe sagen gehört, Besonnenheit sei wenn man das Seinige thue. Ueberlege also, ob dich dünkt, der sage das Richtige, der dieses sagt. — Du Schlauer, sagte ich darauf, das hast du vom Kritias gehört, oder von einem anderen Weisen. — So muſs es wohl, sagte Kritias, von einem Anderen sein, denn von mir wenigstens nicht. — Aber Sokrates, sagte Charmides wieder, was verschlägt es denn, von wem ich es gehört habe? — Nichts, sprach ich. Denn allewege ist nicht darauf zu sehen, wer etwas gesagt hat, sondern ob es richtig gesagt ist oder nicht. — Nun sprichst du wie es sich gehört, sagte er. — Beim Zeus, sprach ich, ob wir aber auch nur finden werden, was dies eigentlich bedeutet, das soll mich wundern; denn es sieht aus wie ein Räthsel. — Weshalb doch? fragte er. — Weil doch gewiſs derjenige es sich nicht so gedacht hat wie die Worte lauten, welcher sagt, Besonnenheit sei wenn man das Seinige thue. Oder glaubst du der Sprachlehrer thue nichts, wenn er schreibt oder liest? — Ich, sagte er, glaube ja. — Meinst du nun, daſs der Sprachlehrer immer nur seinen eigenen Namen liest und schreibt und Euch Kinder lehrt? Oder schriebet und laset ihr der Feinde Namen nicht minder als euren eignen und der Freunde ihre? — Nicht minder. — Also waret ihr mit fremden Angelegenheiten beschäftiget und nicht besonnen, indem ihr dieses thatet? — Keinesweges. — Doch aber thatet ihr nicht das Eurige, wenn doch schreiben ein Thun ist und lesen. — Das ist es gewiſs. — Und heilen, lieber Freund, und bauen, und weben, und mit welcher Kunst du immer willst eins von den Werken dieser Kunst verrichten, das ist doch wohl auch ein Thun? — Allerdings. — Wie also, sprach ich,

dünkt dich wohl eine Stadt gut verwaltet zu werden unter diesem Gesez, welches befiehlt, Jeder solle sein eigenes Kleid weben und waschen, und seine eignen Schuhe schneiden und Oelschläuche und Kopfbinden, und alles andere nach demselben Verhältniſs, das Fremde nämlich ja nicht berühren, sondern Jeder sein eignes machen und verrichten? — Mich dünkt nicht, 162
sagte er. — Aber doch besonnen verwaltet würde sie gut verwaltet? — Wie sonst? sagte er. — Also kann nicht in solchen Dingen und auf solche Art das Seinige thun Besonnenheit sein. — Offenbar nicht. — Also hat der räthselhaft gesprochen, wie es scheint, und ich auch vorher schon sagte, der da sagt, das Seinige thun sei Besonnenheit. Denn so einfältig war er doch wohl nicht. — Oder hast du einen albernen Menschen dieses sagen gehört, Charmides? — Keinesweges, sprach er, vielmehr dünkte er mich gar weise zu sein. — Ganz gewiſs also, wie mich dünkt, hat er dies nur als ein Räthsel hingeworfen, weil es nämlich schwer ist zu wissen, was das heiſst, das Seinige thun. — Vielleicht, sagte er. — Was mag also das wohl heiſsen das Seinige thun? Kannst du es sagen? — Beim Zeus, sagte er, ich weiſs es nicht. Aber was hindert, daſs vielleicht der, welcher es gesagt hat, auch nicht wuſste was er dachte? Und indem er dies sagte, lächelte er, und sah nach dem Kritias hin. Dem Kritias aber war schon lange deutlich anzusehn, wie gepeinigt er war und wie gern er sich gezeigt hätte vor dem Charmides und den Anwesenden, und wie er sich schon vorher nur mit Gewalt zurükgehalten hatte, nun aber konnte er es gar nicht mehr. Daher ich glaube es war ganz gewiſs so, wie ich vermu-

thete, daſs Charmides diese Antwort über die Besonnenheit vom Kritias gehört hatte. Charmides nun, der nicht Lust hatte, selbst die Antwort zu vertreten, sondern daſs jener es thun sollte, reizte ihn eben, und deutete auf ihn hin, als wäre er widerlegt. Dies nun hielt er nicht aus, sondern schien ihm sehr böse zu sein, wie ein Dichter dem Schauspieler, der sein Gedicht schlecht darstellt, so daſs er ihn ansah und sagte: So meinst du Charmides, weil du nicht weiſst was jener dachte, welcher sagte: Besonnenheit sei wenn man das Seinge thue, daſs deshalb Jener selbst es auch nicht wisse? —

Aber, sprach ich, bester Kritias, das ist wohl nicht zu verwundern, daſs dieser es nicht weiſs, der noch so jung ist, wohl aber ist zu glauben, daſs du es weiſst in deinem Alter und bei deinen Beschäftigungen mit diesen Dingen. Wenn du also einräumst, das sei die Besonnenheit, was dieser sagt, und du den Saz übernehmen willst: so möchte ich noch weit lieber mit dir untersuchen, ob das Gesagte wahr ist oder nicht. — Allerdings, sagte er, räume ich es ein und übernehme es. — Sehr wohl gethan, sprach ich, und sage mir, ob du auch das, was ich eben fragte zugiebst, daſs alle Handwerker etwas machen? — Ich gewiſs. — Meinst du also, daſs sie nur das ihrige machen, oder auch 163 Anderer ihres? — Auch Anderer ihres. — Besonnen also sind Leute, die doch nicht nur das ihrige machen? — Was hinderts? sagte er. — Mich freilich nichts, sprach ich, aber sieh doch zu, ob es nicht Jenen hindert, welcher angenommen hatte: Besonnen sein heiſse das Seinige thun, wenn er hernach wieder sagt, es hindere nichts, daſs auch die, welche Anderer ihres thun, können besonnen sein. — Habe ich denn, sagte er, das eingestanden, daſs die Anderer ihres thun besonnen sind? oder nur die es machen? — Sage mir doch, sprach ich, ist denn das bei dir nicht dasselbe, das Thun und das Machen? — Keinesweges, sagte er, auch nicht verrichten und machen. Dies habe ich nämlich vom Hesiodos gelernt, welcher sagt: Nicht die Verrichtung ist Schande.+ Glaubst du denn, wenn er dergleichen ~~hätte~~ Verrichtungen genannt und verrichten und thun was du jezt anführtest, würde er behauptet haben, es sei Niemanden Schande Schuhe zu machen oder zu hökern oder in der Bude zu sizen? Das darf man ja wohl nicht glauben, Sokrates, sondern auch er, glaube ich, hielt Machen für etwas anderes als Verrichten und Thun, und daſs etwas zu machen wohl bisweilen Schande wäre, wenn das Schöne nicht dabei ist, eine Verrichtung aber niemals Schande wäre. Denn nur was schön und nüzlich gemacht ist, nannte er Werke, und nur ein solches Machen Verrichtungen und Handlungen. Und man muſs behaupten, nur dergleichen habe er für das einem Jeden gehörige gehalten, alles schädliche aber für ungehörig. So daſs man glauben muſs, auch Hesiodos und jeder Andere wer nur vernünftig ist halte nur den, der das seinige thut für besonnen. — O Kritias, sprach ich, gleich als du anfingst, habe ich wohl beinahe deine Erklärung verstanden, daſs du mit dem einem Jeden gehörigen und seinigen das Gute meintest, und mit den Handlungen das was die Guten machten; denn auch vom Prodikos habe ich tausenderlei dergleichen gehört, wie er die Worte unterscheidet. Ich aber will dir gern gestatten, jedes Wort zu nehmen wie du willst; erkläre dich aber nur, worauf du jedes Wort beziehst, dessen du dich bedienst.

Jezt also bestimme von vorn noch einmal deutlicher, ob du das Handeln oder Machen oder wie du es sonst nennen willst des Guten, ob du dieses Besonnenheit nennst? — Das thue ich, sagte er. — Der also ist nicht besonnen, der das Böse thut, sondern der das Gute? — Und dich, Bester, sprach er, dünkt es nicht so? — Mag es doch, antwortete ich. Denn noch untersuchen wir ja nicht, was ich denke, sondern was du jezt sagst. — Ich meines Theils, sagte er, läugne, daſs wer nicht Gutes macht, sondern Böses, besonnen ist; wer aber Gutes macht und nicht Böses, der ist besonnen. Denn daſs das Thun des Guten Besonnenheit ist, das bestimme ich dir nun ganz deutlich. — Vielleicht hindert auch nichts daſs du recht habest, sprach ich; das indessen wundert mich, wenn du glaubst, besonnene Menschen könnten auch wohl nicht wissen, daſs sie besonnen sind. — Aber das glaube ich auch nicht, sagte er. — Wurde nicht, fragte ich, vor kurzem von dir gesagt, es stehe nichts im Wege, daſs Künstler, auch wenn sie etwas für Andere machen, könnten besonnen sein? — Das wurde gesagt, sprach er; aber was soll dieses? — Nichts. Aber sage mir, dünkt dich ein Arzt, indem er jemanden gesund macht, etwas nüzliches zu machen für sich selbst und auch für den, den er heilt? — Mich dünkt er. — Und der thut doch was sich gehört, der dieses thut? — Ja. — Und wer thut was sich gehört ist der nicht besonnen? — Wohl ist er besonnen. — Muſs aber wohl jeder Arzt nothwendig wissen, wann er mit Nuzen heilt und wann nicht? und so jeder Künstler, wann er Nuzen haben wird von dem Werke welches er verrichtet und wann nicht? — Vielleicht wohl nicht. — Also bisweilen, sprach ich, indem er nüzlich handelt oder schädlich, weiſs der Arzt nicht von sich selbst wie er handelt; dennoch aber, wenn er nüzlich handelt, nach deiner Rede, hat er auch besonnen gehandelt. Oder sagtest du nicht so? — Allerdings. — Also, wie es scheint, bisweilen handelt er zwar besonnen, indem er ja nüzlich handelt, und ist also besonnen, weiſs aber nicht von sich selbst, daſs er besonnen ist. — Aber dieses, o Sokrates, sagte er, kann doch auf keine Weise sein; sondern wenn du meinst, daſs etwas von dem was ich vorher behauptete hierauf nothwendig führe, möchte ich lieber etwas von jenem zurüknehmen, und mich nicht schämen einzugestehen, daſs ich mich unrichtig ausgedrükt habe, lieber als daſs ich zugeben sollte, irgend ein Mensch, der sich nicht selbst kenne könne besonnen sein. Vielmehr möchte ich beinahe sagen, eben dieses wäre die Besonnenheit, das Sich selbst kennen, und ganz dem beistimmen, der in Delphi diesen Spruch aufgestellt hat. Denn in solchem Sinne scheint mir dieser Spruch hingestellt zu sein als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, anstatt des Sei fröhlich, als ob nämlich jener Wunsch nicht recht wäre fröhlich zu sein, und wir uns dazu nicht ermuntern müſsten, sondern besonnen zu sein. Auf diese Art also begrüſst der Gott die Eintretenden in seinem Tempel ganz anders als die Menschen, nach der Meinung dessen der diese Tafel geweihet hat, wie mich wenigstens dünkt, und spricht zu jedem Eintretenden nichts Anderes als Sei besonnen sagt er ihm. Etwas räthselhaft freilich wie ein Wahrsager

drükt er sich aus. Das Kenne dich selbst un
Sei besonnen ist also zwar dasselbe, wie jene
Spruch behauptet und ich; leicht aber ma
Mancher glauben, beides wäre verschieden, un
das dünkt mich auch denen begegnet zu sei
welche die folgenden Sprüche aufgestellt habe
165 das Nichts zu viel und Wer sich verbürget, de
nahet Verderben. Denn diese haben geglaub
das Kenne dich wäre ein Rath, nicht aber ein
an die Eintretenden gerichtete Begrüſsung de
Gottes, und um also auch selbst nicht minde
heilsame Rathschläge aufzustellen, haben si
dieses niedergeschrieben und aufgestellt. We
halb ich nun alles dieses sage, o Sokrates, d
ist folgendes.

Das vorige Alles schenke ich dir. Den
vielleicht hast du einiges richtiger darüber g
gesagt, vielleicht auch ich; recht bestimmt ab
war gar nichts von dem, was wir sagten. Je
aber will ich dir hierüber Rede stehn, wenn d
nicht annimmst, die Besonnenheit sei das Sic
selbst kennen. — Aber Kritias, sprach ich, d
handelst mit mir als behauptete ich das zu wi
sen wonach ich frage, und als könnte ich, wen
ich nur wollte, gleich dir beistimmen ode
nicht.+ So verhält es sich aber nicht, sonder
ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegebe
haben, weil ich es eben selbst nicht weiſs. Hab
ich es also untersucht, dann will ich wohl s
gen ob ich es annehme oder nicht; aber geduld
dich bis ich es untersucht habe. — So unte
suche es denn, sagte er. — Ich thue es auc
schon, sprach ich. Wenn also die Besonne
heit darin besteht, daſs man etwas kennt,
ist sie offenbar eine Erkenntniſs und von etwa
Oder nicht? — Das ist sie auch, Sokrates, sag

er, von Sich selbst nämlich. — Ist nicht auch die Heilkunde, sprach ich, die Erkenntniſs von dem, was zur Gesundheit gehört? — Allerdings. — Wenn du mich nun, sprach ich, fragtest, die Heilkunde, welche die Erkenntniſs des gesunden ist, wozu ist sie uns nüzlich, und was bewirkt sie uns: so würde ich antworten, keinen kleinen Vortheil, nämlich die Gesundheit, ein gar schönes Werk bewirkt sie uns, wenn du dies annimmst. — Das nehme ich an. — Und wenn du mich weiter fragtest nach der Baukunst, der Erkenntniſs des Bauens, was für ein Werk ich behauptete, daſs die uns bewirkte: so würde ich sagen, Wohnungen. Und so auch mit den übrigen Künsten. Eben so etwas muſst nun auch du von der Besonnenheit, da du behauptest, sie sei die Erkenntniſs seiner selbst zu sagen wissen, wenn du gefragt wirst: Kritias, die Besonnenheit als die Erkenntniſs seiner selbst, was für ein schönes und ihres Namens würdiges Werk bewirkt sie uns denn? Aber Sokrates, sagte er, du untersuchst nicht richtig. Denn diese Erkenntniſs ist ihrer Natur nach den übrigen nicht ähnlich, wie auch nicht die übrigen alle unter einander, du aber führst deine Untersuchung als wären sie ähnlich. Denn sage mir, sprach er, wo giebt es wohl von der Rechenkunst oder von der Meſskunst ein solches Werk, wie das Haus von der Baukunst oder das Kleid von der Webekunst, oder andere dergleichen Werke, deren einer viele von vielen andern Künsten aufzeigen könnte? Hast du mir etwa 166 auch von diesen ein solches Werk zu zeigen? Das wirst du gewiſs nicht haben. — Darauf sagte ich, du hast Recht. Aber das kann ich dir doch aufzeigen, wovon nun eine jede von diesen

Erkenntnissen die Erkenntniſs ist, was wieder etwas anderes ist als die Erkenntniſs selbst. So ist die Rechenkunst die Erkenntniſs der geraden und ungeraden Vielheiten, wie sie sich unter sich und gegen einander verhalten. Nicht wahr? — Allerdings. — Und ist nicht das Gerade und Ungerade etwas anderes als die Rechenkunst selbst? — Wie sollte es nicht? — Und die Statik ist die des schwereren und leichteren Gewichts; das Schwere und Leichte aber ist etwas anderes als die Statik selbst. Giebst du das zu? — O ja. — Sage also auch, wessen Erkenntniſs denn die Besonnenheit ist, was etwas anderes 14. ist als die Besonnenheit selbst. — Das ist eben die Sache, Sokrates, sprach er, nun bist du dem auf die Spur gekommen, wodurch die Besonnenheit sich von allen Erkenntnissen unterscheidet, du aber suchst bei ihr eine Aehnlichkeit mit den übrigen. So ist es aber nicht, sondern die übrigen Alle sind eines anderen Erkenntnisse, sie allein aber ist sowohl der andern Erkenntnisse Erkenntniſs als auch selbst ihrer selbst. Auch fehlt viel, daſs dir das sollte entgangen sein. Aber ich glaube, was du vorher läugnetest, das thust du doch, nämlich du gehst nur darauf aus, mich zu widerlegen, und sezest das bei Seite wovon die Rede ist. — Was machst du doch, sprach ich, daſs du denkst, wenn ich auch wirklich dich widerlege, ich thäte es um einer andern Ursach willen, als um derentwillen ich auch mich selbst eben so ausfragen würde, ob ich wohl etwas rechtes sage, aus Besorgniſs nämlich, daſs ich unvermerkt mir einbilden möchte etwas zu wissen was ich doch nicht weiſs. Und auch jezt behaupte ich, daſs ich nur dieses thue, die Erklärung nämlich untersuche vorzüglich meiner selbst, vielleicht aber auch anderer guter Freunde wegen. Oder meinst du nicht, daſs dieses ein gemeines Gut fast aller Menschen ist, wenn jegliches Ding offenbar wird, wie es sich damit verhält? — Gewiſs, sagte er, glaube ich das, o Sokrates. — Getrost also, du Trauter, sprach ich, beantworte das Gefragte wie es dir erscheint, und laſs es dir einerlei sein, ob Kritias es ist oder Sokrates der widerlegt wird, sondern habe nur auf die Erklärung Acht, wie die Untersuchung darüber ablaufen wird. — Wohl, sagte er, so will ich es machen; denn es dünkt mich ganz annehmlich, was du sagst. — So sage denn, sprach ich, wie du es eigentlich meinst mit der Besonnenheit. —

Ich meine also, sagte er, daſs sie allein unter allen Erkenntnissen sowol ihrer selbst als der übrigen Erkenntnisse Erkenntniſs ist. — Müſste sie nicht auch, sprach ich, der Unkenntniſs Erkenntniſs sein, wenn der Erkenntniſs? Allerdings, sagte er. — Der Besonnene also 167 wird allein sich selbst erkennen, und im Stande sein zu ergründen was er wirklich weiſs und was nicht, und eben so auch wird er vermögend sein Andere zu beurtheilen, was einer weiſs und auch zu wissen glaubt, da er es ja weiſs; und auch wieder was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weiſs. Keiner aber von den Andern wird dies ergründen, und dies ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sich selbst kennen, zu wissen was einer weiſs und was er nicht weiſs. Ist es dieses etwa, was du meinst? — Dies ist es, sagte er. — Noch einmal also, sprach ich, das dritte von den drei guten Dingen, laſs uns von Anfang an erwägen, zuerst ob dies wohl möglich ist oder nicht, was einer weiſs und nicht weiſs zu wissen daſs er es weiſs und nicht weiſs, hernach wenn es ja möglich ist, was für ein Nuzen es uns wohl wäre es zu wissen. — Das müssen wir freilich erwägen, sagte er. — Komm also Kritias, sprach ich, und siehe zu, ob du besseren Rath dafür hast als ich, denn ich habe keinen. Wie so ich aber verlegen bin, soll ich dir das sagen? — Ja wohl, sagte er. — Ist es nicht so, sprach ich, daſs Alles dieses, was du jezt genannt hast, wenn es nämlich so ist, Eine gewisse Erkenntniſs ist, welche von nichts Anderem als von sich selbst und den übrigen Erkenntnissen die Erkenntniſs ist, und dieselbe zugleich auch von der Unkenntniſs? — Allerdings. — Sieh also, Freund, was wir wunderliches zu behaupten unternehmen! Denn wenn du an andern Dingen dasselbe aufsuchst wird es dich unmöglich zu sein dünken. — Wie doch und wo? — So meine ich. Bedenke nur, ob du glauben kannst es gebe ein Sehen, welches gar nicht ein Sehen derer Dinge ist, die anderes Sehen sieht, sondern nur ein Sehen von sich selbst und anderem Sehen, so auch vom Nichtsehen, und welches keine Farbe sieht, ob es gleich ein Sehen ist, sich selbst aber und anderes Sehen sieht. Glaubst du, daſs es ein solches giebt? — Beim Zeus, ich nicht. — Und wie ein Hören welches keine Stimmen hört, sich selbst aber und anderes Hören und Nichthören? — Auch das nicht. — Und so erwäge überhaupt von allen Empfindungen, ob es dich irgend eine Empfindung der Empfindungen und ihrer selbst zu geben dünkt, die aber nichts von dem Allen was andere Empfindungen empfinden empfindet? — Mich dünkt nicht. — Aber glaubst du etwa es giebt ein Verlangen, welches nicht ein Verlangen nach irgend einer Lust ist, sondern nach sich selbst und anderem Verlangen? — Nicht wohl. — Auch wohl kein Wollen denke ich, welches nicht irgend ein Gut will, sondern sich selbst und des andern Wollen will. — Freilich nicht. — Oder möchtest du behaupten es gäbe eine solche Liebe, welche keine Liebe irgend eines Schönen ist, sondern nur ihrer selbst und anderer Liebe? — Ich, sagte er, nicht. — Oder hast du schon eine Furcht bemerkt, die nur sich selbst und andere Furcht fürchtet, von allem furchtbaren aber 168 nichts fürchtet? — Nichts dergleichen, sagte er. — Aber eine Meinung über sich selbst und andere Meinungen, die aber von dem was andere Meinungen meinen nichts meint? — Niemals. — Eine solche Erkenntniſs aber, wie es scheint, wollen wir behaupten daſs es gebe, welche keiner Lehre Erkenntniſs ist, sondern nur ihrer selbst und der andern Erkenntnisse Erkenntniſs? — Das behaupten wir freilich. — Ist das nicht seltsam, wenn es so ist? Denn noch laſs uns nicht behaupten, daſs es nicht ist, sondern nur untersuchen ob es ist. — Richtig gesprochen. 16 — Wolan denn, diese Erkenntniſs ist doch eine Erkenntniſs von etwas und hat eine solche Eigenschaft, vermöge deren sie sich auf etwas bezieht. Nicht wahr? — Allerdings. — Auch des Gröſseren Eigenschaft, behaupten wir, ist von der Art, daſs es gröſser ist als etwas? — So ist sie. — Nicht wahr, als irgend ein Kleineres, wenn es doch gröſser sein soll? — Nothwendig. — Wenn wir nun ein Gröſseres fänden, welches gröſser ist als anderes gröſsere und als es selbst, gar nicht aber als etwas von dem, als

[illegible]

welches anderes gröſsere gröſser ist, müſste dem nicht auf alle Weise dieses zukommen, wenn es gröſser ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst? oder nicht? — Ganz nothwendig Sokrates, sagte er. — Nicht auch wenn etwas das Doppelte ist von dem übrigen Doppelten und von sich selbst, so kann es nur indem es auch die Hälfte ist von sich selbst und dem übrigen, zugleich das Doppelte sein? Denn es giebt von nichts Anderem ein Doppeltes als von der Hälfte. — Richtig. — Und was mehr ist als es selbst wird das nicht auch weniger sein, was schwerer ist auch leichter, was älter ist auch jünger, und eben so in allen andern Dingen, was seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst hat, wird das nicht auch die Beschaffenheit an sich haben müssen, auf die seine Eigenschaft sich bezieht? Ich meine nämlich dieses: das Gehör war von nichts Anderem Gehör als von der Stimme, nicht wahr? — Ja. — Also wenn es sich selbst hören soll, so muſs es eine Stimme haben und so sich hören; denn sonst kann es nicht hören. — Ganz unumgänglich. — Und auch wol das Gesicht, o Bester, wenn es sich selbst sehen soll, muſs irgend eine Farbe haben; denn farbloses kann das Gesicht nichts jemals sehen. — Freilich nicht. Du siehst also, o Kritias, was wir nur durchgegangen sind, so zeigte es sich uns theils gänzlich unmöglich theils gar sehr unglaublich, daſs jemals etwas seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Gröſsen und Vielheiten und dergleichen ist es ganz und gar unmöglich; oder nicht? — Allerdings. — Vom Gehör und Gesicht aber und ferner von der Bewegung, daſs die sich selbst bewegen und die Wärme sich selbst erwärmen sollte und von Allem der Art möchte es Einigen wohl sehr unglaublich scheinen, Anderen aber vielleicht nicht. Ein groſser Mann also, o Freund, gehört dazu, 169 um im Allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, seine Eigenschaft auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein Anderes, oder ob Einiges so beschaffen ist und Anderes nicht; und wiederum wenn Einiges sie auf sich selbst bezieht, ob hierunter auch die Erkenntniſs gehört, von welcher wir alsdann behaupten sie sei die Besonnenheit. Jch nun traue mir nicht zu, daſs ich im Stande bin dieses zu entscheiden; weshalb ich auch weder ob es möglich ist daſs es so etwas gebe wie eine Erkenntniſs der Erkenntniſs mit Gewiſsheit behaupten kann, noch auch, wenn es wirklich dergleichen giebt, annehmen daſs dieses die Besonnenheit ist, bis ich untersucht habe, ob sie uns auch, wenn sie dieses wäre, etwas nüzlich sein würde oder nicht. Denn daſs die Besonnenheit etwas Gutes und Nüzliches sein müsse, das ahndet mir wohl. Du also, Sohn des Kallaeschros, denn du sagest ja, die Besonnenheit sei dieses, Erkenntniſs der Erkenntniſs und so auch der Unkenntniſs, zeige mir zuerst, daſs dieses möglich ist was ich izt eben nannte, und dann nächst dem möglichen auch daſs es nüzlich ist, und so möchtest du mir vielleicht genügen, daſs du dich richtig erklärst über die Besonnenheit, was sie ist. Als nun Kritias dies hörte und mich in Verlegenheit sah, dünkte es mich, gerade wie denen, welche einen Andern gegenüber gähnen sehen, dasselbige zu begegnen pflegt, daſs auch er von meiner Verlegenheit angestekt selbst in Verlegenheit gerathen war. Da er nun jedesmal Lob einzuärndten pflegt, schämte er sich vor den Anwetenden, und wollte mir weder zugeben, daſs er unfähig wäre das auszuführen, wozu ich ihn aufforderte, noch sagte er irgend etwas bestimmtes, sondern suchte nur seine Verlegenheit zu verbergen. Damit wir also doch weiter kämen in der Sache, so sprach ich: Gut, Kritias, wenn dir das recht ist, so wollen wir für jezt dieses einräumen, es könne wirklich eine Erkenntniſs der Erkenntniſs geben, und auf ein anderes Mal untersuchen, ob es sich wirklich so verhält oder nicht. Komm aber und sage mir, wenn dies auch ja möglich ist, was ist es deshalb leichter zu wissen was einer weiſs und was nicht? Denn dies behaupteten wir ja eigentlich wäre das Sich selbst kennen und das Besonnensein? Nicht wahr? — Allerdings, sagte er, und das folgt ja auch, Sokrates. Denn wenn Einer die Erkenntniſs hat welche sich selbst erkennt, so muſs er ja auch so sein wie das was er hat; so wie einer geschwind ist wenn er Geschwindigkeit hat, und schön wenn Schönheit, und wenn Erkenntniſs, erkennend, so auch wenn Jemand die Erkenntniſs ihrer selbst hat, muſs er dann auch sich selbst erkennend sein. — Daran, sprach ich, zweifle ich auch nicht, daſs nicht wer das Selbsterkennende hat auch sich selbst erkennen wird, sondern nur, ob wer dieses hat nothwendig auch wissen müsse was er weiſs und 170 was er nicht weiſs. — Weil das einerlei ist, Sokrates, dieses mit jenem. — Vielleicht, sprach ich. Aber ich bin eben leider wohl immer der Alte. Denn ich verstehe schon wieder nicht wie das einerlei sein kann zu wissen was Einer weiſs oder nicht weiſs und ob er weiſs. — Wie meinst du das? sagte er. — So, sprach ich. Es gebe eine Erkenntniſs der Erkenntniſs, wird die ein mehreres im Stande sein zu unterscheiden, als daſs von zweien das eine eine Erkenntniſs ist, das andere keine Erkenntniſs? — Nein, sondern gerade soviel. — Ist dies nun einerlei mit der Erkenntniſs oder Unkenntniſs des Gesunden, und mit der Erkenntniſs oder Unkenntniſs des Gerechten? — Keinesweges. — Sondern diese sind, glaube ich, eine die Heilkunde, eine die Staatskunde, jene andere aber ist eben die Erkenntniſs? — Wie anders? — Also wenn Jemand nicht auch noch das Gesunde und das Gerechte dazu kennt, sondern nur die Erkenntniſs kennt, indem er von dieser allein Erkenntniſs hat, so wird er zwar, daſs er etwas weiſs und irgend eine Erkenntniſs hat, wahrscheinlich wissen von sich selbst und von Andern; nicht wahr? — Ja. — Was er aber erkennt, wie soll er das vermittelst dieser Erkenntniſs wissen? Denn das Gesunde erkennt er vermöge der Heilkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das Wohlklingende vermöge der Tonkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das zum Bauen gehörige vermöge der Baukunst, nicht vermöge der Besonnenheit, und so auch alles Uebrige. Oder nicht? — Offenbar. — Vermöge der Besonnenheit aber, wenn sie nur die Erkenntniſs der Erkenntnisse ist, wie soll er wissen, daſs er das Gesunde kennt, oder daſs er das zum Bauwesen gehörige kennt? — Auf keine Art. — Und wer dies nicht weiſs, der wird doch nicht wissen, was er weiſs, sondern nur daſs er weiſs? — So scheint es. Das wäre also nicht die Besonnenheit und das Besonnensein zu wissen, was man weiſs und was man nicht weiſs, sondern wie es scheint nur, daſs man weiſs und daſs man nicht weiſs. — So sieht es aus. — Noch auch wird

18.

also ein solcher im Stande sein, einen Andern zu prüfen, welcher etwas zu wissen behauptet ob er das wirklich weiſs was er zu wissen vorgiebt, oder ob er es nicht weiſs, sondern nur soviel, wie es scheint, wird er erkennen, daſs jener irgend eine Erkenntniſs hat, wovon aber, das wird ihn die Besonnenheit nicht erkennen machen. — Offenbar nicht. — Also auch den der ein Arzt zu sein vorgiebt, es aber nicht ist, wird er nicht im Stande sein, von dem der es in der That ist zu unterscheiden, noch auch in andern Dingen den Kundigen von dem Unkundigen. Laſs es uns hieran uns anschaulich machen. Wenn der Besonnene, oder wer es sonst sein mag, den wahrhaften Arzt erkennen will, und den der es nicht ist, wird er es nicht so machen? Von der Heilkunde wird er nicht mit ihm reden. Denn der Arzt, wie wir sagten, versteht nichts als was der Gesundheit nüzlich und schädlich ist. Oder sagten wir nicht so? — Ja, so. — Von der Erkenntniſs aber weiſs er nichts, sondern dieses haben wir allein der Besonnenheit zugeschrieben. — Ja. — Also weiſs auch von der Heilkunde der Arzt nichts, da ja die Heilkunde eine Erkenntniſs ist? — Richtig. — Daſs nun
171 der Arzt irgend eine Erkenntniſs hat, wird der Besonnene freilich einsehen; wenn er aber erfahren will was für eine, muſs er dann nicht sehen, wovon sie es ist? Oder ist nicht jede Erkenntniſs eben dadurch bestimmt, nicht nur daſs sie eine Erkenntniſs ist, sondern auch was für eine, dadurch daſs sie es von etwas ist? Dadurch ist also auch die Heilkunde bestimmt als eine verschiedene von andern Erkenntnissen, daſs sie nämlich die Erkenntniſs dessen ist, was sich auf die Gesundheit bezieht. — Ja. — Also

eben hierin muſs, wer Jemandes Heilkunst untersuchen will, sie untersuchen, worin sie besteht. Gewiſs doch nicht in dem auſser ihr, worin sie nicht besteht? — Freilich nicht. — In dem also was sich auf die Gesundheit bezieht, muſs, wer recht prüft, den Arzt prüfen, in wiefern er heilkundig ist. — So zeigt es sich. — Nämlich doch indem er was hierin gesprochen oder gethan wird prüft, ob das Gesprochene wahr gesprochen, und das Gethane richtig gethan ist? — Nothwendig. — Könnte nun wohl Jemand ohne Heilkunde eines von beiden gehörig verfolgen? — Gewiſs nicht. — Also auch wohl kein Anderer auſser der Arzt, auch nicht der Besonnene? Er wäre sonst ein Arzt noch auſser der Besonnenheit. — So ist es. — Auf alle Weise also, wenn die Besonnenheit nur die Erkenntniſs der Erkenntniſs ist und der Unkenntniſs, wird sie auch nicht im Stande sein, weder den Arzt zu unterscheiden der seine Kunst versteht und den der sie nicht versteht, sondern es nur vorgiebt oder sich einbildet, noch auch irgend einen Andern, ob er wirklich das seinige versteht was es auch sei, ausgenommen seinen Kunstverwandten, welches die andern Künstler auch können. — Offenbar, sagte er. — Welchen Nuzen also Kritias, sprach ich, hätten wir wol noch von der so beschaffenen Besonnenheit? Denn wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüſste was er weiſs und was er nicht weiſs, daſs er nämlich jenes weiſs und dieses nicht weiſs, und auch einen Andern wie es eben hierin mit ihm steht zu beurtheilen im Stande wäre: dann wäre es uns, das können wir behaupten, höchst nüzlich besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir

K 19

selbst unser Leben durchführen im Besiz der Besonnenheit, und auch alle Uebrigen soviel ihrer von uns regiert würden. Denn weder würden wir selbst etwas zu thun unternehmen was wir nicht verständen, sondern diejenigen ausſindend welche es verstehen würden wir es ihnen überlassen, noch auch würden wir den übrigen, welche wir regierten, verstatten irgend etwas Anderes zu thun, als das was sie, wenn sie es thun, auch richtig thun werden. Dies wäre aber das, wovon sie die Erkenntniſs haben. Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden, und ein so regierter Staat, und alles Andere
172 worüber Besonnenheit herrschte. Denn wenn das Fehlen beseitiget ist, und das Richtighandeln überall obwaltet: so müssen, die in dieser Verfassung sind, nothwendig ein schönes und gutes Leben führen, die aber wohlleben müssen glükselig sein. Würden wir nicht dieses, sprach ich, von der Besonnenheit sagen, o Kritias, wenn wir beschreiben wollten, welch ein groſses Gut es wäre zu wissen, was einer weiſs und nicht weiſs? — Allerdings dieses. — Nun aber siehst du doch, sprach ich, daſs sich uns nirgends eine solche Erkenntniſs gezeigt hat? — Ich sehe es, sagte er. — Hat etwa, sprach ich, die Besonnenheit wie wir sie jezt gefunden haben, daſs man nämlich durch sie die Erkenntniſs erkennt und die Unkenntniſs, das Gute, daſs wer sie besizt alles was er sonst lernen will leichter lernen, und daſs ihm Alles klarer erscheinen wird, weil er neben jedem was er lernt auch noch die Erkenntniſs dazu sieht? und daſs er auch Andere besser beurtheilen wird in dem nämlich was er selbst gelernt hat, die aber ohne

dieses Andere beurtheilen wollen, werden es schlechter und ungründlicher thun? Ist es etwa dergleichen etwas, Freund, was wir noch von der Besonnenheit vortheilen werden? und wir haben nur etwas gröſseres im Sinn und suchen etwas gröſseres in ihr als sie ist? — Vielleicht, sagte er, verhält es sich so. — Vielleicht, sprach ich; vielleicht aber auch haben wir etwas zu gar nichts Nuzes gesucht. Ich denke nur so, weil mir allerlei wunderliche Dinge einfallen von der Besonnenheit, wenn sie so etwas ist.

Laſs uns doch sehen wenn du willst. Eingestanden es sei möglich die Erkenntniſs zu erkennen, laſs uns auch jenes, was wir anfänglich als die Besonnenheit sezten, das Wissen was einer weiſs und was er nicht weiſs, auch das laſs uns nicht abstreiten sondern zugeben, und dies Alles zugegeben laſs uns noch besser überlegen, ob sie uns etwas helfen wird, wenn sie nun diesen ganzen Umfang hat. Denn was wir nur eben sagten, daſs die Besonnenheit ein groſses Gut sein würde, wenn sie dieses wäre und so der Verwaltung der Hauswesen und Staaten vorstände, das dünkt mich, Kritias, haben wir eben nicht gar löblich ausgesagt. — Wie doch? sprach er. — Weil wir, sagte ich, sehr obenhin behauptet haben, es wäre ein groſses Gut für die Menschen, wenn Jeder das thäte was er weiſs, was er aber nicht weiſs Andern überlieſse die es wissen. — Und dieses, fragte er, hätten wir nicht löblich ausgesagt? — Nein wie mich dünkt. — Wunderliche Dinge in der That, sagte er, sprichst du Sokrates. — Beim Hunde, sprach ich, auch mich dünkt es eben so. Das hatte ich auch eben im Sinne, als ich sagte, es fielen mir wunderliche Dinge ein, und wie ich

fürchtete, daſs wir gar nicht richtig untersuchten. Denn in der That, wenn auch die Besonnenheit alles dieses wirklich ist, so dünkt mich gar nicht klar zu sein daſs sie uns irgend ein Gut
173 bewirkt. — Wie denn? sprach er; sage doch, damit auch wir sehen was du meinst. — Ich glaube wohl, sagte ich, daſs ich fasele; aber doch muſs man was einem vorschwebt in Betrachtung ziehen und nicht leichtsinnig vorübergehn, wenn es einem auch nur im mindesten wichtig ist. — Wohl gesprochen, sagte er. — So höre denn, sprach ich, meinen Traum, ob er aus der Pforte von Horn kommt, oder aus der von Elfenbein. Wenn nämlich die Besonnenheit, sofern sie dasjenige ist, was wir jezt festgestellt haben, auch noch so sehr über uns herrscht, würde nicht dann überall das Handeln nach der Erkenntniſs ausgetheilt sein, so daſs Keiner der ein Steuermann zu sein behauptete, es aber nicht wäre, uns hintergehen könnte, noch auch ein Arzt oder Heerführer oder was einer sonst vorgäbe zu wissen würde unentdekt bleiben, daſs er es nicht wüſste? Würde uns aber hieraus, wenn es sich so verhielte, wohl etwas anderes entstehn, als daſs wir eben gesunder sein werden am Leibe als izt, und besser aus Gefahren zur See und im Kriege errettet werden, und daſs unser Hausgeräth, Kleidung, Beschuhung und was sonst hieher gehört, kunstreich wird gearbeitet sein, weil wir uns überall wahrer Künstler bedienten? Ja wenn du willst wollen wir auch noch die Wahrsagerkunst zugeben als Erkenntniſs des Zukünftigen, und die Besonnenheit soll auch dieser vorstehen, um die Groſssprecher abzuwehren, und uns die wahrhaften Wahrsager als Ausleger des Zukünftigen aufzustellen. Daſs

nun das menschliche Geschlecht also versorgt erkenntniſsmäſsig handeln und leben würde, das begreife ich. Denn die achthabende Besonnenheit würde nicht zulassen, daſs sich uns die Unkenntniſs als Mitarbeiterin neben einschleichen könnte. Daſs wir aber erkenntniſsmäſsig lebend auch gut leben und glüklich sein würden, das können wir doch noch nicht einsehn, lieber Kritias. — Aber, sagte er, du wirst doch nicht 92 leicht einen andern Inhalt des Gutlebens finden, wenn das erkenntniſsmäſsig dir zu schlecht ist. — Lehre mich nur noch das Wenige, sprach ich, welcher Erkenntniſs gemäſs du denn meinst? Etwa der von Schneidung der Schuhe? — Beim Zeus, sagte er, die meine ich nicht. — Oder von Verarbeitung des Metalls? — Keinesweges. — Oder der Wolle, des Holzes und irgend sonst etwas dergleichen? — Auch nicht. — Also, sprach ich, bleiben wir nicht mehr bei der Erklärung, der lebe glükselig, der erkenntniſsmäſsig lebe; denn diesen, obgleich sie erkenntniſsmäſsig leben, willst du doch nicht zugestehen, daſs sie glükselig sind; sondern du scheinst mir nun wieder nur als einen in gewisser Hinsicht erkenntniſsmäſsig lebenden den Glükseligen zu beschreiben; und vielleicht meinst du den, dessen ich nur eben erwähnte, der das Zukünftige Alles wissen soll, den Wahrsager. Meinst du den oder einen andern? — Auch den, 174 sagte er, meine ich, auch Andere. — Welche doch, fragte ich. Nicht etwa den, der auſser dem Zukünftigen auch das Vergangene Alles wüſste und das Gegenwärtige, und dem gar nichts unbekannt wäre? Denn laſs uns annehmen, es gäbe einen solchen. Und ich denke doch, du wirst nicht behaupten, daſs irgend einer erkenntniſsmäſsiger lebt als dieser. — Freilich nicht. — Das aber vermisse ich nun noch, welche von seinen Erkenntnissen ihn glükselig macht: oder alle auf gleiche Weise? — Mit nichten auf gleiche Weise. — Aber welche denn vornämlich? Was doch aus allem Gegenwärtigen Vergangenen und Zukünftigen weiſs er durch diese? Etwa was zum Bretspiel gehört? — Ei was Bretspiel! sagte er. — Oder zum Rechnen? — Keinesweges. — Oder zur Gesundheit? — Schon eher. — Aber jene eigentliche, sprach ich, die ich meine, was erkennt er durch die? — Das Gute, sagte er, und das Böse. — O du böser Mensch! sprach ich, so lange ziehst du mich rund herum, und verbirgst mir, daſs nicht das erkenntniſsmäſsig leben überhaupt wohllebend und glükselig macht, auch nicht das nach allen andern Erkenntnissen zusammengenommen, sondern nur das nach dieser einen, welche sich auf das Gute und Böse bezieht! Aber sage mir Kritias, wenn du nun diese Erkenntniſs von den übrigen Erkenntnissen trennst, wird dann die Heilkunst uns weniger heilen, die Kunst des Schuhmachers uns weniger beschuhen, die des Webers uns weniger bekleiden, und die des Steuermanns uns weniger bewahren, daſs wir nicht zur See, so wie die des Heerführers, daſs wir nicht im Kriege umkommen? — Um nichts weniger, sagte er. — Aber, lieber Kritias, daſs alles dieses gut geschehe und zu unserm Nuzen, das werden wir eingebüſst haben, wenn jene Erkenntniſs weggenommen ist. — Richtig. — Und diese, wie es scheint, ist nicht die Besonnenheit; sondern die, deren Geschäft ist uns zu nüzen. Denn sie ist nicht die Erkenntniſs der Erkenntniſs und

Unkenntniſs, sondern die Erkenntniſs des Guten
und Bösen, so daſs wenn diese die nuzende
ist, die Besonnenheit etwas anderes sein muſs
als nuzend. — Wie? sagte er; die sollte
nicht nuzen? Denn wenn doch einmal die
Besonnenheit die Erkenntniſs der Erkenntnisse
ist und den andern Erkenntnissen vorsteht;
so muſs sie ja auch dieser sich auf das
Gute beziehenden Erkenntniſs vorstehen, und
uns so doch nuzen. — Ist sie es etwa auch,
sprach ich, die uns gesund macht, und nicht
die Heilkunde? und so auch mit den andern
Künsten; verrichtet sie die Geschäfte derselben,
und nicht vielmehr jede von ihnen das ihrige?
Oder haben wir nicht lange schon eingestanden,
daſs sie nur der Erkenntnisse und Unkenntnisse
Erkenntniſs wäre, und keiner andern Sache?
Nicht so? — Allerdings wol. — Sie also wird
uns nicht die Gesundheit bewirken? — Wol
nicht. — Weil nämlich die Gesundheit für eine
andere Kunst gehört. Oder nicht? — Ja für 175
eine andere. — Also auch nicht den Nuzen,
Freund, wird sie uns bewirken. Denn auch dieses
Geschäft haben wir izt eben einer andern
Kunst beigelegt. Nicht wahr? — Freilich. —
Wie kann also die Besonnenheit nüzlich sein,
wenn sie uns gar keinen Nuzen irgend bewirkt?
— Auf keine Weise, Sokrates, scheint es ja. —
Du siehst also, Kritias, wie sehr mit Recht ich
schon lange Besorgniſs hegte, und wohl mit
Grund mich selbst beschuldigte, daſs ich gar
nichts tüchtiges von der Besonnenheit herausbrächte.
Denn gewiſs würde nicht, was einstimmig
für das Vortreflichste von allen gehalten
wird, uns als etwas unnüzes erschienen sein,
wenn ich etwas nuz wäre um eine Untersuchung

gut zu führen. Nun aber werden wir ja überall geschlagen, und können nirgends finden, was doch wohl dasjenige ist, dem der Wortbildner diesen Namen Besonnenheit beigelegt hat, ohnerachtet wir Vieles eingeräumt haben, was gar nicht herauskam in unserer Rede. 1) Denn zuerst haben wir eingeräumt, es gebe eine Erkenntniſs der Erkenntniſs ohnerachtet unsere Rede dies nicht zulieſs noch behauptete, es gebe eine; 2) dann haben wir ferner dieser Erkenntniſs eingeräumt, daſs sie auch die Werke der übrigen Erkenntnisse erkennen sollte, da auch dieses unsere Rede nicht zulieſs, um nur den Besonnenen so weit zu bringen, daſs er erkennte, was er weiſs daſs er es weiſs, und was er nicht weiſs daſs er es nicht weiſs. Und dieses haben wir in der That sehr freigebig eingeräumt, ohne darauf zu sehen wie unmöglich es ist, was einer ganz und gar nicht weiſs, dieses doch gewissermaſsen zu wissen. Denn daſs er es nicht wisse, behauptete doch unser eingestandener Saz darin zu wissen, obgleich wie ich glaube dieses offenbar unvernünftiger ist als irgend sonst etwas. Und dennoch hat die Untersuchung, wie gutmüthig und gar nicht hart wir auch gegen sie gewesen sind, die Wahrheit nicht finden können, sondern ihr dergestalt Hohn gesprochen, daſs sie uns was wir durch ewiges Zugeben und Zudichten als das Wesen der Besonnenheit aufgestellt hatten, uns dieses zulezt höchst übermüthig als etwas ganz unnüzes gezeigt hat. Meinetwegen nun verdrieſst es mich weniger; deinetwegen aber, o Charmides, verdrieſst es mich sehr, daſs du mit einer solchen Gestalt und überdies von Gemüth so besonnen, dennoch von dieser Besonnenheit gar keinen Nuzen haben sollst,

und sie dir nichts helfen im Leben. Noch mehr
aber verdrieſst es mich wegen der Besprechung,
die ich von dem Thrakier gelernt habe, daſs ich
an etwas so gar nichts werthes so viele Mühe gewendet
habe, es zu lernen. Auch glaube ich
gar nicht daſs es sich wirklich so verhält; sondern
nur daſs ich ein schlechter Forscher bin,
die Besonnenheit aber gewiſs ein groſses Gut ist,
und du, wenn du es besizest, sehr glükselig.
Sieh also zu, ob du es etwa besizest und der Be- 176
sprechung gar nicht bedarfst. Denn besizest du
es, so wollte ich dir lieber rathen, mich nur
für einen Schwäzer zu halten, der unfähig ist,
etwas ordentlich zu suchen im Gespräch, dich
selbst aber, je besonnener du bist für desto
glükseliger.

Darauf sagte Charmides: Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiſs ja nicht ob ich sie habe oder ob ich sie nicht habe. Wie sollte ich es auch wol wissen, da ja nicht einmal Ihr im Stande seid herauszufinden, was sie wol ist, wie du sagst. Ich meines Theils glaube dir eben nicht sehr, und meine von mir selbst, Sokrates, daſs ich der Besprechung gar sehr bedarf; auch soll von meiner Seite nichts hindern, daſs ich mich von dir besprechen lasse alle Tage, bis du sagst es sei genug. — Wohl, sagte Kritias, und wenn du dies thust, Charmides, das wird mir ein Beweis sein, daſs du besonnen bist, wenn du dich dem Sokrates hingiebst, um dich von ihm besprechen zu lassen, und nicht von ihm lässest weder viel noch wenig. — Gewiſs, sagte er, werde ich ihm folgen und nicht von ihm lassen. Es wäre ja auch arg von mir, wenn ich dir meinem Vormunde nicht gehorchte, und nicht thäte, was du befiehlst. — Und gar sehr, sagte er, befehle ich es. — So werde ich es denn thun, antwortete Charmides, mit diesem Tage anfangend. — Ihr da, sprach ich, was berathet Ihr Euch zu thun? — Nichts, sagte Charmides, sondern wir haben uns schon berathen. — Gewalt also, sprach ich, willst du brauchen, und mir nicht einmal eine Wahl lassen? — Ja Gewalt, sagte er, will ich brauchen, zumal es ja dieser befiehlt. Hiergegen nun berathe du dich auch, was du zu thun gedenkst. — Da ist ja, sprach ich, weiter kein Rath übrig. Denn dir, wenn du etwas auszuführen unternimmst, und noch gar Gewalt brauchst, wird wol kein Mensch im Stande sein sich zu widersezen. — So widerseze du dich denn auch nicht, sagte er. — Ich werde auch nicht, sprach ich.

EUTHYPHRON.

EINLEITUNG.

Als Erörterung über den Begriff der Frömmigkeit, die im Protagoras ebenfalls unter den Theilen der Tugend aufgeführt wird, schlieſst sich auch der Euthyphron an jenes Gespräch. Allein mit dem Laches und Charmides verglichen erscheint er dennoch als eine sehr untergeordnete Arbeit, weil nicht nur seine dürftige Bekleidung gegen den Reichthum und die Pracht in jenen beiden sehr nachtheilig absticht, sondern auch sein innerer Gehalt in einem nicht viel besseren Verhältniſs gegen jene erscheint. Denn man kann im Euthyphron weder eine fortschreitende Berichtigung der allgemeinsten ethischen Ideen nachweisen, noch auch, wenn man bei dem einzelnen Begriff stehen bleiben will, der den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung ausmacht, finden sich hier solche indirekte Andeutungen, welche den aufmerksamen Leser hinreichend mit der Ansicht des Verfassers bekannt machen; sondern unläugbar ist hier sowol die Beschränktheit des Zweks als die bloſs skeptische Behandlung des Gegenstandes. Dieser sichtliche Mangel eines wesentlichen Elementes, der den Platonischen Gesprächen eigenen Bildung könnte leicht den Verdacht erregen, ob nicht dieses hier unter diejenigen gehöre, die ihm abzusprechen sind; und bestärkt wird dieser Verdacht durch manche Einzelheiten in der Ausführung, welche anstatt des schon bewährten und gebildeten Meisters eher einen nicht ganz unglüklichen, und deshalb selbstgefällig sich brüstenden Nachahmer verrathen, der das mäſsige Erwerbthum einer leichteren Dialektik und einer ziemlich oberflächlichen Ironie gern recht hoch ausbringen möchte. Indeſs scheinen folgende Gründe hinreichend, um diesen Verdacht zu beseitigen. Zuerst ist das dialektische Uebungsstük, welches der Euthyphron enthält, wenn gleich nicht so umfassend als das im Charmides aufgestellte, doch nicht minder sowol ein natürlicher Auswuchs des Protagoras als eine eigne Annäherung und Vorbereitung zum Parmenides. Dies gilt besonders von der Entwikkelung des Unterschiedes zwischen dem, was das Wesen eines Begriffs, und dem, was nur eines seiner Verhältnisse bezeichnet, und von der Ableitung des Sprachgebrauches, den Platon in der Folge zur Bezeichnung dieses Unterschiedes durchgängig beobachtet. Ferner verschwindet in den übrigen Platonischen Werken der Begriff der Frömmigkeit aus der Reihe der Vier Haupttugenden, denen er im Protagoras noch beigesellt ist, auf eine solche Art, daſs ein eigner Wink darüber ganz nothwendig ist, und wenn er sich nicht fände, als verloren gegangen müſste vorausgesezt werden. Zwar enthalten spätere Gespräche einzelne positive Aeuſserungen über das Wesen der Frömmigkeit und ihr Verhältniſs zu jenen Tugenden; aber das verstekte geht ja überall bei unserm Schriftsteller dem offenen und unverholenen voran; und eben jene Aeuſserungen schlieſsen sich unmittelbar an das bloſs verneinende

Resultat des Euthyphron. Endlich muſs man hinzunehmen, daſs dieses Gespräch unstreitig zwischen der Anklage und der Verurtheilung des Sokrates geschrieben ist, und daſs sich unter diesen Umständen fast unvermeidlich für den Platon zu dem Zwek den Begriff der Frömmigkeit dialektisch zu erörtern der andere gesellen muſste, den über eben diesen Gegenstand angeklagten Lehrer auf die ihm eigene Art zu vertheidigen. Ja es konnte je dringender die Umstände waren um desto leichter diese apologetische Absicht die ursprüngliche ethisch dialektische so weit verschlingen, daſs Platon darüber verabsäumte, der skeptischen Behandlung nach gewohnter Weise auslegende Winke beizumischen. So erklären sich bei dieser unläugbaren Verflechtung der Absichten aus dem Drang des Bestrebens, soviel nur irgend möglich, die gemeinen Begriffe in ihrer Blöſse darzustellen, und aus der Eilfertigkeit der Abfassung hinreichend, wie es scheint, die gerügten und nicht abzuläugnenden Mängel des kleinen Werkes.

Wenn also auch dieses wegen des Uebergewichts der Nebenabsicht auf der einen Seite sehr viel von dem Charakter einer bloſsen Gelegenheitsschrift an sich hat: so kann es doch auf der andern nicht ohne Unbilligkeit aus dieser Reihe ausgeschlossen werden, in welcher es zwar ohne die Verhältnisse des Sokrates seinen Plaz wahrscheinlich noch würdiger ausgefüllt haben würde, ihn aber doch auch jezt noch mit Ehren behaupten kann.

Den Euthyphron dabei zum Unterredner zu machen ist ganz in der Weise des Laches, wo auch Sokrates mit ausgezeichnet Sachverständigen zu thun hat. Er war nämlich, wie aus seinen eignen Aeuſserungen hervorgeht, eine sehr bekannte etwas lächerliche Person, ein Wahrsager wie es scheint, und der sich besonders auf das Göttliche zu verstehen vorgab, und die rechtgläubigen aus den alten theologischen Dichtern gezogenen Begriffe tapfer vertheidigte. In gleichem Charakter erscheint auch unstreitig derselbe Euthyphron im Kratylos des Platon. Diesen nun gerade bei der Anklage des Sokrates mit ihm in Berührung, und durch den unsittlichen Streich, den sein Eifer für die Frömmigkeit veranlaſste, in Gegensaz zu bringen, war ein des Platon gar nicht unwürdiger Gedanke. Ziemlich deutlich trägt der Rechtsstreit des Euthyphron gegen seinen Vater das Gepräge einer wahren Begebenheit, wäre sie auch von andern Zeiten oder Personen übertragen. Auch ist die Art, wie er behandelt wird, fast zu vergleichen mit der Geschichte vom Sichelspeer im Laches; nur daſs die Klage des Euthyphron weit genauer zur Sache gehört, und daſs weder die gröſsere Ausführlichkeit noch das öftere Zurükkommen darauf der apologetischen Abricht zu Liebe als etwas Fehlerhaftes erscheint.

EUTHYPHRON.

Euthyphron. Sokrates.

Euth. Was hat sich doch Neues ereignet, o Sokrates, daſs du dem Aufenthalt im Lykeion ntsagend dich izt hier aufhältst bei der Halle les Basileus? Denn du hast doch wohl nicht uch einen Rechtsstreit bei dem Basileus, vie ich?

Sok. Wenigstens, o Euthyphron, nennen lies die Athener nicht einen Rechtsstreit, sonlern eine Staatsklage.

Euth. Was sagst du? eine solche hat Jemand gegen dich eingeleitet? Denn du gegen einen Andern, das kann ich von dir nicht denken.

Sok. So ist es auch nicht.

Euth. Sondern ein Anderer gegen dich.

Sok. Freilich.

Euth. Wer doch?

Sok. Ich kenne den Mann selbst nicht recht, Euthyphron; jung scheint er mir wol noch zu sein, und ziemlich unbekannt. Genannt wird er, glaube ich, Melitos, und von Zunft ist er ein Pitthier, wenn du dich etwa auf einen Pitthier Melitos besinnst mit glattem Haar, noch schwachem Bart und Habichtsnase.

Euth. Ich besinne mich nicht; aber was für eine Klage hat er denn gegen dich eingegeben?

Sok. Was für eine? die ihm nicht wenig Ehre bringt, dünkt mich. Denn so jung noch zu sein und schon eine so wichtige Sache zu verstehn, ist nichts geringes. Nämlich er weiſs, wie er behauptet, auf welche Weise die Jugend verderbt wird, und wer sie verderbt. Er mag also wohl ein Weiser sein, und weil er meine Unweisheit inne geworden, als durch welche ich seine Altersgenossen verderbe: so geht er, wie zur Mutter, zum Staat, um mich zu verklagen. Und er allein unter allen öffentlichen Männern scheint mir die Sache recht anzufangen: Denn ganz recht ist es, zuerst für die Jugend zu sorgen, daſs sie aufs beste gedeihe; wie auch ein guter Landmann immer zuerst für die jungen Pflanzen sorgt, und hernach für die übrigen. So wahrscheinlich will auch Melitos zuerst uns vertilgen, die wir den frischen Trieb der 3 Jugend verderben, wie er sagt; hernach aber wird er natürlich auch für die Aelteren sorgend dem Staat ein Urheber sehr vieler und groſser Vortheile werden, wie man ja erwarten muſs von dem, der mit einem solchen Anfang anfängt.

Euth. Das wünschte ich wol, o Sokrates! Allein es graut mir, daſs nur nicht das Gegentheil erfolge. Denn mich dünkt er recht vom heiligsten Grund aus den Staat miſshandeln zu wollen, da er sich bemüht, dich zu verletzen. Aber sage mir doch, wodurch behauptet er denn, daſs du die Jugend verdirbst?

Sok. Durch schreckliche Dinge, mein Guter, wenn man es so hört. Er sagt nämlich, ich erdichtete Götter, und als einen Erdichter neuer

Götter, der an die alten nicht glaubt, verklagt er mich eben deshalb wie er sagt.

Euth. Ich verstehe, Sokrates. Weil du immer sagst, das Dämonische sei dir wiederfahren; so stellt er diese Klage gegen dich an, als gegen einen Neuerer in göttlichen Dingen, und kommt um dich zu verläumden vor Gericht, weil er weiſs, daſs dergleichen Verläumdungen sehr leicht Eingang finden bei den Meisten. Denn auch mit mir, wenn ich in der Gemeinde etwas rede von göttlichen Dingen, und ihnen vorhersage was geschehen wird, treiben sie Spott wie mit einem Wahnsinnigen, und doch ist nichts was nicht eingetroffen wäre von Allem was ich vorhersagte. Aber doch sind wir Alle ihnen verhaſst. Aber man muſs sich nur nichts um sie kümmern, sondern gerade zu gehn.

Sok. Lieber Euthyphron, bespöttelt zu werden, das ist nun eben keine groſse Sache. Und weiter, wie mich dünkt, kümmern sich die Athener nicht sonderlich um einen, wenn sie ihn auch für noch so stark halten, der nur nicht lehrlustig ist mit seiner Weisheit. Von wem sie aber glauben, er wolle auch Andere zu solchen machen, dem zürnen sie, sei es nun aus Haſs, wie du meinst, oder aus was sonst.

Euth. Was dies betrifft, begehre ich gar nicht zu versuchen, wie sie über mich denken.

Sok. Weil du eben das Ansehn hast, dich selten zu machen, und Niemanden deine Weisheit lehren zu wollen; ich aber befürchte, daſs ich bei ihnen in dem Ruf stehe meiner Menschenliebe wegen, was ich nur weiſs verschwenderisch Jedermann zu sagen nicht nur unentgeltlich, sondern auch noch gern etwas dazugebend wenn mich nur Jemand hören will. Wie ich also eben sagte, wenn sie mit mir nur Scherz treiben wollten, wie du behauptest, daſs sie es dir machen: so wäre das gar nicht übel, scherzend und lachend vor Gericht zu stehen. Wenn sie aber Ernst machen wollen, so kann wol Niemand leicht wissen, wie die Sache ablaufen wird, auſser Ihr, Wahrsager.

Euth. Wahrscheinlich wird es wol nichts sein, Sokrates; sondern du wirst deine Sache nach Wunsch ausfechten, wie auch ich die meinige.

Sok. Und was für eine Sache hast denn du, Euthyphron? verfolgst du oder wirst du verfolgt?

Euth. Ich verfolge.

Sok. Und wen?

Euth. Einen solchen, daſs man mich für rasend halten wird ihn zu verfolgen.

Sok. Wie so? kann er etwa fliegen?

4 **Euth.** Am Fliegen fehlt ihm wol viel, da er schon ganz wohlbetagt ist.

Sok. Und wer ist es denn?

Euth. Mein Vater.

Sok. Dein eigner Vater, o Bester?

Euth. Ganz sicher.

Sok. Und welches ist denn die Beschuldigung? worauf geht die Klage?

Euth. Auf Todtschlag, Sokrates.

Sok. Herakles! Aber die meisten Menschen, Euthyphron, wissen wol gar nicht, was hierin recht ist? Denn keinesweges, meine ich, ist der erste den man antrifft im Stande dies richtig zu behandeln; sondern nur wer schon weit in der Weisheit vorgeschritten ist.

Euth. Weit genug, allerdings beim Zeus, Sokrates.

Sok. Und es ist wol deiner nächsten Angehörigen einer, der durch deinen Vater ums

Leben gekommen ist? Oder versteht sich das von selbst: denn eines Fremden wegen würdest du wahrlich nicht den Vater selbst als Todtschläger verklagen!

Euth. Lächerlich ist es, o Sokrates, daſs du meinst, dies mache einen Unterschied, ob der Getödtete ein Fremder ist oder ein Angehöriger, und man müsse nicht das allein beachten, ob der Tödtende ihn mit Recht getödtet hat oder nicht, und wenn mit Recht, ihn gehen lassen, wenn aber nicht, ihn verfolgen, wenn er ein Heerd- und Tischgenosse ist. Denn gleich groſs ist ja die Beflekkung, wissentlich mit einem solchen zu leben, ohne daſs man sich und ihn durch die Angabe vor Gerichte reiniget. Uebrigens war der Todte ein Dienstmann von mir, und als wir des Landbaues wegen auf Naxos waren, tagelöhnerte er dort bei uns. In der Trunkenheit nun erzürnt er sich mit einem unserer Knechte und schlägt ihn todt. Der Vater also läſst ihn an Händen und Füſsen gebunden in eine Grube werfen, und schikt einen hieher zum Priester sich Raths erholen was zu thun wäre. Binnen dieser Zeit aber vernachläſsigt er den Gebundenen als einen Todtschläger, und als ob es nichts wäre wenn er auch stürbe. Welches ihm dann auch begegnete: denn Frost, Hunger und Fesseln tödteten ihn ehe noch der Bote von dem Priester zurükkehrte. Dieses nun verdrieſst eben den Vater und die übrigen Verwandten, daſs ich eines Mörders wegen den Vater des Todtschlages anklage, da er ihn doch, wie sie sagen, nicht einmal umgebracht hat, und selbst wenn er ihn umgebracht hätte, man doch um des Todten willen sich nicht kümmern dürfe, der ja selbst ein Todtschläger war. Denn es sei doch ruchlos, daſs der Sohn den Vater des

Todtschlages anklage. Aber schlecht, o Sokrates, verstehen sie sich auf das göttliche, und wie es mit dem frommen und ruchlosen beschaffen ist.

Sok. Du aber, um des Zeus willen, o Euthyphron, glaubst so genau dich auf die göttlichen Dinge zu verstehen, wie es sich damit verhält, und auf das fromme und ruchlose, daſs du bei diesem Hergang der Sache, wie du ihn berichtet hast, gar nicht besorgst, ob du nicht etwa selbst wiederum, indem du den Vater zu Recht belangst, etwas ruchloses begehest?

Euth. Gar nichts wäre ich ja nuz, o Sokrates, und um nichts wäre Euthyphron besser als die Andern, wenn ich dergleichen nicht
5 alles genau verstände.

Sok. So wird es demnach für mich, du bewunderungswürdiger Euthyphron, wol das Beste sein, daſs ich dein Schüler werde, und dem Melitos, noch ehe ich mich auf seine Klage einlasse, eben hierauf Vergleich anbiete, und ihm sage: Auch vorher schon hätte ich es mir sehr angelegen sein lassen das göttliche zu verstehen, nun aber er behauptete, daſs ich auf Gerathewohl grüble, und Neuerungen in göttlichen Dingen aufbringend mich schwer versündigte, wäre ich eben dein Schüler geworden. Und wenn du nun, o Melitos, würde ich sagen, zugiebst, daſs Euthyphron weise ist in diesen Dingen und richtig darüber denkt: so glaube es von mir auch, und verklage mich nicht. Wo aber nicht so melde ihm, meinem Lehrer, die Klage eher an als mir, weil er die alten Leute verderbt, mich und seinen Vater, mich durch Lehre, jenen aber durch Verweis und Strafe. Wenn er mir nun nicht glaubt, noch auch mich von der Klage losläſst, und statt meiner dich angiebt: so werde ich vor Gericht eben das sagen, was ich ihm vorher beim Versuch des Vergleiches allein gesagt.

Euth. Ja beim Zeus, Sokrates, wenn er es doch wagen wollte mich anzugeben! ich würde wol finden, glaube ich, wo er anbrüchig ist, und es sollte weit eher noch vor Gericht von ihm die Rede sein als von mir.

Sok. Eben weil ich dies auch weiſs, lieber Freund, wünsche ich dein Schüler zu werden. Denn ich weiſs ja, wie auch sonst Mancher und o auch dieser Melitos sich anstellt als ob er dich ar nicht sähe, mich aber hat er so scharf und o leicht ins Auge gefaſst, daſs er mich schon ler Gottlosigkeit anklagt. So sage mir nun um Zeus willen, was du izt eben so genau zu wissen ehauptetest, worin doch deiner Einsicht nach las Gottesfürchtige und das Gottlose besteht, sowol in Beziehung auf Todtschlag als auf alles übrige. Oder ist nicht das fromme sich selbst gleich in jeder Handlung, und das ruchlose viederum allem frommen entgegengesezt und ich selbst ähnlich, so daſs alles was ruchlos sein oll, soviel nämlich seine Ruchlosigkeit betrifft, Eine gewisse Gestalt hat?

Euth. Auf alle Weise freilich, Sokrates.

Sok. So sage also, was du behauptest daſs las fromme sei, und was das Ruchlose.

Euth. Ich sage eben, daſs das fromm ist, vas ich izt thue, den Uebelthäter nämlich, er abe nun durch Todtschlag, oder durch der Heiligthümer Beraubung, oder durch irgend etwas lergleichen gesündiget, zu verfolgen, sei er uch Vater oder Mutter, oder wer sonst immer; hn nicht zu verfolgen aber ist ruchlos. Denn, Sokrates, betrachte nur welchen starken Beweis ich dir anführen werde für diese Vorschrift, daſs sie richtig ist; wie ich auch Andern schon gesagt, daſs dies ganz richtig wäre, dem Gottlosen nichts durchgehn zu lassen, und wäre er auch was du nur willst. Nämlich die Menschen halten ja selbst den Zeus für den treflichsten und gerechtesten aller Götter, und von diesem gestehen sie doch, daſs er seinen eignen Vater gefesselt, weil der seine Söhne verschlukt ohne rechtlichen Grund; und dieser wiederum habe 6 seinen Vater verschnitten ähnlicher Dinge wegen. Mir aber wollen sie böse sein, daſs ich meinen Vater, der auch unrecht gethan, vor Gericht belange; und so widersprechen sie sich selbst in dem, was sie sagen von den Göttern und von mir.

Sok. Ist etwa eben dies die Ursache, o Euthyphron, weshalb ich mit der Klage verfolgt werde, daſs ich nämlich, wenn Jemand dergleichen von den Göttern sagt, es übel aufnehme? und meint man, wie es scheint, daſs ich eben hierin fehle? Nun also, wenn auch du dieser Meinung bist, der in solchen Dingen so wol unterrichtete: so müssen wie es scheint auch wir es zugeben. Denn was wollten wir auch sagen, die wir selbst eingestehen nichts von der Sache zu wissen? Aber sage mir beim Gott der Freundschaft, glaubst du wirklich, daſs dieses sich so ereignet hat?

Euth. Und noch wunderbareres als dieses, o Sokrates, wovon nur die Wenigsten etwas wissen.

Sok. Auch Krieg glaubst du also, daſs es bei den Göttern giebt gegen einander, und heftige Feindschaften und Schlachten, und viel dergleichen wie es von den Dichtern erzählt wird, und wie es theils an andern heiligen Orten von guten Malern abgebildet ist, theils auf dem Teppich

voll

voll solcher Abbildungen, der an den groſsen Panathenäen in die Akropolis hinaufgetragen wird? Dies alles wollen wir für wahr erklären, Euthyphron?

Euth. Und zwar nicht dieses allein, o Sokrates; sondern wie ich eben sagte auch vieles Andere noch kann ich dir, wenn du willst, von göttlichen Dingen erzählen, welches vernehmend du, wie ich wohl weiſs, erstaunen wirst.

Sok. Das soll mich nicht wundern. Allein dies magst du mir ein andermal bei Gelegenheit erzählen. Jezt aber versuche das, wonach ich dich so eben fragte, mir genauer zu erklären. Denn Freund, du hast mich vorher nicht hinlänglich belehrt auf meine Frage, was wohl das fromme wäre; sondern du sagtest mir nur, dieses wäre fromm, was du jezt thust, indem du den Vater des Todtschlages wegen belangst.

Euth. Und daran habe ich wahr gesprochen, o Sokrates.

Sok. Wahrscheinlich. Aber du giebst doch zu, Euthyphron, daſs es noch viel anderes frommes giebt?

Euth. Das giebt es auch.

Sok. Du erinnerst dich doch, daſs ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von den vielen frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst, durch welchen alles fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt wegen die es habe, sei alles ruchlose ruchlos und das fromme fromm. Oder erinnerst du dich nicht?

Euth. Sehr wohl.

Sok. Diese Gestalt oder Idee selbst also lehre mich, welches sie ist, damit ich auf sie sehend, und mich ihrer als Urbildes bedienend, was nun ein solches ist in deinen oder sonst Jemandes Handlungen für fromm erkläre, was aber nicht ein solches, davon ausschließe.

Euth. Wenn du es so willst, Sokrates, kann ich es dir auch so erklären.

Sok. Gar sehr will ich das.

Euth. Was also den Göttern lieb ist, ist fromm; was nicht lieb, ruchlos.

7 **Sok.** Sehr schön, o Euthyphron, und so wie ich wünschte, daß du antworten möchtest, hast du izt geantwortet. Ob indeß auch richtig, das weiß ich noch nicht. Allein du wirst mir gewiß auch noch zeigen, daß das richtig ist, was du sagst.

Euth. Ganz gewiß.

Sok. So komm denn, laß uns betrachten, was wir sagen. Was den Göttern lieb ist, und der den Göttern liebe Mensch ist fromm, und das den Göttern verhaßte und der ihnen verhaßte ist ruchlos. Und nicht etwa einerlei, sondern ganz entgegengesezt ist das fromme dem ruchlosen. Nicht so?

Euth. Allerdings so.

Sok. Und gut scheint das wol gesagt.

Euth. Mich dünkt, gesagt bleibt es wenigstens.

Sok. Nicht auch, daß die Götter entzweit sind und uneins unter einander, o Euthyphron, und daß es Feindschaft unter ihnen giebt gegen einander, wurde nicht auch das gesagt.

Euth. Das wurde freilich gesagt.

Sok. Aus der Uneinigkeit über welche Dinge aber wol Feindschaft und Erzürnung entstehe, o Bester, das laß uns so überlegen. Wenn wir uneinig wären, ich und du über Zahlen, welche von beiden mehr betrüge: würde die Uneinigkeit hierüber uns wol zu Feinden machen, und erzürnt gegen einander? oder würden wir zur Rechnung schreitend sehr bald über dergleichen Dinge uns einigen?

Euth. Ganz gewiſs.

Sok. Nicht auch wenn wir über Gröſseres und Kleineres uneinig wären, würden wir zur Messung schreitend sehr bald dem Streit ein Ende machen?

Euth. Das ist richtig.

Sok. Und zur Abwägung schreitend würden wir, glaube ich, über das leichtere und schwerere entscheiden?

Euth. Wie sollten wir nicht?

Sok. Worüber also müſsten wir uns wol streiten, und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Vielleicht fällt es dir eben nicht bei: allein laſs mich es aussprechen, und überlege, ob es nicht das Gerechte und Ungerechte ist, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, so oft wir es werden, du und ich sowol als auch alle übrigen Menschen?

Euth. Freilich ist es gerade dieser Streit, Sokrates, und über diese Dinge.

Sok. Und wie die Götter, o Euthyphron? Werden sie nicht, wenn sie sich je streiten, sich über eben diese Dinge streiten?

Euth. Ganz nothwendig.

Sok. Also auch von den Göttern, du theurer Euthyphron, halten Andere Anderes für gerecht nach deiner Rede, und für edel und schlecht, und für gut und böse? Denn sie würden ja nicht in Zwietracht mit einander sein, wenn sie nicht im Streit wären über diese Gegenstände. Nicht wahr?

Euth. Ganz richtig.

Sok. Und nicht wahr, was Jeder von ihnen für edel hält und für gut und gerecht, das liebt er auch? und das Gegentheil davon haſst er?

Euth. Allerdings.

Sok. Wie du aber sagst, halten dasselbige Einige für gerecht, Andere für ungerecht, welcher Abweichung halber sie sich eben in Zwietracht und Krieg unter einander befinden. Ist es nicht so?

Euth. Gerade so.

8 Sok. Dasselbige also, wie es scheint, wird von Göttern gehaſst und auch geliebt, und dasselbige also wäre gottgehässig und gottgefällig?

Euth. Das scheint so.

Sok. Also wäre ein und dasselbe auch fromm und ruchlos nach dieser Rede?

Euth. So ist es beinahe.

Sok. Also hast du doch nicht was ich fragte beantwortet, du Wunderlicher. Denn ich fragte nicht nach dem, was dasselbe bleibend fromm und auch ruchlos sein kann; was aber gottgefällig ist, das ist auch gottverhaſst, wie es scheint. So daſs nicht zu verwundern ist, o Euthyphron, wenn das was du jezt thust, indem du deinen Vater zur Strafe ziehst, dem Zeus etwa ganz wohlgefällig ist, dem Kronos aber und dem Uranos verhaſst, oder dem Hephästos zwar lieb, der Here aber verhaſst, und eben so auch mit andern Göttern, wenn etwa noch sonst einer mit einem andern hierüber uneins ist.

Euth. Allein ich glaube, o Sokrates, daſs hierüber kein Gott mit dem andern uneins ist, daſs nämlich der nicht Strafe leiden müsse, der einen Andern ungerechter Weise getödtet hat.

Sok. Wie doch, Euthyphron? Hast du etwa von Menschen jemals einen gehört, welcher das bezweifelt hätte, ob wer ungerechter Weise einen Andern getödtet, oder irgend sonst etwas ungerechter Weise gethan, auch wol Strafe leiden müsse?

Euth. Sie hören ja gar nicht auf über dergleichen zu streiten, sowol sonst, als auch besonders vor Gericht. Denn nachdem sie noch so viel Unrecht gethan, thun und reden sie alles ersinnliche, um nur loszukommen vor Gericht.

Sok. Gestehen sie etwa auch ein, daſs sie Unrecht gethan, und behaupten, nachdem sie dies eingestanden noch, daſs sie doch keine Strafe erleiden dürften?

Euth. Das nun keinesweges.

Sok. Also doch nicht Alles thun und sagen sie. Denn dies, denke ich, unterstehen sie sich nicht zu sagen oder zu bestreiten, daſs wenn sie Unrecht thun, sie nicht müſsten Strafe leiden; sondern sie behaupten nur, glaube ich, sie hätten nicht Unrecht gethan. Nicht wahr?

Euth. Darin hast du Recht.

Sok. Nicht also jenes bestreiten sie, daſs der Unrechthandelnde nicht müsse bestraft werden: sondern nur darüber streiten sie mit einander, wer denn Unrecht thut, und wodurch, und wann?

Euth. Das ist richtig.

Sok. Und muſs nicht dasselbe auch den Göttern begegnen, wenn sie doch in Zwietracht unter einander sind wegen des Gerechten und Ungerechten, wie ja deine Rede besagt? und einige behaupten, sie hätten einander Unrecht gethan, andere es läugnen? Denn dieses, du Wunderbarer, wagt doch wol Niemand, weder Gott noch Mensch zu sagen, daſs auch wer wirklich Unrecht gethan doch nicht Strafe leiden müsse.

Euth. Ja hierin, o Sokrates, redest du wol wahr im Ganzen.

Sok. Sondern nur über das was in einzelnen Fällen gethan worden ist streiten die, welche streiten, Menschen wie Götter, wenn anders Götter mit einander streiten, weil sie über eine Handlung ungleicher Meinung sind, daſs einige sagen, es sei recht gewesen so zu handeln, andere es sei Unrecht gewesen. Ist es etwa nicht so?

Euth. Allerdings.

Sok. So komm denn, lieber Euthyphron, und lehre auch mich, damit ich weiser werde, 9 woran du denn erkennst, daſs alle Götter glauben, der sei ungerechter Weise getödtet, der als Tagelöhner selbst einen todt geschlagen, und dann von dem Herrn des Erschlagenen gebunden, an diesen Banden noch eher gestorben, als der welcher ihn gebunden Erkundigung von dem Priester eingezogen, was seinetwegen zu thun wäre, und es sei ganz recht, wenn eines solchen wegen der Sohn den Vater des Todtschlages beschuldigte und belangte. Komm und versuche mir recht deutlich zu erweisen, daſs ganz gewiſs alle Götter glauben diese Handlung sei recht; und wenn du es mir zur Genüge erweisest, werde ich nie aufhören dich deiner Weisheit wegen zu preisen.

Euth. Das ist nun wol auch keine geringe Sache, o Sokrates; aber gewiſs könnte ich es dir ganz deutlich zeigen.

Sok. Ich verstehe, du hältst mich für ungelehriger als die Richter: denn denen willst du doch gewiſs deutlich machen, daſs das ungerecht ist, und daſs alle Götter es hassen.

Euth. Ganz deutlich, Sokrates, wenn sie nur auf meine Rede hören werden.

Sok. Sie werden schon zuhören, wenn sie nur finden, daſs du gut redest. Aber dies ist mir eingefallen während du sprachst, und ich überlege es bei mir. Wenn mich nun auch Euthyphron noch so gründlich belehrt, daſs sämmtliche Götter einen solchen Tod für ungerecht halten: was weiſs ich nun deshalb mehr davon, was fromm und ruchlos ist? Denn gottgehässig wäre mir wol diese That, wie es scheint. Aber nur eben hatte sich gezeigt, daſs hiedurch das fromme und ruchlose nicht bestimmt ist, weil nämlich von dem Gottgehässigen sich gezeigt hatte, daſs es auch gottgefällig sein kann. So daſs ich dich hievon loslasse, Euthyphron, und wenn du willst sollen alle Götter dies für ungerecht halten, und Alle sollen es hassen. Wollen wir aber nur etwa dieses berichtigen in unserer Erklärung, daſs was alle Götter hassen ruchlos sein soll, und was Alle lieben fromm, was aber Einige lieben und Andere hassen, das soll auch keins von beiden sein oder beides? Willst du, daſs uns nun so die Erklärung gestellt sein soll über das fromme und ruchlose?

Euth. Was hindert uns, Sokrates?

Sok. Mich wol nichts, Euthyphron; aber du überlege dir deinerseits, ob du dies zum Grunde legend mich am leichtesten das lehren kannst, was du versprochen hast.

Euth. Ich möchte allerdings behaupten, das sei das fromme, was alle Götter lieben, und gegentheils was alle Götter hassen sei ruchlos.

Sok. Wollen wir nun nicht wieder dieses in Betrachtung ziehen ob es gut gesagt ist, Euthyphron? oder es lassen, und so leicht mit uns selbst und andern zufrieden sein, daſs wenn nur Jemand behauptet, etwas verhalte sich so, wir es gleich einräumen und annehmen? oder muſs man erst erwägen, was der wol sagt, der etwas sagt?

Euth. Erwägen muſs man es; ich jedoch glaube, dieses ist nun richtig gesagt.

Sok. Bald, mein Guter, werden wir es besser wissen. Bedenke dir nämlich nur dieses, ob wol das fromme weil es fromm ist von den Göttern geliebt wird, oder ob es weil es geliebt wird fromm ist?

10 Euth. Ich verstehe nicht was du meinst, Sokrates.

Sok. So will ich versuchen es dir deutlicher zu erklären. Wir nennen doch etwas bewegt und bewegend, getrieben und treibend, gesehen und sehend, und Alles dergleichen siehst du doch ein, daſs es verschieden ist und auch wie es verschieden ist.

Euth. Dies glaube ich einzusehn.

Sok. Giebt es nicht eben so auch ein Geliebtes, und von diesem verschieden ein Liebendes?

Euth. Wie sollte es nicht?

Sok. So sage mir denn, ob das bewegte deswegen weil es bewegt wird ein Bewegtes ist, oder wegen etwas anderen?

Euth. Nein, sondern deswegen.

Sok. Auch das getriebene also, weil es getrieben wird? und das gesehene, weil es gesehen wird?

Euth. Allerdings.

Sok. Nicht also weil es ein Gesehenes ist, deshalb wird es gesehen; sondern im Gegentheil, weil es gesehen wird, deshalb ist es ein Gesehenes. Und nicht weil etwas ein Getriebenes ist, deshalb wird es getrieben; sondern weil es getrieben wird, deshalb ist es ein Getriebenes. Noch auch weil es ein Bewegtes ist, deshalb wird es bewegt; sondern weil es bewegt wird ist es ein Bewegtes. Ist dir nun etwa deutlich, Euthyphron, was ich sagen will? Ich will nämlich dieses sagen, wenn etwas irgendwie wird, oder irgend etwas leidet: so wird es nicht, weil es ein Werdendes ist, sondern weil es wird ist es ein Werdendes; noch weil es ein Leidendes ist leidet es; sondern weil es leidet, ist es ein Leidendes. Oder giebst du das nicht zu?

Euth. Ich gewiſs.

Sok. Ist nun nicht auch das geliebte ein etwas Werdendes, oder ein etwas von einem andern Leidendes?

Euth. Freilich.

Sok. Auch dieses also verhält sich so wie das bisherige; nicht weil es ein Geliebtes ist, wird es geliebt von denen die es lieben, sondern weil es geliebt wird ist es ein Geliebtes.

Euth. Nothwendig.

Sok. Was sagen wir also von dem frommen, Euthyphron? Nicht daſs es von allen Göttern geliebt wird, wie die Erklärung lautet?

Euth. Ja.

Sok. Ob wol deshalb, weil es fromm ist, oder anders weshalb?

Euth. Nein, sondern deshalb.

Sok. Also weil es fromm ist, deshalb wird es geliebt, und nicht weil es geliebt wird, deshalb ist es fromm.

Euth. So scheint es.

Sok. Das Gottgefällige hingegen ist doch deswegen weil es von den Göttern geliebt wird das Geliebte und Gottgefällige.

Euth. Wie anders?

Sok. Also ist das Gottgefällige nicht das fromme, o Euthyphron, noch auch das fromme das Gottgefällige, wie du sagst, sondern verschieden ist dieses von jenem.

Euth. Wie doch das, Sokrates?

Sok. Weil wir doch zugeben, das fromme werde deshalb geliebt weil es fromm ist, nicht aber weil es geliebt wird sei es fromm. Nicht wahr?

Euth. Ja.

Sok. Das Gottgefällige aber sei, weil es von den Göttern geliebt wird, eben dieses Geliebtwerdens wegen gottgefällig, nicht aber weil es gottgefällig ist, werde es geliebt.

Euth. Das ist richtig.

Sok. Wenn also nun, lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das fromme dasselbe wäre: so müſste ja, wenn das fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden; wenn aber das Gottgefällige wegen des von den Göttern Geliebtwerdens gottgefällig ist, alsdann auch das fromme wegen des Geliebtwerdens fromm sein. Nun aber siehst du, daſs sie sich entgegengesezt verhalten, und also auch gänzlich von einander verschieden sein müssen. Denn dem einen kommt, weil es geliebt wird, das Geliebtwerden zu, das andere aber wird geliebt, weil ihm das Geliebtwerden zukommt. Und es scheint beinahe, o Euthyphron, als wolltest du, gefragt was das fromme ist, das Wesen desselben nicht aufzeigen, sondern nur eine

Eigenschaft angeben, die ihm zukommt, daſs nämlich dem frommen das eignet, von allen Göttern geliebt zu werden, als was aber ihm dies eignet, das hast du noch nicht gesagt. Ist es dir also genehm, so verbirg es mir nicht, sondern erkläre noch einmal von vorn, was denn an sich seiend das fromme hernach von allen Göttern geliebt wird, oder was ihm sonst zukommt; denn hierüber wollen wir uns nicht streiten. Aber sage nur offen heraus, was denn das fromme und ruchlose ist.

Euth. Aber ich weiſs nicht wie ich dir sagen soll was ich denke. Denn wovon wir auch ausgehn, das geht uns ja immer herum und will nicht bleiben wohin wir es gestellt haben.

Sok. Das wäre ja meines Ahnherrn des Dädalos Kunst, o Euthyphron, was du da beschreibst. Wenn also ich dies gesagt und gesezt hätte: so würdest du mich wol verspotten, daſs auch mir wegen der Verwandschaft mit ihm meine Wortgebilde davon gingen, und nicht stehen bleiben wollten, wohin sie einer stellt. Nun aber, denn die Grundlagen sind ja dein, brauchen wir einen andern Scherz darüber, daſs sie dir nicht bleiben wollen, wie es dich ja selbst dünkt.

Euth. Mir aber, o Sokrates, scheint das Gesagte gerade dieses Scherzes zu bedürfen. Denn dies Herumgehen und nicht an Ort und Stelle bleiben habe ich ihm nicht eingegeben, sondern du dünkst mich der Dädalos zu sein. Denn meinetwegen wäre dies immer so geblieben.

Sok. So scheine ich ja beinahe jenen Mann um *soviel* zu übertreffen in der Kunst, als er nur sein eigenes konnte in Bewegung bringen, ich aber auſser dem *meinigen*, wie es scheint, auch fremdes. Und das eben ist die Feinheit in meiner Kunst, daſs ich wider Willen so geschikt bin. Denn ich wollte ja weit lieber, daſs die Reden blieben und unbeweglich Stand hielten, als daſs mir zu der Weisheit des Dädalos hernach auch das Schiksal des Tantalos zu Theil würde. Doch dem sei genug.

Weil du mir aber weichlich zu sein scheinst: so will ich dir selbst helfen, damit du mich nur belehrest über das fromme, und mir nicht vorher ermüdest. Sieh also zu, ob du nicht für nothwendig hältst, daſs alles fromme auch gerecht ist?

Euth. Allerdings.

Sok. Etwa auch alles gerechte fromm? oder alles fromme zwar gerecht, das gerechte aber nicht alles fromm, sondern einiges davon zwar fromm, anderes aber auch sonst etwas?

12 Euth. Ich folge nicht, Sokrates, dem was du sagst.

Sok. Du bist ja doch um nicht viel weniger jünger, als du auch weiser bist denn ich. Aber, wie ich sage, du bist weichlich aus Ueberfluſs von Weisheit. Allein, du Glüklicher, nimm dich ein wenig zusammen: denn es ist ja gar nicht schwer zu verstehen, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegentheil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt: Aber den Zeus, ders wirkte, der dies hat alles geordnet weigerst zu nennen du dich, denn wo Furcht, da immer ist Schaam auch. Ich nun weiche ab von diesem Dichter; soll ich dir sagen wie?

Euth. Sage es freilich.

Sok. Mich dünkt nicht, wo Furcht ist immer die Schaam auch. Denn Viele, denke ich, welche Krankheit, Armuth und dergleichen vielerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keineswegen dessen, was sie fürchten. Denkst du nicht auch?

Euth. Allerdings.

Sok. Wol aber dünkt mich wo Schaam da immer auch Furcht zu sein. Oder giebt es wol jemand, der eine Sache scheuend und sich schämend nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Ruf der Schlechtigkeit?

Euth. Gewiſs fürchtet er ihn.

Sok. Also ist es nicht richtig zu sagen: Wo nur Furcht ist immer die Schaam auch; wohl aber, wo Schaam ist immer die Furcht auch. Nämlich gröſser ist, glaube ich, die Furcht als die Schaam: denn die Schaam ist ein Theil der Furcht, so wie das ungerade ein Theil der Zahl ist. Wie denn auch nicht überall, wo nur Zahl immer auch ungerades ist, wo aber ungerades ist, da ist immer auch Zahl. Nun folgst du mir doch wol?

Euth. Vollkommen.

Sok. In demselben Sinne nun fragte ich auch dort, ob wo gerechtes immer auch frommes ist, oder zwar wo frommes immer auch gerechtes, wo aber gerechtes nicht überall frommes, weil nämlich das fromme ein Theil des gerechten ist. Wollen wir dies behaupten oder willst du anders?

Euth. Nein, sondern so, denn es leuchtet mir ein, daſs dies richtig ist.

Sok. Sieh also auch das folgende. Denn wenn das fromme ein Theil des gerechten ist, so liegt uns ob, wie es scheint, auszufinden, welcher Theil des gerechten das fromme denn ist. Wenn du mich nun über etwas von dem vorigen fragtest, wie was für ein Theil der Zahl wol das gerade wäre, und welche Zahl dies eigentlich ist, so würde ich sagen es ist die, welche nicht schief ist, sondern gleichschenkelig. Oder meinst du nicht?

Euth. Ich gewiſs.

Sok. Versuche also auch du eben so mir zu zeigen, was für ein Theil des gerechten das fromme ist, damit ich doch dem Melitos sagen kann, er solle mir nicht länger Unrecht thun und mich der Gottlosigkeit verklagen, indem ich von dir schon vollkommen gelernt hätte, was gottesfürchtig und fromm ist, und was nicht.

Euth. Mich dünkt also, o Sokrates, derjenige Theil des gerechten das Gottesfürchtige und fromme zu sein, der sich auf die Behandlung der Götter bezieht; der aber auf die der Menschen ist der übrige Theil des gerechten.

Sok. Und sehr schön, o Euthyphron, scheinst du mir dies erklärt zu haben. Nur noch ein Weniges fehlt mir, die Behandlung
13 nämlich verstehe ich noch nicht recht, was für eine du meinst: denn gewiſs meinst du nicht, wie man von einer Behandlung anderer Dinge redet, eine solche auch der Götter. Denn wir reden so auch sonst. So zum Beispiel sagen wir, nicht Jedermann wisse Pferde zu behandeln, sondern nur der Reuter. Nicht wahr?

Euth. Allerdings.

Sok. Nämlich die Reitkunst ist die Behandlung der Pferde.

Euth. Ja.

Sok. Auch Hunde weiſs nicht jeder zu behandeln, sondern der Jäger.

Euth. So ist es.

Sok. Zur Jägerei nämlich gehört auch die Behandlung der Hunde.

Euth. Ja.

Sok. Und die Viehzucht ist die der Ochsen.

Euth. Allerdings.

Sok. Und die Frömmigkeit und Gottesfurcht, o Euthyphron, die der Götter. Meinst du so?

Euth. So meine ich es.

Sok. Bezwekt aber nicht alle Behandlung ein und dasselbige, sie gereicht nämlich zum Besten und zum Vortheil dessen, was man behandelt. Wie du wohl siehst, daſs die Pferde, nach der Reitkunst behandelt und bedient, vortheilen und besser werden. Oder denkst du nicht?

Euth. Ich wol.

Sok. Eben so die Hunde nach der Jägerei, die Ochsen nach der Rindviehzucht und alles andere gleichermaſsen. Oder meinst du, die Behandlung gereiche zum Schaden des Behandelten?

Euth. Ich nicht, beim Zeus.

Sok. Sondern zum Nuzen?

Euth. Wie anders?

Sok. Ist also auch die Frömmigkeit, da sie die Behandlung der Götter ist, ein Vortheil für die Götter, und macht die Götter besser? Und würdest du das gelten lassen, daſs wenn du etwas frommes verrichtest, du dadurch einen der Götter besser darstellst?

Euth. Beim Zeus, ich nicht!

Sok. Auch ich, o Euthyphron, glaube nicht, daſs du dies meinst; weit gefehlt! Sondern eben deshalb fragte ich vorher, was für eine Behandlung der Götter du wol meintest, weil ich nicht glaubte, daſs du eine solche meintest.

Euth. Und das ganz richtig, o Sokrates, denn ich meine auch nicht eine solche.

Sok. Gut. Aber was doch für eine Behandlung der Götter wäre denn die Frömmigkeit?

Euth. Von der Art, o Sokrates, wie man auch sagen kann, daſs die Knechte ihre Herren behandeln und bedienen.

Sok. Ich verstehe; ein Dienst, wie es scheint, soll sie den Göttern sein?

Euth. Allerdings.

Sok. Kannst du mir nun wol sagen, die Dienstleistung an Aerzte, zu welches Werkes Darstellung ist sie wol behülflich? Zu der der Gesundheit glaubst du doch?

Euth. Gewiſs.

Sok. Und die Dienstleistung an Schiffbauer, zu welches Werkes Darstellung ist die behülflich?

Euth. Offenbar, o Sokrates, zu der des Schiffes.

Sok. Und die an Baumeister zu der des Hauses?

Euth. Ja.

Sok. So sage denn, o Bester, die Dienstleistung an Götter, zu welches Werkes Darstellung mag die behülflich sein? Denn gewiſs weiſst du es doch, da du behauptest, unter allen Menschen am besten dich auf göttliche Dinge zu verstehen.

Euth. Woran ich auch ganz recht habe, o Sokrates.

Sok. So sage denn beim Zeus, welches ist doch jenes vortrefliche Werk, das die Götter darstellen, und uns dabei als Diener gebrauchen?

Euth. Sehr viele und schöne giebt es dergleichen, o Sokrates.

Sok. Auch so die Heerführer, Freund. Dennoch aber kannst du mir sehr leicht das Wesentliche davon sagen, daſs sie nämlich im Kriege den Sieg darstellen. Oder nicht?

Euth. Allerdings.

Sok. Eben so auch Vieles und Schönes die Landbauer. Dennoch aber ist das Wesentliche davon die Darstellung der Nahrung aus der Erde.

Euth. So ist es.

Sok. Was also von dem vielen Schönen, so die Götter darstellen? was ist das Wesentliche ihrer Darstellung?

Euth. Auch vorher schon, o Sokrates, sagte ich dir, es wäre ein zu groſses Geschäft, dies alles, wie es sich verhält zu wissen. Dies sage ich dir indeſs kurz und gut, daſs wenn Jemand versteht, betend und opfernd den Göttern angenehmes zu reden und zu thun, das ist fromm, und das errettet die Häuser der Einzelnen, und das gemeine Wohl der Staaten. Das Gegentheil aber des ihnen angenehmen ist das ruchlose, wodurch auch alles verwirrt und zerstört wird.

Sok. Gewiſs weit kürzer, o Euthyphron, konntest du mir, wenn du nur wolltest, den Inhalt dessen sagen, wonach ich dich fragte. Daſs du aber nicht Lust hast, es mich zu lehren, das ist nun offenbar. Denn nun du eben daran warest bist du umgewendet, da ich, wenn du dies beantwortet hättest, jezt vielleicht schon die Frömmigkeit von dir erlernt hätte. Jezt aber, denn der Fragende muſs doch dem Befragten folgen, wohin ihn dieser führt, was sagst du wiederum was das Fromme sei und die Frömmigkeit? Nicht eine Wissenschaft des Betens und Opferns?

Euth. Das sage ich.

Sok. Heiſst nun nicht opfern den Göttern etwas schenken, und beten die Götter um etwas bitten?

Euth. Allerdings, Sokrates.

Sok. Die Wissenschaft Götter zu beschenken und zu bitten wäre also die Frömmigkeit nach dieser Erklärung.

Euth. Sehr schön, o Sokrates, hast du verstanden, was ich meinte.

Sok. Ich trage eben groſse Lust, o Freund, zu deiner Weisheit, und richte alle Gedanken darauf, so daſs nichts zur Erde fallen soll, was du sagen wirst. Aber sage mir, was für eine Dienstleistung an die Götter ist dies nun? Man bittet sie, sagst du, und giebt ihnen?

Euth. Das sage ich.

Sok. Würde nun nicht das rechte Bitten das sein, wenn wir sie um dasjenige bäten, was wir von ihnen bedürfen?

Euth. Welches sonst?

Sok. Und das rechte Geben wiederum, ihnen das, was sie von uns bedürfen, zum Gegengeschenk zu machen? Denn das wäre doch kein kunstmäſsiges Schenken, jemanden etwas zu geben, dessen er gar nicht bedarf.

Euth. Das ist ganz richtig, Sokrates.

Sok. So wäre also, o Euthyphron, die Frömmigkeit eine Kunst des Handelns zwischen Menschen und Göttern?

Euth. Auch das sei sie, wenn es dir lieber ist, sie so zu nennen.

Sok. Mir ist es wahrlich um nichts lieber, wenn es nicht richtig ist. Erkläre mir also, welchen Nuzen die Götter wol haben von den Geschenken, die sie von uns empfangen. Denn was sie geben weiſs Jeder; indem wir ja gar nichts Gutes haben, was sie nicht gegeben hätten. Was sie aber von uns empfangen, welchen Nuzen bringt ihnen das? Oder gewinnen wir so-
15 viel bei diesem Handel, daſs wir alles Gute von ihnen empfangen, sie aber von uns nichts?

Euth. Aber meinst du denn, Sokrates, daſs die Götter Vortheil haben von dem was sie von uns empfangen.

Sok. Aber was wären denn sonst, o Euthyphron, unsere Geschenke an die Götter?

Euth. Wofür anders hältst du sie als für Ehrenbezeugungen und Ehrengaben, und was ich eben sagte Angenehmes?

Sok. Angenehm also, o Euthyphron, ist die Frömmigkeit den Göttern, aber nicht nüzlich oder lieb?

Euth. Lieb glaube ich nun meines Theils ganz vorzüglich.

Sok. So ist also wiederum, wie es scheint, das Fromme das den Göttern liebe?

Euth. Ganz vorzüglich.

Sok. Und dies erklärend wunderst du dich noch, wenn sich zeigt, deine Erklärungen wollen nicht bestehen, sondern wandeln? und willst mich noch beschuldigen ich wäre der Dädalos, der sie wandeln macht, da du doch selbst, weit künstlicher noch als Dädalos, sie im Kreise herumgehn machst? Oder merkst du nicht, daſs die Rede rund herum gegangen ist und sich nun wieder am alten Orte befindet? Denn du erinnerst dich doch, daſs sich uns im vorigen das Fromme und das Gottgefällige nicht als einerlei gezeigt hatte, sondern als verschieden von einander? Oder erinnerst du dich auch das nicht?

Euth. O ja.

Sok. Nun aber bedenkst du nicht, daſs du behauptest, was den Göttern lieb sei, sei fromm? wird denn dies etwas anders sein als das Gottgefällige? oder nicht?

Euth. Ganz dasselbe.

Sok. Also haben wir entweder vorher etwas fälschlich zugegeben; oder wenn damals gut, so behaupten wir jezt nicht richtig.

Euth. So scheint es.

Sok. Von Anfang an also müssen wir noch einmal erwägen, was denn das fromme ist. Denn ich werde, ehe ich es erfahre, nicht gutwillig abziehn. Aber behandle mich nicht so geringschäzig, sondern nimm deinen Verstand recht zusammen, und sage mir endlich das richtige. Denn wissen muſst du es, wenn irgend ein Mensch, und man muſs dich, wie den Proteus, nicht loslassen bis du es sagst. Denn wüſstest du nicht ganz bestimmt was fromm und ruchlos ist: so hättest du auf keine Weise unternommen um eines Tagelöhners willen einen betagten Vater des Todtschlages zu verklagen; sondern sowol vor den Göttern hättest du dich gefürchtet so etwas zu wagen, falls es doch vielleicht nicht recht gethan wäre, als auch die Menschen hättest du gescheut. Daher weiſs ich gewiſs, daſs du ganz genau zu wissen meinst, was fromm ist und nicht. Sage daher, bester Euthyphron, und verbirg nicht was du davon hältst.

Euth. Ein anderes Mal denn, o Sokrates; denn izt eile ich wohin, und es ist Zeit daſs ich gehe.

Sok. Was thust du doch, Freund! Du gehst und wirfst mich von der groſsen Hofnung herab, die ich hatte, theils der Anklage des Melitos, von dir über das fromme und ruchlose belehrt, glüklich zu entkommen, wenn ich ihm beweisen könnte, daſs ich nun schon vom Euthyphron weise gemacht wäre in göttlichen Dingen, und nicht mehr aus Unwissenheit auf Gerathewohl grübelte oder Neuerungen suchte, theils aber auch mein übriges Leben würdiger zu verleben.

PARMENIDES.

EINLEITUNG.

Wer weiſs nicht, wie ehedem der Parmenides des Platon als ein dunkles Heiligthum von Vielen ist angestaunt worden, worin Wenigen nur zugängliche geheime Schäze der erhabensten Weisheit verborgen lägen. Allein nachdem dieser Wahn, so leicht es auch war, erst spät aus dem Wege geräumt worden: so hat sich die falschgegründete Erhebung in Vorwürfe umgekehrt von der Art daſs ihre Richtigkeit vorausgesezt, das Ganze wiederum nur auf andere Weise unbegreiflich wird. Oder sollte es nicht unbegreiflich sein, daſs ein Mann von Platons Geist und philosophischem Verstande entweder die Vieldeutigkeit der Worte nicht sollte gemerkt haben, welche ihn in die Widersprüche verwikelte, die er dem zufolge so geduldig und ohne ihrer Auflösung nachzuspüren, der Welt hingeschrieben hätte, oder aber ärger als alle so vielfach von ihm bestrittene Sophisten mit den noch unbeholfenen Lesern sein Spiel sollte getrieben, und das zu einer solchen Länge ausgedehnt haben, auf die Gefahr den Unterrichteten durch die Ausführung Langeweile und durch die Gesinnung Widerwillen zu erregen. Auf diese Vorwürfe und die verschiedenen Deutungen im voraus Rüksicht zu nehmen, und sie einzeln oder im Ganzen beseitigen zu wollen, das könnte mehr als irgend etwas die Einführung des Lesers in dieses, für Viele ohnehin von vielen Seiten abschrekkende Gespräch erschweren. Daher es gerathener sein mag die Ansicht welche die richtige scheint in kurzem vorzulegen, ob sie sich vielleicht genugsam bewährt um auch zur Beurtheilung anderer Meinungen den Maaſsstab zu geben.

Insgemein wird vorausgesezt, der Parmenides gehöre zu den späteren Schriften des Platon: allein da dies kaum einen andern Grund hat, als daſs man mit dem tiefsinnigen Werke seine Jugend nicht schmükken wollte: so möge sich der Leser eben so gern das entgegengesezte vorläufig nur als Voraussezung gefallen lassen, und den Parmenides als zum Phädros und Protagoras gehörig betrachten. So wie nämlich der Phädros nur im Allgemeinen den philosophischen Trieb und sein Organ die Dialektik begeistert und bewundernd gepriesen hatte; der Protagoras aber künstlich Aeuſseres und Inneres verknüpfend den philosophischen Trieb und den sophistischen Küzel, und so auch die aus jedem von beiden hervorgehende Methode in Beispielen dargestellt hatte: so zeigt sich der Parmenides als ein gleichmäſsiger Ausfluſs aus dem Phädros, indem er, was der Protagoras begonnen hatte, als dessen Ergänzung und Gegenstük auf einer andern Seite vollendet. In jenem zwar wird der philosophische Trieb betrachtet als mittheilend, hier aber dargestellt in Beziehung auf das der Mittheilung billig vorangehende eigene Forschen; wie er nämlich in seiner Reinheit nur auf die Wahrheit sieht, und mit Hintansezung jedes Nebenzweks und jeder Furcht vor irgend einem Ergebniſs, nur von der nothwendigen

Voraussezung, daſs wissenschaftliche Erkenntniſs möglich sei; ausgehend, sie in wohlgeordneter Wanderung aufſucht. Auch am Gegensaz des wahren und falschen fehlt es daher nicht; sondern er zeigt sich theils in dem auf einen bestimmten Zwek hin, nur auf Widerlegung Anderer nicht ohne Bewuſstsein unzuläſsiger Waffen arbeitenden Zenon, auf dessen damals allgemein bekannte Bücher die Leser fast stillschweigend verwiesen werden; theils auch in dem noch nicht weit genug gehenden und aus jugendlicher Besorgniſs sich selbst noch beschränkenden Sokrates. Daſs Platon hiedurch seinen lehrenden Freund nicht tadeln wollte, sieht man theils aus dem Eifer für die Dialektik, der ihm in den früheren Gesprächen beigelegt wird, theils daraus daſs er ihn eben so wie hier nur in einem früheren unvollendeten Zustande darstellt. Zweierlei aber mag in dieser Andeutung wol zu suchen sein, einerseits nämlich Tadel gegen jene nur der Ethik obliegenden Sokratiker, die sich eben desfalls für ächtere Schüler des Weisen hielten; andererseits Winke für diejenigen, welche vielleicht im Protagoras und den dazu gehörigen Gesprächen die dialektische Absicht und die spekulativen Andeutungen übersehend den Platon mit jenen verwechseln möchten. So wie nun in diesem Gegensaz die eine Seite nur angedeutet ist: so wird auch die andere nur in einzelnen Aeuſserungen des Parmenides wörtlich, im Ganzen aber durch die Ruhe dargestellt, mit welcher die Untersuchung, in der sich so vielerlei schrekliches ergiebt, zu Ende geführt wird, und durch die Strenge der dabei befolgten Methode. Was aber die gewählten Beispiele philosophischer Forschungen betrifft: so wurde im Protagoras die Lehre von richtiger Eintheilung der

Begriſſe versucht; und weshalb dazu die Philosophie der Sitten gewählt, und alles auf die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend zurükgeführt wurde, ist dort zur Genüge gezeigt worden. Aus denselben Gründen nun und in demselben Geiste wird hier wo das eigne Forschen soll dargestellt werden in der Lehre von der Gemeinschaft der Begriſſe die Uebung vorgenommen, weil nur durch Gemeinschaft, nicht durch Zertheilung die Erkenntniſs wirklich kann erweitert werden. Womit auch vollkommen übereinstimmt, daſs hier die Philosophie der Natur vorherrscht, und die höchste Frage derselben, die nämlich von der Erkennbarkeit der Dinge den Mittelpunkt ausmacht, um den sich das Ganze in weiten Umkreisen bewegt. Daſs nun eine solche Uebereinstimmung in Absicht und innerer Bildung nicht nur den genauesten absichtlichen Zusammenhang mit dem Protagoras und Phädros beweist, sondern auch im Schreibenden auf denselben noch unveränderten Zustand und gleiche Ansicht hindeute, wird wol Niemanden entgehen.“

Es beruht aber die Frage von der Erkennbarkeit der Dinge auf der einen Seite zunächst auf der von der Haltbarkeit und Beharrlichkeit der Begriſſe und auf ihrem Verhältniſs zu den Gegenständen selbst, und hievon ist daher in dem ersten Theile, der wol mehr ist als Einleitung, vorzüglich die Rede. Jedoch wie wir es in den mehresten bisher übertragenen Gesprächen gewohnt sind nur indirekt durch Darlegung der mancherlei Schwierigkeiten welche es hat die Begriſſe als etwas von dem wandelbaren unabhängig für sich bestehendes zu betrachten. Den wunderlichen Streit aber über des Platon eigentliche Lehre von den Ideen zu entscheiden ist hier eben so wenig der Ort, als genau genommen dieses Gespräch für den Siz jener Lehre kann gehalten werden. Nur soviel scheint in Beziehung auf dieses Gespräch gewiſs, wenn man auch nur die Stelle betrachtet, mit welcher Parmenides die Darlegung der Schwierigkeiten gegen die Annahme der Begriffe an sich beschlieſst, daſs die sogenannte Hypostasirung der Ideen hier keinesweges der Gegenstand ist über welchen gestritten wird und welchen Sokrates durchsezen will. Was aber anderwärts gesagt wird kann auch nur dort vorkommen. Denn wenn man überhaupt nicht mit Unrecht den Platon als einen Vorläufer der heiligen Schriftsteller angesehen hat: so gleicht er ihnen besonders auch darin, daſs es nothwendig ist, wenn man über die ihm zugeschriebenen Lehren, ob sie die seinigen sind oder nicht, urtheilen will, jeden Ausspruch an seinem eignen Ort und im dortigen Zusammenhange zu erwägen. Sehr merkwürdig aber sind die Beispiele, an welchen Parmenides seine Zweifel darlegt, in wiefern sie auf eine wenn gleich nicht systematisch durchgeführte doch sehr merkwürdige Eintheilung der Begriffe, in solche nämlich zuerst welche sich wie die sittlichen der urbildlichen Ansicht am leichtesten hingeben, zweitens in die physischen deren Gegenstände die immer wiederkehrenden Bildungen der Natur sind, und die daher nur durch Beobachtung herausgebracht scheinen; drittens in die deren Gegenständen selbst kein eignes und festes Dasein zuzukommen scheint, indem sie nur Theile von Naturganzen oder vorübergehende Wirkungen von Naturkräften bezeichnen; und endlich in solche welche nur Verhältnisse darstellen und unter welche zulezt der Begriff der Erkenntniſs selbst wiederum gebracht wird. Wem nun dieser verschiedene Charakter nicht entgangen ist, der wird nicht leicht auf die Gedanken kommen, als gehe die Absicht des Platon dahin irgend eine besondere Vorstellungsart der Ideenlehre, sei es nun eine des Parmenides oder eine des Sokrates, zu widerlegen: sondern es wird ihm deutlich sein dafs Platon überhaupt auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen will, welche eben jene Verschiedenartigkeit Jedem in den Weg legt, der im Allgemeinen die Frage beantworten will welche Art von Sein oder Realität den Begriffen aufser den Erscheinungen an denen wir ihrer wahrnehmen müsse zugeschrieben werden. Gelöst aber sollten diese Schwierigkeiten hier um so weniger werden, da sich mit den Vorbereitungen hiezu noch eine ganze Reihe folgender Gespräche beschäftiget. Auch deutet sie Platon gerade so an, wie er mit demjenigen pflegt, was er durch das bisher mitgetheilte oder von ihm selbst befriedigend durchforschte noch nicht auflösen kann, oder was tiefere Einsichten und einen höheren Grad philosophischer Meisterschaft voraussezt, als bis zu welchem er seine Leser geführt zu haben hofft. Indessen wird es demjenigen, der das Bisherige wol erwogen hat, nicht schwer werden sich die höchste philosophische Aufgabe vorzustellen, welche dem Platon als das einzige Mittel jenen Schwierigkeiten zu entrinnen vorschwebte, nämlich irgendwo eine ursprüngliche Einerleiheit des Denkens und Seins zu finden, und aus ihr jene unmittelbare Verbindung des Menschen mit der intelligibeln Welt abzuleiten, welche durch die im Phädros vorläufig mythisch dargestellten Lehren vom ursprünglichen Anschauen und von der Wiedererinnerung ausgesprochen wird.

So wie nun dieser erste Theil sich anknüpft an die Aeuſserung des Sokrates, daſs es keine Kunst sei, wenn Jemand von den einzelnen wirklichen Dingen mancherlei widersprechendes aussage; sondern nur der zu bewundern wäre, der eben dieses an den Begriffen selbst aufzeigte: so hängt auch eben hieran, als an dem Angel des Ganzen, der zweite Theil des Gespräches. Denn nachdem Parmenides dieser Forderung des Sokrates jede Forschung an den Begriffen anzustellen noch andere Regeln über die Methode hinzugefügt, läſst er sich überreden diese Regel an einem Beispiele zu erläutern, und auf so vielfache und gründliche Art eine Voraussezung wirklich durchzuführen. Wozu er denn sehr natürlich für seine Person, aber auch vom Platon mit groſser Bedeutung für das Ganze berechnet, die Einheit wählt, um was für sie und alles übrige folge wenn sie ist und nicht ist zu zeigen. Hiebei nun begegnet ihm, ohnerachtet er sich dazu gar nicht anheischig gemacht hatte, dennoch wie von selbst jenes wunderbare, daſs er von dem gewählten Begriffe vielfach widersprechend es aussagt. Die ganze Untersuchung nämlich zerfällt in vier Theile, durch das vorausgesezte Sein und Nichtsein der Einheit und durch die Folgerungen für sie selbst und für alles übrige gebildet, und jeder dieser Theile gewinnt zwei widersprechende Ausgänge. Indem nämlich beide, die Einheit und das Uebrige, durch eine Doppelreihe sich auf einander beziehender Begriffe durchgeführt werden: so zeigt sich einmal daſs jedem von ihnen von allen diesen Prädikaten keines, dann wieder, daſs ihnen beide entgegengesezte zukommen; ja in mehreren Fällen werden noch wunderlicher die Widersprüche gehäuft. Sowol jene Ergebnisse im Allgemeinen als auch solche einzelne Beweisführungen insbesondere haben nun bei Vielen den Glauben erregt, als bestände die ganze Untersuchung aus lauter Trugschlüssen, bei Andern aber, welche dieses vom Platon nicht glauben konnten, den Gedanken, als habe er nur ein Beispiel falscher Dialektik aufstellen gewollt, oder gar dem Parmenides seine eigene und des Zenon Wiederlegung in den Mund gelegt, welchen Vorstellungen derjenige, der das Ganze gehörig ins Auge faſst, wol keinen Beifall geben wird. Dies Ganze jedoch erläuternd zu begleiten, um jedes was darin ausgeführt ist verständlich zu machen, wäre ein hieher gar nicht gehöriges Unternehmen, und müſste, wenn es sich nach dem was hier gesagt werden kann noch nöthig zeigen sollte, wenigstens einem andern Orte aufgespart bleiben. Hier aber kann nur folgendes angedeutet werden. Zuerst ist wol zu bedenken, daſs Parmenides ausdrüklich die Forderung des Sokrates anerkannt hatte, die Untersuchung an den Begriffen anzustellen, und daſs er also überall die Einheit im Allgemeinen und als Begriff vor Augen hat. Daher es denn nicht erlaubt ist, diesen Standpunkt, damit man vielleicht dies und jenes Einzelne bequemer auslegen könne, zu verlassen. Auch leuchtet ein, daſs im Ganzen genommen die widersprechenden Ergebnisse vornämlich in der verschiedenen Bedeutung des Seins ihren Grund haben, also in den verschiedenen Bedingungen, unter denen der Begriff gesezt wird. Und hiedurch eben schlieſst sich der zweite Theil auch im Innern an den ersten, da sonst nur ein äuſserst loser Zusammenhang wahrzunehmen wäre, weil nämlich auf die verschiedenen Bedeutungen des Seins und ihr Verhältniſs unter einander und zu den Begriffen soll aufmerksam gemacht werden. Wodurch freilich nicht soll geläugnet werden, daſs auch der Begriff der Einheit nach seinen verschiedenen Potenzen betrachtet wird: allein theils ist dies kein Herausgehn aus dem Begriff, theils bezeichnet es Platon so deutlich wo es geschieht, daſs weder der aufmerksame Leser irren, noch irgend Jemand bei dem Schriftsteller die Absicht hiedurch zu täuschen voraussezen kann. Wird dennoch, was auch nicht zu läugnen ist, der Begriff durch solche Prädikate hindurchgeführt, welche auf einen Begriff gar nicht anwendbar scheinen: so bedenke man nur, daſs vorher noch nichts bestimmtes festgesezt war über die Frage, in welcher Art den Begriffen ein von den Gegenständen abgesondertes Dasein und welches zukommen könne, und daſs eben Alles versucht werden soll, um auch durch dieses dialektische Verfahren die Frage der Entscheidung näher zu bringen. Welches zur Entschuldigung wol für das Meiste hinreichen würde; es kommt aber noch dieses hinzu: die verwikkeltsten und am meisten absichtlich für trüglich gehaltenen Auseinandersezungen unterscheiden sich nämlich dadurch, daſs die Schluſsfolge, welche eigentlich in die Reihe gehört, auf einem weit leichteren Wege hätte können gefunden werden, auch daſs nichts dem Eins eigenthümliches durch die weiter ausholende Untersuchung gefunden wird, welches mehrmals Parmenides selbst merken läſst. Die Absicht, warum diese einzelen Theile da sind, ist also nicht das Ergebniſs, sondern die Beweisführung selbst, durch welche wie sie in den verschiedenen Theilen der Untersuchung wiederkommt Platon nach der ihm eigenen Art auf die Natur gewisser Beziehungsbegriffe aufmerksam machen will. Es ist sehr belohnend diesen Nebenzwek durch alle Wendungen des Gespräches zu verfolgen, und zu sehn, wie sich Platon überall Bahn dazu macht, und wie immer eine Erläuterung auf die andere hinweiset. Daſs diese Begriffe für ihn ein wichtiger Gegenstand gewesen sind, und er auf alle Weise nothwendig gehalten hat sie recht ins Licht zu sezen, sieht man aus einer Stelle im Charmides, wo er als von einer groſsen und schwierigen Sache davon spricht zu erforschen ob wol und welche Begriffe ihr Wesen in Beziehung auf sich selbst oder nur in Beziehung auf andere hätten.

Was nun die eigentliche Reihe der Schluſsfolgen betrifft, in welchen auf die eigenthümlichen Beschaffenheiten des Eins gesehen wird: so ist dieses nicht aus der Acht zu lassen, daſs die Einheit zugleich die allgemeine Form aller Begriffe ist, welche ja Platon auch sonst Einheiten nennt, und daſs zunächst aus diesem dialektischen Standpunkt sowol die Entgegensezung der Einheit und alles Anderen insgesammt, welche sonst keine eigentliche Haltung hätte, zu betrachten ist, als auch die einzelnen entgegengesezten Ergebnisse. Die hiezu mitwirkenden verschiedenen Ansichten und Voraussezungen aber wird nicht leicht Jemand zu seiner Befriedigung verfolgen, der nicht mühsam und genau zuerst die einander gegenüberstehenden Abschnitte der Untersuchung unter sich, dann aber auch einzeln die Behandlung gleichnamiger Stellen in allen Abschnitten mit einander vergleichen will. Vorzüglich merkwürdig muſs dem Aufmerksamen erscheinen der am Ende des ersten Abschnittes angestellte gewiſs in der Philosophie älteste Versuch durch Verknüpfung von Gegenständen Erkenntniſs zu konstruiren. Nur Wenige

nige mögen das Alter dieser Methode geahndet haben, und werden vielleicht von diesem kleinen manchem was unter uns erschienen ist so ähnlichen Versuch den groſsen dialektischen und spekulativen Geist eher erkennen als an vielen eigentlich gröſseren Darstellungen des Platon. Noch merkwürdiger aber sind zwei Begriffe, welche im Laufe der Untersuchung entwikkelt werden, der eine eben in dem izt angeführten Versuch, der andere da wo das Eins als Nichtseiend vorausgesezt wird, nämlich der Begriff des Augenbliklichen oder der Thatsache auſser der Zeit, und der Begriff der Massen ohne Einheit. Sie sind für dieses Gespräch die Frucht der eigenthümlichen Art, wie sich bei Platon vermöge des Grundcharakters seiner Philosophie, der Einigen mit groſsem Unrecht als ein Verwechseln des Denkens und Erkennens erschienen ist, die höhere Spekulation mit dem dialektischen Verfahren verbindet. Die Art wie dieser Begriff der Massen gefunden, und ohnerachtet seines hartnäkkigen Widerstrebens gegen alle Handhabung dennoch angefaſst und beschrieben wird, erscheint so bewundernswürdig, daſs kaum zu begreifen ist, wie ein philosophischer Kritiker, der sonst um die Auslegung dieses Gespräches einiges Verdienst hat, bei dem darüber erstatteten Bericht lange vor diesem Abschnitte aufhört, gleichsam als ekle ihn das lose Gewebe von Trugschlüssen weiter zu verfolgen. Man sollte denken, daſs wen auch in der Mitte Manches weniger angesprochen, der würde sich wenigstens beim Berichterstatten gern durch diese Schwierigkeiten hindurch gearbeitet haben, um nur zu jenem Ziele zu gelangen. Zumal der ernstliche Leser in jedem Betracht zum voraus aufmerksam sein müſste auf jede Schluſsfolge aus der Voraussezung der nichtseienden Einheit, auf welchen Theil der Untersuchung als auf ein nothwendiges Ergänzungsstük Parmenides ja selbst so bedeutend hinweiset. Es fällt schwer nicht noch mehreres, wenn gleich minder groſses anzuführen: dennoch muſs der Versuchung widerstanden werden. Vielleicht daſs eignes Nachforschen und Deuten der Untersuchung, in der fast jeder Punkt die Keime zu ganzen Linien neuer Untersuchungen ausstrahlt, und die gesteigerte mannichfaltige Bedeutsamkeit immer weiteres Umschauen gestattet, eher als ein unzureichender Bericht darüber manchen Leser bewegt, den Gedanken zu theilen, daſs dieses seltene dialektische Kunstwerk, so weit die Aehnlichkeit zwischen philosophischen und dichterischen Bildungen gehen kann, jenen sinnbildlichen und deutungsvollen Dichtungen gegenübersteht, welche unter dem bescheidenen Namen von Mährchen die innere Gestalt der Dinge und die wahre Geschichte der Welt mit einem Reichthum und einer Tiefe darstellen, welche ergründet zu haben sich nie Jemand bewuſst werden kann; sollte auch vielleicht mancher mitdenkende und mitdichtende Leser bisweilen einzelne Beziehungen entdekken, die dem Verfasser selbst verborgen geblieben.

Daſs man in dem gegenwärtigen Werke wenigstens nicht im Stande ist für vollständiges Verständniſs alles Einzelnen einzustehen, hat auſserdem noch seinen Grund in der Unbekanntschaft mit manchen wahrscheinlichen Beziehungen. Wer kann wissen zum Beispiel ob nicht mehreres woran wir den meisten Anstoſs nehmen sich auf Stellen in den Büchern des Zenon bezieht? Ahnden läſst sich dergleichen manches, wenn man die uns noch aufbehaltenen Säze des Zenon mit mehreren von den Stellen im Parmenides vergleicht, die uns hier überflüssig und sophistisch erscheinen. Es wäre ein verdienstliches nur hieher nicht gehöriges Unternehmen dieser Spur weiter nachzugehn. Daſs Platon den Zenon als Dialektiker sehr hoch geachtet, und seine Methode hier angenommen, sagt er selbst deutlich genug: eben so gewiſs aber scheint auch, daſs er auf seinen philosophischen Geist, wie er sich in diesem Werke zu erkennen gegeben, eben keinen groſsen Werth legt; wie denn auch anderwärts, wo er es mit den Eleatikern zu thun hat, des Zenon nicht eigenthümlich sondern nur als Anhang zum Parmenides gedacht wird. In wiefern nun die Andeutungen aus dem höheren Gebiete der Spekulation sich auf die Philosophie des Parmenides besonders beziehen, und ob vielleicht namentlich jene der Einheit beraubte Welt im Gegensaz gegen die auf sie gegründete und sich in sie auflösende, eine neue Beleuchtung und Begründung des Gegensazes sein soll, den Parmenides zwischen der Vernunftwelt und Scheinwelt anstellt; dies genau zu bestimmen besizen wir wol zu wenig Ueberreste von den Gedichten des eleatischen Weisen. Denn Zeugnisse abzuhören möchte miſslich sein; da er zu denjenigen gehört, welche am frühesten miſsverstanden worden, und auch die Hülfsmittel auf welche wir uns verlassen müſsten sich noch in einem sehr ungeprüften und unbearbeiteten Zustande befinden. Schon im Platon selbst ist mehreres was sich mit dem aus diesen Quellen allgemein angenommenen gar nicht vereinigen will. Nur daran daſs Parmenides hier durch die Widersprüche in welche die Einheit verwikkelt wird sich selbst widerlegen solle, ist nicht zu denken. Hätte ihn Platon jemals so gering geachtet, um sich dergleichen gegen ihn zu verstatten, das heiſst weit geringer noch als den Protagoras oder Gorgias: so würde ein solches Verfahren gewiſs von dem muthwilligsten Spiele der Ironie begleitet gewesen sein. Aber welchen Werth man auch auf gewisse Aeuſserungen legen mag, wonach Platon mit seiner früheren Ansicht vom Parmenides unzufrieden zu sein scheint: so kann doch höchstens nur dieses damit gemeint sein, daſs er ihn nicht gleich Anfangs so hoch geachtet als er verdiente. Ueberdies ist ja deutlich genug, daſs Platon den Parmenides ganz in seinem Geiste reden läſst, daſs manche einzelne dialektische Züge ihm geradezu entlehnt sind, und also diese ganze Methode ihm unstreitig sehr viel verdankt. Gewiſs aber würde es Unrecht sein, hier überhaupt Platons Urtheil über das System des Parmenides zu suchen. Dazu ist dies ganze Werk, gesezt auch wir wollten annehmen Platon habe zur Zeit seiner Abfassung sein Urtheil über die eleatische Philosophie schon abgeschlossen gehabt, doch auf keine Weise geeignet. Vielmehr ist der Hauptgesichtspunkt aus welchem Parmenides hier auftritt, und warum gerade er das Gespräch leitet, der, daſs er der erste gewesen der den Versuch gemacht von der Dialektik aus in das Gebiet der höheren Philosophie einzubrechen.

Offenbar genug verräth sich das Bestreben des Platon, auch historisch den Parmenides in Verbindung mit dem Sokrates zu bringen, und die Dialektik welche er an diesem lobt von der des ersteren als des allgemeinen Vaters dieser Kunst abzuleiten. Daher das sichtbare Bemühen das Gespräch als ein wirklich vorgefallenes darzustellen und seine Authentie auſser Zweifel zu sezen. Denn sonst hätte es ihm sehr gleichgültig sein können wenn auch ein Vorwiziger spöttisch fragte, woher er doch dieses Gespräch wisse, da Sokrates dergleichen nach so vielen Jahren gewiſs nicht nacherzählte. Wiefern diese Unterhaltung oder besser irgend eine Zusammenkunft des Sokrates mit dem Parmenides, könne Statt gehabt haben, darüber können wir aus anderweitigen Gründen, denke ich, nicht entscheiden. Denn geradezu liegt keine Unmöglichkeit in der Zeit; sondern nur um welche Zeit Parmenides in Athen gewesen, ist die Frage, und wie weit auf die Angabe daſs dies in der achtzigsten Olympiade geschehen zu trauen ist. Nur soviel ist gewiſs, wenn es eine Fiktion ist, die sich Platon hier erlaubt, und zwar eine solche, welche mit wirklichen Thatsachen streitet: so muſste er entweder die Sache soviel möglich im dunkeln und unbestimmten lassen, oder es standen ihm gröſsere Freiheiten zu Gebot als das mäſsige Alter welches er dem Parmenides beilegt. Wozu diese bestimmte Beschreibung wenn Platon weder wuſste, wie die Sache geschehen war, noch absichtlich ausgerechnet hatte wie sie hätte geschehen können? Doch abgesehen von der Wahrheit der Sache und nur an des Platon unläugbares Bestreben sie historisch zu begründen gedacht, ist hier ein Umstand in Anregung zu bringen, über den Niemand bis izt scheint Bedenken gehabt zu haben, obgleich die gemeine Meinung davon dem Platon eine Widersinnigkeit aufbürdet, über die man nur erschrekken könnte. Nämlich wer ist wol der Kephalos welcher wieder erzählt, der Glaukon und Adeimantos denen er begegnet, und der Antiphon von dem er sich erzählen läſst? Zuerst bei Kephalos denkt jeder an den Sohn des Lysanias den Vater des Lysias, der eben auch wie der hiesige als Fremdling eingewandert war. Allein der Vater des Lysias ist überall ein Syrakosier, und dieser kommt von Hause aus Klazomenä? Dennoch läſst sich schwerlich an einen andern denken. Denn derjenige der als Mittelsperson das Gespräch so weit herableiten konnte um es in Platons Gegenwart wieder zu erzählen, und das ist doch die Voraussezung, muſste ein hohes Alter erreicht haben und dafür allgemein bekannt sein. Ein solcher aber muſs Kephalos der Vater des Lysias unwidersprechlich gewesen sein. Woher nun Klazomenä kommt entscheide Jeder für ſich aus folgenden zwei Fällen, welche die einzig möglichen scheinen. Entweder ist dies eine Fiktion des Platon, um nicht sikelische Männer neugierig nach Gesprächen des Parmenides fragen zu lassen. Das hieſse aber etwas schweres und arges unternehmen um ein geringeres und leicht ganz vermeidliches Uebel zu heilen. Oder Kephalos der Syrakosier hat ehe er nach Athen zog eine Zeitlang zu Klazomenä gewohnt, und Platon erwähnt dieses mit einem gewissen Nachdruk als einen nicht überall bekannten Umstand. Doch dies nur beiläufig. Die Hauptfrage ist, wer sind Glaukon, Adeimantos und Antiphon? Die ersten beiden antwortet jeder, sind die allgemein bekannten Brüder des Platon, und Antiphon ist ein freilich nicht sonst bekannter Halbbruder desselben aus einer freilich sonst nirgends erwähnten zweiten Ehe seiner Mutter Periktione mit einem Pyrilampes, der gewiſs auch nicht der bekannte nämlich ihr eigner Oheim, der Freund des Perikles kann gewesen sein. Aber sind denn diese Dinge auch nur möglich? Es soll nämlich wegen der Unsicherheit des Kephalos gar nicht die Rede davon sein, daſs Platons Brüder in der Republik wo Kephalos als ein hochbetagter erscheint, junge Männer sind; hier aber bei seiner Einwanderung auch schon Angesessene, welche ihm ihre Verwendung verheiſsen. Sondern Kephalos sei auch ein anderer weit jüngerer gewesen; so erwäge man nun dieses wunderliche, daſs Platon, um die Authentie des Gesprächs zu beweisen, es sich von einem Kephalos erzählen läſst, der es selbst wieder von eben jenes Platons jüngerem Bruder gehört hat? Und das noch viel wunderlichere, daſs ein jüngerer Bruder des Platon dieses Gespräch unmittelbar von einem Ohrenzeugen soll gehört haben, dessen Liebling er gewesen zu sein scheint, und der dennoch zur Zeit der frühen Jugend des Sokrates schon ein Mann war. Wer zusammenrechnet wird gestehen, daſs unsinnigeres nicht leicht ist zu denken, und daſs eine solche Angabe das Mittel war um das Gespräch, dessen Aechtheit Platon verbürgen wollte, zum Kindermährchen zu machen. Befreien wir also den Platon ohne weiteres von diesem eingedrungenen Halbbruder, den auch Plutarchos offenbar nur aus unserer Stelle ihm aneignete; und gestehen lieber daſs wir nicht wissen wer Glaukon und Adeimantos gewesen sind, wenn nicht etwa Glaukon der ältere und Kalläschros noch einen Bruder Adeimantos gehabt haben, von dem hernach der Name auf den jüngeren übergegangen ist. Doch zuviel schon von der äuſseren Umgebung, da noch einiges von der Sache selbst übrig ist zu sagen.

Das Gespräch nämlich hat einen so auffallend abgebrochenen Schluſs, daſs man leicht zweifeln könnte ob dies wirklich der Schluſs wäre. Denn ein solches Ergebniſs der Untersuchung und mit ihm das ganze Gespräch nur durch eine einfache Bejahung zu beschlieſsen, wie sie hundertmal im Gespräch selbst vorgekommen ist, dies scheint als unvernünftig entweder oder einfältig des Platon ganz unwürdig zu sein. Wer sich des Protagoras erinnert, wo auch die Untersuchung mit dem Geständniſs eines Widerspruchs in ihrer ganzen Führung endete, der wird auch hier zum Schluſs eine ähnliche Verwunderungsbezeugung erwarten und das ausdrükliche Eingeständniſs, daſs noch eine höher hinaufgehende Untersuchung erfordert werde. Wie ein solcher Schluſs nun, wenn er da gewesen wäre, könnte verloren gegangen sein, läſst sich schwer muthmaſsen: denn wer sich durch soviel mühseliges hindurchgearbeitet wird sich wahrlich nicht versagt haben auch das wenige erfreuliche noch hinzuzufügen. Sonach bleibt kaum ein anderer Gedanke übrig als daſs Platon durch irgend etwas äuſseres während der Beendigung auf lange Zeit unterbrochen worden; und hernach vielleicht das Ende nicht hinzugefügt, weil er schon den Entwurf wenigstens zu andern Gesprächen im Sinne hatte, die denselben Endzwek auf einem andern Wege zu erreichen bestimmt waren. Jenes äuſsere Hinderniſs kann nun, wenn die Vermuthung genauer soll bestimmt werden, entweder die nach des Sokrates Tode erfolgte Flucht nach Megara sein, oder auch des Platons erste von dort aus angetretene Reise. Das lezte möchte eher anzunehmen sein. Denn wenn auch Platon, was an sich nicht glaublich ist, in den unruhigen Zeiten wo des Sokrates Hinrichtung vorbereitet und vollzogen wurde, ein solches Werk sollte ausgearbeitet haben: so hätte ihn wol in Megara nichts hindern können ihm die lezte Mühe zu gönnen. Viel wahrscheinlicher aber ist, daſs es in Megara abgefaſst worden, wo sich während dieses Aufenthalts und gewiſs nicht ohne bedeutenden Einfluſs des Platon die von dem Ort genannte und vorzüglich der Dialektik sich widmende Schule gebildet ward. Nicht zu billigen aber wäre es, wenn Jemand, geschähe es auch um das Werk desto vollgültiger zu vertheidigen, auf die gegenwärtige Beschaffenheit des Endes noch gröſsere Vermuthungen bauen wollte, etwa daſs überhaupt das Beste und der rechte Aufschluſs verloren gegangen, daſs nun noch der zweite Theil mit dem ersten wäre in Verbindung gesezt, und die Ideenlehre nach Maaſsgabe der dialektischen Untersuchung näher wäre bestimmt worden. Denn wen die bisherige Auseinandersezung überzeugt hat, daſs der Parmenides ein Gegenstük des Protagoras ist, wiewol nicht ohne die Steigerung, die im Fortschritt von einem Platonischen Werke zum andern niemals fehlt, der wird in dem Werke wie wir es jezt haben, den mit jenem Gespräch übereinstimmenden Charakter vollständig finden, und keine Veranlassung haben etwas weiteres zu suchen. Wer aber hievon noch nicht überzeugt ist, dem kann nur folgendes vorgelegt werden, was für den mit dem Platon Unbekannteren erst die Zukunft bewähren kann. Die Schwierigkeiten nämlich welche hier gegen jede Theorie von den Begriffen vorgebracht worden sind in der Philosophie des Platon nicht anders zu lösen als durch genaue Vergleichung der reineren oder höheren Erkenntniſs und der empirischen, ferner durch die Lehre von der ursprünglichen Anschauung und der Rükerinnerung; Gegenstände also deren Auseinandersezung Platon eine ganze Reihe bedeutender Gespräche gewidmet hat. Sollte er nun schon eben dieses im Parmenides ausgerichtet haben: wozu alle jene, deren doch jedes seinen Gegenstand so behandelt als wäre er von Grund aus noch gar nicht erörtert worden? Sollte aber der Parmenides später geschrieben sein als jene, als der Theaetetos, der Menon, und gar auch wie Tennemann annimmt als der Sophist; welche unselige Mühe dann für den der besseres zu thun weiſs, Räthsel aufzugeben, die keine mehr sind, und was früher deutlich gesagt war, späterhin mit vergeblicher Dunkelheit zu wiederholen? Auch die Sprache ist ein Beweis, daſs der Parmenides das erste von den Gesprächen dieser Art ist; theils an sich theils in Vergleich mit jenen zeigt sie sich als Kunstsprache noch im Zustande der ersten Kindheit, durch unsicheres Schwanken, durch nicht immer glükliches Greifen nach der richtigen Bezeichnung, und dadurch daſs sie kaum die wichtigsten Unterschiede in Worten festzuhalten weiſs. Dieses verursachte auch groſse Schwierigkeiten in der Uebertragung. Aber es gab, wenn nicht der Geist des Ganzen sollte verwischt und unter dem Schein der Erleichterung das wahre Verständniſs unendlich erschwert werden, keinen andern Ausweg, als den, die genaueste Treue zu bewahren, und den Leser ganz in die Einfalt und wenn man sagen soll Unbeholfenheit der entstehenden philosophischen Sprache zurükzuführen, wodurch auch allein verhindert werden kann, daſs nicht auf der einen Seite dem Schriftsteller fremdes geliehen auf der andern sein Verdienst durch alle ihre Verwirrungen das Wahre gesehen und sie selbst vorzüglich ausgebildet zu haben, geschmälert werde.

PARMENIDES.

Kephalos erzählt.

Als wir von Hause, aus Klazomenä zu Athen angekommen, begegneten wir auf dem Markte dem Adeimantos und Glaukon. Und Adeimantos reichte mir die Hand und sagte: Willkommen Kephalos, und wenn du hier etwas bedarfst das in unserm Vermögen steht: so sage es. — Eben recht deshalb, erwiederte ich, bin ich hier, Euch um etwas zu bitten. — Sage nur, sprach er, deine Bitte. — Darauf sagte ich: Wie heiſst doch schon euer Halbbruder von mütterlicher Seite? ich entsinne mich dessen nicht mehr, denn er war noch ein Knabe als ich das erste Mal aus Klazomenä herkam, und das ist schon lange her. Sein Vater, glaube ich, hieſs Pyrilampes. — Ganz recht, war die Antwort, und er selbst Antiphon. Aber weshalb fragst du eigentlich nach ihm? — Hier, antwortete ich, dies sind Landsleute von mir, sehr wissenschaftliche Männer, und haben gehört selbiger Antiphon habe sehr viel mit einem gewissen Pythodoros einem Freunde des Zenon gelebt, und er habe die Unterredungen, welche einst Sokrates Zenon und Parmenides gehalten, durch oftmaliges Anhören vom Pythodoros im

Gedächtniſs. — Ganz richtig, entgegnete er. — Diese nun, fuhr ich fort, wünschten wir zu hören. — Das ist nichts schwieriges, antwortete er. Denn noch als ein anwachsender Knabe hat er sie sich sehr zu eigen gemacht. Jezt freilich betreibt er, wie sein gleichnamiger Groſsvater, mehrentheils die Pferdezucht. Also wenn ihr wollt laſst uns zu ihm gehn. Er ging nur eben von hier nach Hause, und wohnt ganz nahe bei in Melite. Dies gesprochen gingen wir, und trafen den Antiphon zu Hause, wie er eben dem 127 Schmidt einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertiget und die Brüder ihm gesagt weshalb wir kämen, erkannte er auch mich von meiner ersten Reise her und begrüſste mich. Und als wir ihn baten das Gespräch zu erzählen, machte er zuerst Schwierigkeiten, weil es, sagte er, eine gar mühsame Sache wäre; hernach aber erzählte er doch.

Also Antiphon sagte, Pythodoros habe ihm erzählt, Zenon und Parmenides wären einst zu den groſsen Panathenäen gekommen. Parmenides nun wäre damals schon hoch bejahrt gewesen, ganz weiſshaarig, aber edlen Ansehns, wol Fünf und Sechszig Jahre alt. Zenon aber wäre etwa Vierzig gewesen, wohlgewachsen und von angenehmem Ansehn, auch hätte er dafür gegolten des Parmenides Liebling gewesen zu sein. Gewohnt hätten sie beim Pythodoros auſserhalb der Stadt im Kerameikos, wohin dann auch Sokrates gekommen wäre und mehrere Andere mit ihm, alle begierig die Schrift des Zenon zu hören, welche eben damals zuerst von jenen wäre mitgebracht worden. Sokrates aber wäre damals noch sehr jung gewesen. Vorgelesen hätte Zenon selbst, Parmenides aber wäre eben drauſsen gewesen, und nur noch wenig von der Vorlesung übrig, als Pythodoros selbst wie er sagte von drauſsen hereingekommen, und mit ihm Parmenides, wie auch Aristoteles, der hernach zu den Dreiſsigen gehört hat, und nur sehr weniges hätten sie noch gehört von dem Buche. Er selbst übrigens hätte es schon früher vom Zenon gehört. Nachdem nun Sokrates zu Ende gehört, habe er gebeten, den ersten Saz des ersten Buches noch einmal zu lesen, und als es geschehen, habe er gesagt: Wie, o Zenon, meinst du dieses? Wenn das Seiende vieles wäre: so müſste dieses viele unter einander auch ähnlich sein und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich, noch das Aehnliche unähnlich sein? Meinst du es nicht so? — Grade so, habe Zenon gesagt. — Und also wenn unmöglich das Aehnliche unähnlich sein könnte, und das Unähnliche ähnlich, so könnte auch unmöglich Vieles sein. Denn wenn Vieles wäre würde jenes unmögliche daraus folgen. Ist es dieses, was deine Bücher sagen wollen, nichts anders, als allem sonst geglaubten zuwider behaupten, daſs es nicht Vieles gebe? und hievon, denkst du, ist jedes deiner Bücher ein Beweis, so daſs du auch meinst so viele Beweise geführt zu haben als du einzelne Bücher geschrieben hast. Meinst du es so, oder habe ich es nicht recht begriffen? — Keineswege 128 ges habe Zenon gesagt, sondern du hast ganz richtig verstanden, was die ganze Schrift will. — Ich merke also wol, habe Sokrates gesagt, daſs Zenon dir, Parmenides, nicht nur übrigens wünscht in Freundschaft verbunden zu sein, sondern auch vermittelst dieser Schrift. Denn gewiſsermaſsen hat er dasselbe geschrieben wie du. Er dreht es aber herum, und versucht uns zu hintergehen, als sage er etwas anderes. Denn du in deinen Gedichten sagst, das Ganze sei Eins, und stellst dafür Beweise auf, ganz gut und tüchtig. Dieser aber sagt wiederum, es wäre nicht Vieles, ebenfalls mit Darlegung vieler und starker Beweisgründe. Dies nun, daſs der Eine behauptet, es wäre Eins, und der Andere es wäre nicht Vieles, und doch Jeder es so ausführt, daſs es scheint, Einer habe nichts von dem gesagt was der Andere, da es doch ohngefähr das nämliche sein muſs, glaubt ihr, werde uns übrigen zu hoch gesagt sein. — Ja, Sokrates, habe Zenon gesagt, du wenigstens hast die eigentliche Bewandniſs dieser Schrift noch nicht durchaus inne, obgleich du dem Inhalt sehr gut wie ein Spartanischer Hund nachspürst und auf dem Gefährte bleibst. Allein zuerst schon entgeht dir dieses, daſs die Schrift sich ganz und gar nicht so wichtig macht, daſs sie, obschon nichts mehreres als was du anführst besagend, dieses den Leuten zu verheimlichen suchte, als wollte sie etwas groſses ausrichten. Sondern was du von ihr sagtest ist nur etwas zufälliges; eigentlich aber kommt sie dem Saz des Parmenides zu Hülfe gegen diejenigen, welche sich herausnehmen ihn auf Spott zu ziehen, als ob der Saz daſs Eins ist gar vielerlei lächerliches und ihm selbst widersprechendes sich müſste gefallen lassen. Es streitet also diese Schrift gegen die, welche das Viele behaupten, und giebt ihnen das Gleiche zurük und noch mehreres, indem sie deutlich zu machen sucht, daſs noch weit lächerlicheres ihrem Saze, es gäbe Vieles, als dem es gäbe nur Eines begegnet, wenn ihn Jemand recht durchnimmt. Aus solcher Streitlust also habe ich sie, als ich noch jung war geschrieben, und nachdem sie geschrieben war hat sie mir Jemand entwendet. So daſs ich nicht einmal mit mir

selbst zu Rathe gehn konnte, ob ich sie ans Licht stellen sollte oder nicht. In sofern also irrst du dich, Sokrates, als du glaubst, sie sei nicht mit der Streitsucht eines Jünglings, sondern mit der Ehrliebe des reiferen Alters geschrieben. Sonst, wie ich schon gesagt, hast du sie nicht übel abgeschildert. — Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates gesagt, und glaube, daſs es sich nach deiner Aussage verhält. Dies aber erkläre mir: glaubst du nicht daſs es an und für sich einen Begriff der Aehnlichkeit giebt, und wiederum einen andern diesem entgegengesezten, das was unähnlich ist? und daſs diese beiden, ich und du und alles andere was wir Vieles nennen an sich nehmen? und was die 129
Aehnlichkeit an sich nimmt wird ähnlich, eben dadurch und sofern es die Aehnlichkeit an sich nimmt? was aber die Unähnlichkeit unähnlich? und was beide beides? Wenn aber auch alles diese beiden entgegengesezten Begriffe an sich nimmt, und auch wirklich vermöge dieses Ansichhabens beider ähnlich und unähnlich unter einander ist; was ist doch daran wunderbares? Denn wenn freilich Jemand zeigte, die Aehnlichkeit selbst wäre unähnlich, oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Zeigt er aber, wie dem, was beides an sich hat, auch beides zukommt: so dünkt mich, o Zenon, dies gar nichts widersinniges. Auch nicht wenn Jemand zeigt alles sei Eins, weil es das Eins an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es eine Menge in sich hat: aber wird er zeigen, das eigentliche Eins selbst sei Vieles, und wiederum, das Viele selbst sei Eins: dieses werde ich gewiſs bewundern. Und eben so nun in Absicht auf alles andere, wenn Jemand zeigte, daſs den Gattungen und

und Begriffen selbst diese entgegengesezten Beschaffenheiten zukommen, das wäre werth es zu bewundern; wenn aber von mir Jemand zeigen kann, daſs ich Eins bin und Vieles, was Wunder? indem er ja nur sagen darf, wenn er zuerst mich als Vieles zeigen will, daſs was ich an der rechten Seite habe etwas anderes ist als an der linken, und anderes vorne anderes hinten, wie auch oben und unten auf gleiche Weise: denn so denke ich habe ich Vielheit an mir. Wenn aber hernach als Eins wird er sagen, daſs unter uns Sieben hier ich Ein Mensch bin, an mir habend so fern ein Eins, so daſs er beides ganz richtig gezeigt hätte. Wenn nun Jemand unternimmt dergleichen zugleich als Eins und Vieles zu erweisen, Steine, Holz und solcherlei: so wollen wir sagen, er habe uns Vieles als Eins gezeigt; aber nicht daſs das Eins vieles oder das Viele Eins ist, und er bringe also gar nichts wunderbares vor, sondern was wir Alle gern zugeben. Wenn aber Jemand von dem eben angeführten zuvörderst die Begriffe selbst aussondert, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die Menge und das Eins, die Bewegung und die Ruhe, und alle von dieser Art, und dann zeigte, daſs diese auch unter sich können mit einander vermischt und von einander getrennt werden, das, o Zenon, habe er gesagt, würde mir gewaltige Freude machen. Jenes nun glaube ich hier sehr wakker durchgeführt zu sehn; weit mehr aber, wie gesagt, würde es mich auf diese Art erfreuen; wenn Jemand diese nämliche Schwierigkeit auch als in die Begriffe selbst auf vielfache Art verflochten, und wie ihr an den sichtbaren Dingen sie durchgegangen seid, eben so auch an dem was mit dem Verstande aufgefaſst wird, sie aufzeigen könnte.

Indem Sokrates dieses sprach, habe Pythodoros gesagt, hätte er seines Theils geglaubt, Parmenides und Zenon würden über jedes fast verdrieſslich werden; sie aber hätten auf seine Rede sehr genau Acht gegeben, und oftmals einander lächelnd angesehn, als freuten sie sich sehr über den Sokrates. Welches auch, nachdem er aufgehört, Parmenides geäuſsert und gesagt: Wie sehr, o Sokrates, verdienst du gerühmt zu werden wegen deines Eifers in diesen Forschungen. Aber sage mir, machst du selbst die Absonderung von welcher du redest? Die verschiedenen Begriffe selbst besonders, und das worin sie aufgenommen sind wieder besonders? Und dünkt dich die Aehnlichkeit für sich etwas zu sein auſser jener Aehnlichkeit, die wir an uns haben, und so auch das Eins und das Viele, und was du alles eben vom Zenon gehört hast? — Mich dünkt es, habe Sokrates gesagt. — Auch etwa dergleichen, daſs du sezest einen Begriff des Gerechten für sich, und des sittlichen, und was mehr der Art ist? — Ja habe er gesagt. — Und wie, auch einen Begriff des Menschen auſser uns und Allen, welche eben das sind wie wir? so einen Begriff an sich des Menschen oder des Feuers oder des Wassers? — Hierüber, habe er gesagt, bin ich oftmals in Zweifel gewesen, o Parmenides, ob man auch hievon eben das behaupten soll wie von jenem, oder etwas anderes. — Etwa auch über solche Dinge, o Sokrates, welche gar lächerlich herauskämen, wie Haare, Koth, Schmuz und was sonst noch recht geringfügig und verächtlich ist, hast du Bedenken, ob man behaupten solle, daſs es auch von jedem unter diesen einen Begriff besonders gebe, der etwas anderes ist als die Dinge selbst die wir handhaben, oder ob man es nicht behaupten 130

solle? — Keinesweges, habe Sokrates gesagt, sondern diese sind eben das ~~was wir sehen~~, und zu glauben daſs es noch weiter Begriffe von ihnen gebe, möchte doch gar zu wunderlich sein. Zwar hat es mich bisweilen beunruhigt, ob nicht eben dieses sich bei allen Dingen auf gleiche Art verhalten müsse: wenn ich aber hier zu stehen komme, so fliehe ich wieder aus Furcht in bodenlosen Albernheiten versinkend umzukommen. Und komme ich dann wieder zu jenen Gegenständen, von denen wir jezt eben zugaben, daſs es Begriffe von ihnen gebe: so verweile ich gern bei der Beschäftigung mit ihnen. — Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube daſs sie dich noch ergreifen wird, wenn du nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst. Jezt aber siehst du noch auf der Menschen Meinung deiner Jahre wegen. Dieses also erkläre mir nur, glaubst du wirklich daſs es gewisse Begriffe gebe durch deren Aufnahme in sich die Dinge den Namen von ihnen erhalten? so daſs was die Aehnlichkeit aufnimmt ähnlich, was die Gröſse
131 groſs, was aber die Güte und Gerechtigkeit gerecht wird und gut? — Allerdings, habe Sokrates gesagt. — Also muſs entweder den ganzen Begriff oder einen Theil davon jedes aufnehmende in sich aufnehmen? Denn welche andere Aufnahme in sich auſser diesen könnte es wol geben? — Keine freilich. — Dünkt dich also der ganze Begriff in jedem einzelnen von den vielen zu sein, obgleich er einer ist? oder wie? — Was, o Parmenides, habe Sokrates gefragt, sollte ihn denn hindern darin zu sein? — Eins und dasselbe also soll in vielen auſser einander seienden zugleich sich befinden, und also selbst

auſserhalb seiner selbst sein? — Nicht doch, habe Sokrates gesagt, wenn wie ein und derselbe Tag überall zugleich und dennoch keineswegs auſserhalb sein selbst ist, so auch jeder Begriff einer in allen Dingen und dennoch derselbe wäre. — Sehr artig, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, sezest du eins und dasselbe vielfältig zugleich, wie wenn du mit einem Segeltuch viele Menschen bedekkend sagen wolltest, es wäre ganz über Vielen. Oder glaubst du nicht, so etwas ohngefähr zu sagen? — Vielleicht. — Wäre nun so das Segeltuch ganz über Jedem, oder nicht vielmehr über jedem Einzelnen auch ein anderer Theil desselben? — Ein Theil freilich. — Theilbar also, Sokrates, wären die Begriffe, und was sie in sich hätte, hätte nur einen Theil in sich, und nicht mehr ganz wäre jeder in jedem, sondern nur ein Theil von jedem? — So scheint es wenigstens. — Wirst du also, habe er gesagt, wollen, daſs der eine Begriff uns wirklich getheilt werde, und wird er dann noch Einer sein? — Keinesweges. — Denn sieh nur weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du nun die Gröſse an sich theilen willst, und dann jedes von den vielen groſsen Dingen durch einen als die Gröſse selbst kleineren Theil der Gröſse groſs sein soll, wird dir das nicht unvernünftig erscheinen? — Gar sehr, habe er gesagt. — Und wie, wenn jedes einen kleinen Theil von der Gleichheit bekommt, so soll es weil es etwas hat, was kleiner ist als die Gleichheit, eben dadurch einem andern gleich sein? — Unmöglich. — Aber es habe Jemand von uns einen Theil der Kleinheit, so wird doch die Kleinheit selbst gröſser sein als dieses, welches ihr Theil ist. Die Kleinheit selbst wird demnach gröſser sein: dasjenige aber, dem das hinweggenommene beigelegt

wird, wird kleiner dadurch, nicht aber gröſser
als zuvor. — Dieses kann nicht sein, habe er
gesagt. — Auf welche Weise also, o Sokrates,
sollen dir dann die andern Dinge die Begriffe
aufnehmen, wenn sie weder theilweise sie
aufnehmen können noch auch ganz? — Beim
Zeus, habe er gesagt, es scheint mir keineswe-
ges leicht, dies so auseinander zu sezen. — Wie
aber? was meinst du zu folgendem? — Wozu?
— Ich glaube daſs du aus folgendem Grunde
annimmst jeder einzelne Begriff sei für sich. Wenn
dir nämlich viele Dinge groſs zu sein scheinen:
so scheint dir dies vielleicht in allen wenn du sie
zusammen übersiehst eine und dieselbe Gestalt
oder Idee zu sein, weshalb du denn glaubst das
Groſse sei Eins. — Ganz richtig, habe er gesagt.
— Wie aber nun, wenn du die Gröſse und die
andern groſsen Dinge eben so mit der Seele
132 zusammen überschaust: wird dir nicht wiederum
ein Groſses erscheinen, wodurch diese
gemeinschaftlich dir nothwendig groſs erscheinen? —
Das leuchtet sehr ein. — Noch ein anderer
Begriff der Gröſse wird sich dir also offenbaren
auſser jener ersten Gröſse und den diese an sich
habenden Dingen, und wiederum über allen
diesen zusammen noch ein anderer, wodurch
diese alle groſs sind, und so wird dir jeder
Begriff nicht mehr ein einzelnes sein, sondern ein
unbegrenzt vielfaches. — Aber, o Parmenides,
habe Sokrates gesagt, ob nicht etwa jeder von
diesen Begriffen nur ein Gedanke ist, welchem
nicht gebührt irgendwo anders zu sein als in der
Seele. Denn so wäre doch jeder ein einzelnes,
und es würde ihnen nicht mehr das begegnen,
was eben ist gesagt worden. — Wie also, habe
jener gesagt, jeder von diesen Gedanken wäre
einer, aber ein Gedanke von nichts? — Un-

möglich. — Also von etwas? — Ja. — Was ist oder was nicht ist? — Was ist. — Nicht wahr von etwas gewissem, was eben jener Gedanke als in allen jenen Dingen befindlich bemerkt als Eine gewisse Gestalt oder Idee? — Ja. — Und dies als Eins bemerkte soll nicht ein Begriff sein, da es immer dasselbe ist in jenen Allen? — Das scheint wieder nothwendig. — Wie aber weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du behauptest, daſs die übrigen Dinge die Begriffe aufnehmen, muſst du nicht entweder glauben, daſs jedes aus Gedanken bestehe, und daſs sie alle denken, oder daſs sie zwar Gedanken sind aber undenkende? — Allein auch das, habe Sokrates gesagt, hat ja keinen Sinn. Sondern, o Parmenides, eigentlich scheint es mir sich so zu verhalten, daſs nämlich diese Begriffe dastehn gleichsam als Urbilder für die Natur, die andern Dinge aber diesen gleichen und ihre Nachbilder sind; und daſs die Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge nichts anders ist, als daſs diese ihnen nachgebildet werden. — Wenn nun, sagte Parmenides, etwas dem Begriff ist nachgebildet worden, ist es möglich daſs der Begriff dem Nachgebildeten nicht ähnlich sei, in sofern ja dieses ihm ist ähnlich gemacht worden? — Nicht möglich. — Und ist es nicht sehr nothwendig, daſs das Aehnliche mit dem Aehnlichen einen und denselben Begriff muſs aufgenommen haben? — Nothwendig. — Daſs aber durch dessen Aufnahme in sich die ähnlichen Dinge ähnlich sind, ist nicht das eben ihr Begriff? — Auf alle Weise freilich. — Es ist also nicht möglich, daſs etwas dem Begriff ähnlich ist und gegenseitig, wo nicht, so erscheint immer ein anderer Begriff über jenen, und wenn jener wieder ähnlich ist noch einer, 133 und niemals hört dieses Erscheinen eines neuen Begriffes auf, wenn irgend die Begriffe dem, was sie in sich aufgenommen hat ähnlich sein sollen. — Das ist sehr richtig. — Also auch nicht durch Aehnlichkeit nehmen die andern Dinge die Begriffe auf: sondern man muſs eine andere Art suchen, wie sie sie aufnehmen. — So steht es. — Siehst du also nun, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groſs die Schwierigkeit ist, wenn Jemand Begriffe als an und für sich seiend festsezt? — Ja wohl. — Wisse demnach nur, habe er weiter gesagt, daſs du, um es grade heraus zu sagen, noch gar nicht berührt hast, wie groſs die Verlegenheit ist, wenn du einzelne Begriffe um das seiende dadurch zu bestimmen aufstellen willst. — Wie das? habe er gefragt. — Unter vielem andern, habe Parmenides gesagt, ist das gröſste dieses, daſs wenn Jemand behaupten will, es käme ihnen nicht einmal zu erkannt zu werden, wenn sie so beschaffen wären, wie wir sagten, daſs Begriffe sein müſsten, man dem der dies sagte, nicht beweisen könnte, daſs er Unrecht habe, wenn nicht der bezweifelnde schon sehr geübt ist, und von guten Gaben, und Lust hat dem der den Beweis führen will durch viele und weit ausholende Erörterungen zu folgen; sonst wird der nicht zu überzeugen sein, welcher behaupten will, sie wären unerkennbar. — Woher dieses, o Parmenides? habe Sokrates gefragt. — Weil glaube ich, Sokrates, du sowol als Jeder der jedem besonderen Begriff ein eignes Sein für sich zuschreibt, auch zugestehen wird, hievon sei keines unter uns anzutreffen? — Wie wäre es auch sonst ein Sein an sich, habe Sokrates gesagt. — Ganz recht, habe jener gesagt. Diejenigen Ideen also, welche nur in Wechselbezie-

hung auf einander sind was sie sind, haben auch ihr Sein nur in Beziehung auf einander an sich und nicht in Beziehung auf ihre unter uns befindlichen Nachbilder, oder wie man sonst das bezeichnen will, durch dessen Aufnahme in uns wir dies und das zu sein genannt werden. Eben so auch dieses unter uns befindliche jenen gleichnamige hat wiederum seine Wechselbeziehung unter sich, nicht aber gegen die Begriffe, und ist für sich gegeneinander nicht für jene, das weshalb es so genannt wird. — Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt. — So, habe Parmenides gesagt, daſs wenn einer von uns des andern Herr ist oder Sklave; so ist er nicht des Herrn an sich, welcher bezeichnet was ein Herr ist, nicht dessen Sklave; noch auch des Sklaven an sich, welcher bezeichnet was ein Sklave ist, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander dieses beides. Die Herrschaft an sich aber ist was sie ist von der Sklaverei an sich, und eben so ist Sklaverei die Sklaverei an sich von der Herrschaft an sich. Nicht aber hat was bei uns ist sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns: sondern wie ich sage, jenes ist was es ist unter sich und für sich und unseres eben so für sich. Oder verstehst du noch nicht 134
was ich meine? — Sehr gut, habe Sokrates gesagt, verstehe ich es. — Also, habe er fortgefahren, auch die Erkenntniſs an sich, was eigentlich Erkenntniſs ist, wäre die Erkenntniſs jener Wahrheit an sich was eigentlich Wahrheit ist? — Allerdings. — Und jede einzelne Erkenntniſs an sich wäre auch nur Erkenntniſs des Gegenstandes an sich. Oder nicht? — Ja wohl. — Aber die Erkenntniſs bei uns, muſs die sich nicht beziehen auf die Wahrheit bei uns? und so jede einzelne Erkenntniſs bei uns wäre folg-

lich nur Erkenntniſs ihres besonderen Gegenstandes bei uns? — Nothwendig. — Aber die Begriffe an sich haben wir weder, wie du zugiebst, noch ist es es möglich, daſs sie unter uns angetroffen werden. — Auf keine Weise. — Sonach werden erkannt von dem Begriff an sich der Erkenntniſs die Gattungen ~~selbst~~, was jede ist? — Ja. — Welche uns nicht gegeben sind. — Freilich nicht. — Also wird auch von uns kein Begriff an sich erkannt, weil wir die Erkenntniſs an sich nicht haben. — Es scheint nicht. — Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich, was es ist, so auch das Gute, und alles was wir uns so vorstellen, als ob es Ideen an sich gäbe. — So scheint es leider. — Sieh aber nun hievon auf jenes noch ärgere. — Auf welches? — Du wirst doch gestehen wenn es an sich als Gattung eine Erkenntniſs giebt daſs diese weit vollständiger sein müsse als die Erkenntniſs bei uns, und so auch die Schönheit und alles andere auf gleiche Weise? — Ja. — Besizt also irgend etwas anderes diese Erkenntniſs an sich: so wirst du nicht wollen, daſs irgend Jemand anders als Gott diese vollständigste Erkenntniſs habe? — Natürlich. — Wird also Gott durch den Besiz jener Erkenntniſs an sich vermögend sein, das was bei uns ist zu erkennen? — Warum das nicht? — Weil, sagte Parmenides, unter uns ausgemacht ist, o Sokrates, daſs weder jene Begriffe in Beziehung auf das bei uns befindliche dasjenige Vermögen haben, welches sie haben, noch auch das bei uns befindliche in Beziehung auf jenes; sondern abgesondert jedes von beiden für sich. — Das ist freilich ausgemacht. — Wenn sich also jene vollständigste Herrschaft bei Gott befindet und jene vollständigste Erkenntniſs: so wird diese Herrschaft, welche sich nur auf jene Dinge benicht uns niemals beherrschen, noch auch diese Erkenntniſs uns erkennen oder irgend etwas bei uns. Sondern ganz auf gleiche Weise herrschen wir nicht über jene mit unserer Herrschaft, noch erkennen wir irgend etwas von dem Göttlichen mit unserer Erkenntniſs; und auch sie sind aus demselben Grunde nicht unsere Herren, noch erkennen sie die menschlichen Dinge, da sie Götter sind. — Aber, sagte er, daſs das nur nicht eine allzuwunderliche Rede ist, welche die Gottheit des Wissens beraubt! — Dennoch aber, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, muſs dies und noch gar vieles andere von den Begriffen gelten, wenn es solche Ideen giebt von dem was ist, und Jemand jeden Begriff als etwas an sich 135 bestimmen will. So daſs wer es anhört bedenklich werden muſs und bestreiten daſs es dergleichen überall gäbe, oder wenn ja, daſs sie ganz nothwendig der menschlichen Natur unerkennbar sein müſsten. Und wer dies sagt muſs nicht nur glauben etwas rechtes zu sagen, sondern auch, wie wir eben sagten, sehr schwer eines andern zu überzeugen sein; und sehr wohl begabt muſs der sein, der dies soll begreifen können, daſs es für jedes einzelne eine Gattung giebt, und ein Wesen an sich; noch vortrefflicher aber der, welcher dies alles selbst erfinden und es gehörig auseinandersezend auch Andere lehren kann. — Dies, o Parmenides, räume ich dir ein, sprach Sokrates, denn du sagst es ganz nach meinem Sinn. — Demnach aber, sagte Parmenides, wenn Jemand auf der andern Seite nicht zugeben will, daſs es Begriffe von dem was ist giebt, weil er eben auf alles vorige und mehr ähnliches hinsieht, und keinen Begriff für jedes besondere bestimmt sezen will: so wird er nicht haben wohin er seinen Verstand wende; wenn er nicht eine Idee für jegliches seiende zuläſst, die immer dieselbe bleibt, und so wird er das Vermögen der Untersuchung gänzlich aufheben; welche Folge du eben vornämlich scheinst beachtet zu haben. — Ganz richtig, habe Sokrates gesagt. — Was also willst du thun in Hinsicht der Philosophie? wohin willst du dich wenden, wenn du über diese Dinge zu keiner Erkenntniſs gelangen kannst? — Das glaube ich gar nicht abzusehn für jezt. — Allzufrüh eben, habe Parmenides gesagt, ehe du dich gehörig geübt hast, o Sokrates, unternimmst du zu bestimmen was sittlich ist und gerecht und gut und so jeden andern Begriff. Schon neulich habe ich dies bemerkt, als ich hörte wie du dich mit dem Aristoteles unterredetest. Schön allerdings und göttlich, das wisse nur, ist der Trieb der dich treibt zu diesen Forschungen. Strekke dich aber zuvor noch besser und übe dich vermittelst dieser für unnüz gehaltenen und von den meisten auch nur Geschwäz genannten Wissenschaft, so lange du noch jung bist: denn wo nicht, so wird dir die Wahrheit doch entgehen. — Welches aber, o Parmenides, ist die Art und Weise sich zu üben? — Dieselbe, o Sokrates, die du eben vom Zenon gehört hast. Besonders aber habe ich mich auch darüber gefreut von dir, als du diesem sagtest du gäbest ihm nicht zu nur an den sichtbaren Dingen und in Beziehung auf sie die Untersuchung durchzuführen, sondern nur in Beziehung auf jenes was man mit dem Verstande auffaſst, und dem jeder ein bestimmtes Sein am meisten zuschreibt. — Es schien mir eben, habe Sokrates hinzugefügt, auf jene Art nicht schwer von den Dingen zu zeigen, daſs sie ähnlich und unähnlich sind, und daſs ihnen alles was man nur

sonst will zukommt. — Und mit Recht, sagte Parmenides. Auſserdem muſst du aber auch noch dies thun, daſs du nicht nur etwas als seiend voraussezest und so untersuchst was sich aus der Voraussezung ergiebt: sondern auch daſs jenes nämliche nicht sei muſst du hernach zum Grunde legen, wenn du dich noch besser üben 136
willst. — Wie meinst du das? fragte Sokrates. — Zum Beispiel, sagte Parmenides, nach der Voraussezung, von welcher Zenon ausgegangen ist, wenn Vieles ist, was muſs sich dann ergeben für das Viele an sich und in Beziehung auf das Eins, und auch für das Eins an sich und in Beziehung auf das Viele, muſst du dann auch eben so untersuchen, wenn nicht Vieles ist, was sich dann ergeben muſs für das Eins sowol als für das Viele an sich jedes und in Beziehung auf einander. Eben so wenn du voraussezest wenn es Aehnlichkeit giebt oder wenn es sie nicht giebt, ist zu sehen, was aus jeder von beiden Voraussezungen folgt, sowol für das Vorausgesezte selbst als für das Andere insgesammt, an sich und in Beziehung auf einander. Auch von dem Unähnlichen gilt dasselbe und von der Bewegung und Ruhe, von dem Entstehen und Vergehen, ja von dem Sein selbst und dem Nichtsein. Und mit einem Worte, was du auch zum Grunde legest, als seiend und nicht seiend und in welchem andern Zustande, davon muſst du sehn was sich jedesmal ergiebt für das Gesagte selbst und für jedes andere einzelne was du zunächst betrachten willst, und für mehreres und Alles insgesammt eben so. Eben so auch das Andere an sich und in Beziehung auf jedes Einzelne was dir zunächst liegt, du magst nun das, wovon du ausgingst als seiend voraussezen oder als nichtseiend, wenn du vollkommen geübt

auch die Wahrheit vollkommen durchschauen willst. — Ein unendliches Geschäft, o Parmenides, beschreibst du, sagte Sokrates, und ich verstehe es noch nicht recht. Warum aber machst du es nicht selbst durch von irgend einer Voraussezung aus, damit ich es desto besser begreife? — Ein groſses Werk, o Sokrates, sagte er, legst du mir auf, und in meinem Alter. — Aber du also, habe Sokrates gesagt, o Zenon, warum willst du nicht etwas abhandeln? — Darauf habe Zenon lächelnd geantwortet: Wir wollen ihn selbst bitten den Parmenides. Denn das ist nichts geringes was er sagt; oder siehst du selbst nicht, welche Arbeit du ihm anmuthest? Wären wir nun mehrere, so lohnte es nicht ihn zu bitten: denn unschiklich ist es dergleichen vor Vielen zu reden, zumal einem Manne von solchen Jahren, denn die wenigsten wissen, daſs ohne so das ganze Gebiet durchzugehn und zu umwandeln es nicht möglich ist die Wahrheit zu treffen, und richtige Einsicht wirklich zu erlangen. Ich also, o Parmenides, vereinige mich mit der Bitte des Sokrates, damit auch ich nach langer Zeit dich einmal wieder höre. — Als dieses Zenon gesprochen, sagte Antiphon, habe Pythodoros selbst wie er ihm erzählt, und so auch Aristoteles und die Andern den Parmenides gebeten, was er meine an einem Beispiel auszuführen, und ja nicht anders zu wollen. — Hierauf habe Parmenides gesagt, ich weiſs wol zu gehorchen. Wiewohl es mir, glaube ich, wie dem Rosse des Ibykos gehen wird, welchem als einem wakkern zwar aber schon bejahrten Streiter, weil es im Begriff noch einmal den Kampf des Wagens zu bestehen, aus
137 Kunde vor dem was ihm bevorstand gezittert, eben deshalb jener selbst sich vergleicht, da auch

er, wie er sagt, wider Willen, so alt schon, gezwungen werde, noch einmal die Bahn der Liebe zu gehn: so fühle auch ich, wenn ich es bedenke nicht wenig Furcht, wie ich wol in solchem Alter eine so groſse und schwierige Reihe von Untersuchungen durchschwimmen soll. Dennoch sei es drum: denn ich muſs euch wol gefällig sein, zumal auch Zenon einstimmt. Sind wir doch unter uns. Von wo aber sollen wir anfangen, und was zuerst zum Grunde legen? Oder wollt ihr, da doch einmal das mühsame Spiel soll gespielt werden, daſs ich von mir selbst anfange und von meiner Voraussezung, indem ich das Eins zum Grunde lege, wenn es ist und wenn es nicht ist, was dann sich ergeben muſs. — Das thue allerdings, habe Zenon gesagt. — Wer aber, sprach Parmenides, wird mir antworten? Nicht der jüngste? Denn der würde am wenigsten Vorwiz treiben, und was er meint auch gewiſs antworten, und zugleich würde mir seine Antwort einen Ruhepunkt gewähren. — Ich bin dir bereit, o Parmenides, habe darauf Aristoteles gesagt. Denn mich meinst du, wenn du den jüngsten meinst. Frage also, ich werde schon antworten.

Wolan, habe Parmenides gesagt, wenn Eins ist, so kann doch wol das Eins nicht Vieles sein? — Wie sollte es wol! — Also darf es auch weder einen Theil haben, noch selbst ein Ganzes sein? — Wie so? — Der Theil ist doch wol Theil eines Ganzen? — Ja. — Und wie das Ganze? ist nicht das, dem kein Theil fehlt, ein Ganzes? — Allerdings. — In beiden Fällen also wird das Eins aus Theilen bestehen, wenn es ein Ganzes ist und wenn es Theile hat? — Nothwendig. — In beiden Fällen also wäre das Eins Vieles und nicht Eins. — Richtig. — Es

soll aber nicht Vieles sein, sondern Eins. — Das
soll es. — Weder also kann das Eins ganz sein
noch Theile haben, wenn es Eins sein soll. —
Freilich nicht. — Wenn es nun gar keinen Theil
hat: so hat es doch auch weder Anfang noch
Ende noch eine Mitte. Denn dergleichen wären
doch schon Theile desselben. — Richtig. —
Gewiſs aber sind Anfang und Ende die Grenzen
eines jeden. — Wie sonst? — Unbegrenzt also
ist das Eins wenn es weder Anfang noch Ende
hat? — Unbegrenzt. — Also auch ohne Gestalt;
denn es kann weder Rundes noch Grades
an sich haben. — Wie so? — Rund ist doch
wol das, dessen Enden überall von der Mitte
gleich weit abstehn? — Ja. — Grade aber das,
dessen Mitte beiden Enden gegenüber ist? —
So ist es. — Also müſste das Eins Theile haben
und Vieles sein, wenn es die grade Gestalt oder
die kreisförmige an sich hätte. — Allerdings.
— Also ist es weder grade noch kreisförmig
138 wenn es nicht einmal Theile hat. — Richtig. —
Ferner, wenn es so beschaffen ist kann es auch
nirgends sein. Denn es kann weder in einem
Andern noch in sich selbst sein. — Wie so
doch? — In einem andern seiend müſste es von
jenem in welchem es wäre rings umgeben sein,
und vielfach davon an vielen Orten berührt werden.
Dem Einen aber, und theillosen und vom
Kreise nichts an sich habenden ist es unmöglich
im Kreise herum an vielen Orten berührt zu
werden. — Unmöglich. — Wiederum in sich
selbst seiend müſste es sich selbst umfassen, und
doch nichts anders sein als es selbst, wenn es
doch in sich selbst sein soll. Denn daſs etwas in
etwas es nicht umgebenden sei ist unmöglich.
— Unmöglich freilich — Also wäre eins davon
das umgebende, und ein anderes wieder das um-

gebene. Denn ganz kann nicht dasselbige beides leiden und auch thun. Und so wäre demnach das Eins nicht mehr Eins sondern Zwei. — Freilich nicht Eins. — Also ist das Eins weder sich selbst noch einem andern einwohnend. — Das ist es nicht. — Sieh also, wenn es sich so damit verhält ob es wol kann ruhen oder sich bewegen. — Wie X I so denn nicht? — Weil wenn es sich bewegte, es sich entweder im Raume bewegte oder sich veränderte. Denn dies sind die einzigen Bewegungen. — Ja. — Und wenn das Eins sich veränderte könnte es ja unmöglich noch Eins sein. — Unmöglich. — Veränderungsweise also bewegt es sich nicht. — Offenbar nicht. — Ob aber durch Raumbewegung? — Vielleicht. — Allein wenn das Eins sich im Raum bewegte: so müſste es sich entweder an demselben Orte im Kreise herumdrehen, oder es müſste einen Ort mit dem andern vertauschen. — Nothwendig. — Nicht wahr aber, dreht es sich im Kreise, so muſs es auf seiner Mitte ruhen, und andere Theile haben, welche sich um die Mitte herumbewegen? Dem aber weder Mitte noch andere Theile zukommen, auf welche Weise soll sich das jemals um die Mitte herumbewegen? — Auf keine Weise. — Vertauscht es aber seinen Ort: so ist es zu jeder andern Zeit anderswo, und bewegt sich so? — Wenn es sich freilich bewegen soll. — Daſs es aber in etwas sei hat sich uns unmöglich gezeigt. — Ja. — Ist also nicht noch unmöglicher, daſs es in etwas komme? — Ich sehe nicht ein, wie so. — Wenn etwas in etwas hineinkommt, muſs es nicht nothwendig theils noch nicht in jenem sein, da es ja erst hineinkommt, theils auch nicht ganz auſserhalb desselben, da es ja schon hineinkommt? — Nothwendig. — Wenn dies also ja begegnen kann: so kann es nur dem begegnen was Theile hat. Denn davon kann einiges schon in jenem anderes noch auſserhalb desselben sein. — Das ist richtig. — Was aber weder Theile hat noch ein Ganzes ist, kann das nicht noch weit unmöglicher irgendwo hineinkommen, da es weder theilweise noch ganz hineinkommen kann? — Offenbar. — Weder also kann es wohin gehend und in etwas hineinkommend seinen Ort vertauschen, noch durch Herumdrehung an demselben Ort oder durch Veränderung sich bewegen. — Es scheint nicht. — Nach jeder Art von Bewegung also ist das Eins 139 unbeweglich. — Unbeweglich. — Aber wir behaupten auch, daſs es unmöglich in etwas sein kann. — Das behaupten wir. — Also wird es auch niemals irgendwo bleiben. — Wie so? — Weil es ja doch in dem sein müſste, wo es bleiben soll. — Das ist wahr. — Aber es könnte ja weder sich selbst noch einem andern einwohnen. — Nein. — Also kann es auch niemals irgendwo bleiben. — Es scheint nicht. — Was aber nirgend jemals bleibt, das steht nicht still und ruht nicht. — Nein, nicht möglich. — Das Eins also wie es scheint ruht nicht und bewegt sich auch nicht. — Freilich nicht, wie wir sehen. — Aber es wird auch ferner weder einerlei sein mit sich selbst oder einem andern, noch auch verschieden von sich selbst oder einem andern. — Wie das? — Wäre es verschieden von sich selbst: so wäre es verschieden von Eins und also nicht Eins. — Wahr. — Wäre es ferner einerlei mit einem Andern: so wäre es jenes und nicht mehr es selbst. So daſs es auch auf diese Art nicht mehr das wäre was es ist, Eins, sondern verschieden von Eins. — Freilich nicht. — Also einerlei mit einem andern oder verschieden von sich selbst wird es nicht sein. — Nein. —

Es wird aber auch nicht verschieden sein von einem andern, so lange es Eins ist. Denn dem Eins gebührt das gar nicht, das Verschiedene zu sein für irgend etwas, sondern nur dem Verschiedenen, und keinem andern. — Richtig. — In sofern es also Eins ist, wird es nicht verschieden sein. Oder glaubst du? — Nicht doch. — Wenn aber nicht in sofern, dann auch nicht in wiefern es Es selbst ist; und wenn nicht in wiefern es Es selbst ist, dann auch überall nicht selbst. Wenn es also auf keine Weise das Verschiedene ist, dann ist es auch nicht das Verschiedene von etwas. — Richtig. — Aber es wird auch nicht einerlei sein mit sich selbst. — Wie das nicht? — Die Natur des Eins ist nicht dieselbe wie die des Einerlei. — Wie doch? — Weil nicht, wenn etwas einerlei mit etwas geworden ist, es auch Eins wird. — Aber was denn? — Was einerlei mit dem Vielen geworden ist, das wird doch nothwendig Vieles und nicht Eins. — Das ist wahr. — Sondern nur wenn das Eins und das Einerlei gar nicht von einander verschieden wären, dann müſste, wenn etwas einerlei geworden ist, es auch immer Eins geworden sein, und wenn Eins, einerlei. — Allerdings. — Also wenn das Eins mit sich selbst einerlei sein wird, wird es nicht Eins mit sich selbst sein, und so wird es Eins seiend auch wieder nicht Eins sein. — Aber das ist ja unmöglich. — Also ist auch dem Eins unmöglich weder verschieden zu sein von einem andern, noch einerlei mit sich selbst. — Unmöglich. — So ist demnach das Eins weder einerlei noch verschieden, weder mit einem Andern, noch mit sich selbst. — Freilich nicht. — Es wird aber auch weder ähnlich noch unähnlich sein weder sich selbst noch einem Andern. — Wie so? —

Weil dasjenige ähnlich ist, dem irgend einerlei
zukommt. — Ja. — Das Einerlei aber hatte
sich gezeigt seiner Natur nach auſserhalb des
Eins zu sein. — So zeigte es sich. — Wenn
aber dem Eins noch etwas zukäme auſser dem
140 Eins sein: so käme ihm zu mehr zu sein als
Eins, dies aber ist unmöglich. — Ja. — Also
kann auch niemals dem Eins einerlei zukommen,
weder mit einem andern noch mit sich selbst.
— Offenbar nicht. — Also kann es auch nicht
ähnlich sein weder einem Andern noch sich
selbst. — Es scheint nicht. — Eben so wenig
kommt auch dem Eins zu ein verschiedenes zu
sein: denn auch so käme ihm zu mehr zu sein
als Eins. — Freilich mehr. — Welchem nun
verschiedenes zukommt von sich selbst oder einem
andern, das wäre sich selbst oder dem andern
unähnlich, wenn dasjenige welchem einerlei
zukommt ähnlich ist. — Richtig. — Das
Eins also, wie es scheint, welchem auf keine
Weise verschiedenes zukommt ist auch auf keine
Weise unähnlich weder sich selbst noch einem
andern. — Nein allerdings. — Also weder ähnlich
noch unähnlich weder einem andern noch
sich selbst wäre das Eins. — Offenbar nicht. —
Aber so beschaffen wird es auch weder gleich
noch ungleich sein weder sich noch einem andern.
— Wie doch? — Um gleich zu sein wird
es von einerlei Maaſsen sein müssen als Jenes
dem es gleich ist. — Ja. — Um aber gröſser
oder kleiner zu sein müſste es in Beziehung auf
gleichmäſsige Dinge mehrere Maaſse halten als
die kleineren, und wenigere als die gröſseren.
— Ja. — In Beziehung auf ungleichmäſsige
aber müſste das Maaſs selbst gröſser sein als das
der einen, kleiner als das der andern. — Wie
anders? — Ist es aber nicht unmöglich, daſs

dasjenige dem gar nicht einerlei zukommt einerlei
Maaſs oder sonst irgend etwas einerlei haben
könne? — Unmöglich. — Gleich also ist es
weder sich selbst noch einem andern, da es nicht
von einerlei Maaſsen ist? — Nein wie es sich
zeigt. — Soll es aber weniger Maaſse haben
oder mehrere: so muſs es doch wieviel Maaſse
haben, so viel Theile, und so wäre es wieder
nicht Eins, sondern soviel als es Maaſse hätte.
— Richtig. — Ist es aber nur von Einem Maaſse:
so wäre es dem Maaſse gleich. Das aber
hat sich als unmöglich gezeigt, daſs es irgend
einem gleich sein könnte. — So hat es sich gezeigt.
— Indem es also weder Ein Maaſs an sich
hat noch viele noch wenige, noch überhaupt
einerlei, wird es auch weder sich selbst noch
einem andern gleich sein, noch auch wiederum
gröſser oder kleiner als es selbst oder ein anderes.
— Auf alle Weise verhält es sich so. —
Und wie? dünkt dich wol das Eins älter oder XII
jünger zu sein oder auch das nämliche Alter als
sonst etwas haben zu können? — Warum doch
nicht? — Weil es um einerlei Alter als es selbst
oder etwas anderes zu haben auch eine Gleichheit
oder Aehnlichkeit der Zeit an sich haben
müſste, die es doch, wie wir sagten, nicht an
sich hat, weder Gleicheit noch Aehnlichkeit.
— Das sagten wir freilich. — Aber auch daſs es
keine Unähnlichkeit oder Ungleichheit an sich
hätte, auch das sagten wir. — Allerdings. —
Wie wird es also möglich sein, daſs es älter oder
jünger ist als irgend etwas oder auch von gleichem
Alter, da es sich so damit verhält? — Auf 141
keine Weise. — So ist demnach das Eins weder
älter noch jünger noch von demselben Alter,
weder als es selbst noch als etwas anderes. —
Offenbar nicht. — Also kann auch wol das Eins

überall nicht in der Zeit sein, wenn es so beschaffen ist? Oder wird nicht nothwendig, was in der Zeit ist, immer älter als es selbst? — Nothwendig. — Und das ältere ist doch immer nur älter als ein jüngeres? — Was sonst? — Was also älter wird als es selbst, das wird zugleich auch jünger als es selbst; wenn es doch etwas haben soll, als was es älter wird. — Wie meinst du dies? — So: Verschieden darf eins vom andern nicht erst werden, wovon es schon verschieden ist; sondern wovon es schon verschieden ist davon ist es verschieden, wovon es geworden ist, davon ist es geworden, wovon es werden wird davon wird es werden; wovon es aber verschieden wird, davon ist es noch nicht verschieden geworden, und will es auch nicht erst werden, und ist es auch noch nicht; sondern wird es eben, und anders nicht. — Natürlich freilich. — Nun aber ist doch das Aeltere eine Verschiedenheit von einem Jüngeren, und von nichts anderem. — So ist es. — Also was älter wird als es selbst, das wird nothwendig zugleich auch jünger als es selbst. — So scheint es. — Dennoch aber muſs es auch weder mehrere Zeit werden als es selbst, noch auch wenigere, sondern gleiche Zeit mit sich selbst werden und sein und geworden sein und sein werden. — Nothwendig allerdings auch das. — Nothwendig also ist auch, wie es scheint, daſs alles was in der Zeit ist und dem dieses eignet das nämliche Alter mit sich selbst habe und zugleich auch älter sowol als jünger werde als es selbst. — So sieht es aus. — Aber das Eins hatte von allen diesen Beschaffenheiten nichts an sich? — Nichts. — Also hat es auch keine Zeit an sich und ist in keiner Zeit. — Freilich nicht, wie unsere Rede zeigt. — Wie nun?

Das War und Wurde und Istgeworden, deutet
das nicht auf ein Ansichhaben einer vergangenen
Zeit? — Allerdings. — Und das Wirdsein
und Wirdgewordensein und Wirdwerden auf
das einer hernach kommenden? — Ja. — Und
das Ist und Wird auf das einer jezt gegenwärtigen?
— Ohne Zweifel. — Wenn also das Eins
auf keine Weise gar keine Zeit an sich hat: so ist
es weder je geworden, noch wurde es oder war
es, noch ist es jezt geworden oder wird oder ist,
noch wird es in Zukunft geworden sein oder
wird werden oder wird sein. — Vollkommen
richtig. — Kann denn aber auf irgend eine Art
etwas ein Sein haben als auf eine von diesen? —
Auf keine. — Also hat das Eins auf keine Art
ein Sein? — Nein, wie es aussieht. — Auf
keine Weise also ist das Eins. — Nein, wie es
sich zeigt. — Es ist also auch nicht so, daſs es
Eins ist. Denn alsdann wäre es doch seiend und
hätte ein Sein an sich. Uns aber scheint, daſs
das Eins weder Eins ist noch ist, wenn man einer
solchen Rede glauben darf. — So ist es beinahe.
— Was aber nicht ist, kann wol dieses 142
Nichtseiende etwas haben? oder kann man etwas
davon haben? — Wie sollte man? — Also
hat man auch kein Wort dafür, keine Erklärung
davon, noch auch irgend eine Erkenntniſs Wahrnehmung
oder Vorstellung. — Offenbar nicht.
— Also wird es auch nicht benannt, nicht
erklärt, nicht vorgestellt, nicht erkannt, noch
auch etwas, was es an sich hätte, wahrgenommen.
— Es scheint nicht. — Ist es nun
wol möglich, daſs es sich mit dem Eins so
verhalte? — Nicht wohl, wie mich dünkt. —
Willst du also, daſs wir noch einmal von vorn XIII
auf unsere Voraussezung zurükgehen, ob sich
uns etwas verändert darstellen wird, wenn

wir sie noch einmal durchgehn? — Das will ich sehr gern.

Also, wenn Eins ist, sagen wir doch, was dann für dasselbe folge, was es auch sei, das müssen wir zugestehen. Nicht wahr? — Ja. — So sieh noch einmal von Anfang. Wenn das Eins ist, ist es dann wol möglich, daſs es zwar ist, aber kein Sein an sich hat? — Nicht möglich. — Also giebt es doch ein Sein des Eins, das nicht einerlei ist mit dem Eins: denn sonst wäre das Sein nicht dessen Sein, und das Eins hätte nicht nur das Sein an sich, sondern es wäre ganz einerlei zu sagen: Eins ist und Eins eins. Das ist aber nicht unsere Voraussezung, wenn Eins eins, was alsdann folgt, sondern wenn Eins ist. Nicht so? — Allerdings. — So demnach, daſs das Ist etwas anderes bedeutet als das Eins? — Nothwendig. — Wird also wol etwas anderes, als daſs das Eins das Sein an sich hat, gemeint, wenn Jemand zusammengefaſst sagt Eins ist? — Dieses freilich. — Noch einmal also laſs uns sagen wenn Eins ist, was daraus folgen wird. Zeigt nicht nothwendig diese Voraussezung das Eins als ein solches, welches Theile hat? — Wie doch? — So. Wenn das Ist dieses seienden Eins genannt wird, und das Eins, dieses einen Seienden, dabei aber das Sein nicht dasselbige ist wie das Eins, sondern nur desselbigen, welches wir vorausgesezt, des seienden Eins, ist dann nicht nothwendig das seiende Eins das Ganze davon? und werden nicht hievon das Eins und das Seiende Theile? — Nothwendig. — Wollen wir nun jeden dieser Theile nur Theil nennen oder müssen wir nicht den Theil Theil des Ganzen nennen? — Des Ganzen. — Und ein Ganzes ist doch was Eins ist und Theile hat? — Allerdings. — Wie nun? wird wol einer von diesen beiden Theilen des seienden Eins, das Eins und das Seiende, jemals ablassen das Eins des Seienden zu sein, oder das Seiende des Eins? — Das wird nicht geschehn. — Also hält auch wieder jeder von diesen Theilen das Eins fest und auch das seiende. Und so entsteht zum wenigsten jeder Theil wieder aus zwei Theilen. Und so immer auf dieselbe Art, was als ein Theil gesezt wird hält immer diese beiden Theile. Denn das Eins hält immer das Seiende, und das Seiende das Eins: so daſs nothwendig was immer zu zweien wird niemals Eins ist. — Auf alle Weise freilich. — Ist also nicht auf diese Art das seiende Eins unendlich der Menge nach? — So scheint es wenigstens. — Sieh nun auch noch dieses. — 143 Welches? — Das Eins sagen wir habe Sein an sich, weil es seiend ist. — Ja. — Und deshalb ist uns das seiende Eins als Vieles erschienen? — So ist es. — Wie nun? das Eins selbst, welchem wir das Sein zuschrieben, wenn wir dies in unserm Verstande allein nehmen, ohne dasjenige, was es, wie wir sagen, an sich hat, wird es uns so wenigstens nur als Eins erscheinen, oder auch so an sich selbst als Vieles? — Als Eins, glaube ich wenigstens. — Laſs uns also sehen. Ist nicht nothwendig das Sein desselben etwas anderes, und es selbst auch etwas anders, wenn doch nicht das Eins das Sein ist, sondern es nur als etwas anderes an sich hat? — Nothwendig. — Ist nun das Eins etwas anderes, und das Sein etwas anderes: so ist weder vermöge des Seins das Sein von dem Eins noch vermöge des Einsseins das Eins von dem Sein verschieden, sondern vermöge des verschiedenen und anderen sind sie verschieden von einander. — Allerdings. — So daſs das Verschiedene weder mit dem Eins noch mit dem Sein einerlei ist? — Wie sollte es auch? — Wie nun wenn wir aus diesen herausnehmen wie du willst, das Sein und das Verschiedene, oder das Sein und das Eins, oder das Eins und das Verschiedene, haben wir nicht in jedem Falle herausgenommen, was wir mit Recht beides nennen können? — Wie doch? — So. Kann man sagen Sein? — Ja. — Und hernach auch wieder sagen Eins? — Auch dieses. — So ist jedes von ihnen besonders gesagt? — Ja. — Wie aber wenn ich sage Sein und Eins, ist dann nicht beides gesagt? — Freilich. — Also auch wenn ich Sein und Verschiedenes sage, oder Verschiedenes und Eins, sage ich dann nicht jedesmal gewiſs beides? — Ja. — Was aber mit Recht beides genannt wird, kann das wol beides zwar sein nicht aber Zwei? — Unmöglich. — Was aber zwei war, muſs davon nicht jedes Einzelne Eins sein? — Das ist nicht zu vermeiden. — Da also diese je zwei zusammen sind, so muſs auch jedes einzelne eins sein. — Offenbar. — Wenn aber jedes Eins ist und wir dann zu irgend einer von den vorigen Verbindungen irgend eins hinzusezen, wird es dann nicht nothwendig Drei? — Ja. — Und ist Drei nicht ungrade, und Zwei grade? — Wie anders? — Und wie wenn es zwei giebt muſs es nicht auch nothwendig zweimal geben? und wenn Drei dreimal? wenn doch in Zwei zweimal Eins stekt und in Drei dreimal Eins? — Nothwendig. — Wenn aber Zwei und Zweimal ist, ist dann nicht auch nothwendig Zweimal zwei? und wenn Drei und dreimal, dann nicht auch nothwendig dreimal drei? — Wie anders? — Und wie wenn drei ist und zweimal und so auch zwei und dreimal, ist dann nicht nothwendig

auch zweimal drei und dreimal zwei? — Gar
sehr. — Also ist auch grades grademal und ungrades
ungrademal und grades ungrademal und
ungrades grademal. — So ist es. — Wenn es 141
sich nun so verhält, glaubst du daſs irgend eine
Zahl übrig bleibt, welche es nicht nothwendig
geben muſs? — Keine gewiſs. — Wenn also
Eins ist, so ist nothwendig auch Zahl. — Nothwendig.
— Und wenn Zahl ist so ist auch Vieles
und eine unendliche Menge seiendes. Oder
wird die Zahl nicht unendlich der Menge nach
und Sein an sich habend? — Freilich gewiſs.
— Wenn nun jede Zahl Sein an sich hat: so
muſs es auch jeder einzelne Theil der Zahl an
sich haben. — Ja. — Unter Alles also, welches VII
Vieles ist, ist das Sein vertheilt und verläſst
nichts von allem seienden, weder das kleinste
noch gröſste? Oder ist das unvernünftig erst zu
fragen? denn wie könnte wol das Sein etwas
seiendes verlassen? — Auf keine Weise. —
Zerschnitten also ist das Sein aufs kleinste und
gröſste und auf jede mögliche Art, und es ist
mehr als alles getheilt, und es giebt unzählige
Theile des Seins. — So verhält es sich. — Mehr
als Alles also hat es Theile? — Freilich mehr.
— Wie nun? giebt es unter diesen etwas, welches
zwar Theil des Seins wäre, aber kein
Theil? — Wie wäre wol so etwas möglich? —
Sondern wenn es Theil ist, ist es nothwendig,
so lange es ist, auch Eins; keins kann es unmöglich
sein. — Unmöglich. — Jedem einzelnen
Theile des Seins wohnt also das Eins bei, und
läſst weder von dem kleinsten noch von dem
gröſsten, noch von sonst einem. — So ist es.
— Wenn es nun Eins ist, kann es wol vielfältig
zugleich ganz sein? Dieses erwäge. — Ich erwäge,
und sehe daſs es unmöglich ist. — Ge-

theilt also wenn nicht ganz. Denn anders kann es auf keine Weise allen Theilen des Seins einwohnen als getheilt. — Ja. — Das getheilte ist aber doch nothwendig soviel als der Theile sind? — Nothwendig. — Also haben wir nicht richtig gesprochen als wir eben sagten mehr als Alles wäre das Sein getheilt. Denn es ist nicht mehr als das Eins vertheilt, sondern gleich, wie es scheint, mit dem Eins. Denn weder das Sein verläſst das Eins, noch das Eins das Sein; sondern diese zwei sind immer überall sich begleitend. — So zeigt es sich offenbar allerwärts. — Also ist auch das Eins selbst, mit dem Sein vertheilt Vieles und unbegrenzter Menge. — Offenbar. — Nicht nur also das seiende Eins ist Vieles, sondern auch das Eins selbst muſs indem es durch das Seiende vertheilt ist Vieles sein. — Allerdings. — Ferner wol, da Theile Theile des Ganzen sind: so ist das Eins auch begrenzt gegen das Ganze. Oder werden nicht die Theile von dem Ganzen umfaſst? — Nothwendig. — Und das Umfassende ist doch wol Grenze? — Wie sollte es nicht! — Das Eins ist also Eins
145 und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und zugleich unbegrenzter Menge. — Offenbar. — Hat es nicht auch indem es begrenzt ist etwas Aeuſserstes? — Nothwendig. — Und wie, wenn es ein Ganzes ist, wird es nicht auch Anfang haben und Mitte und Ende? Oder ist es möglich, daſs etwas ein Ganzes sei ohne diese drei? und wem irgend eins von diesen fehlt, wird das wol noch ein Ganzes sein können. — Es wird nicht können. — Also auch Anfang wie es scheint und Mitte und Ende hat das Eins. — Die hat es. — Aber die Mitte steht doch gleich weit ab von den Enden, ſonst wäre sie nicht die Mitte. — Freilich nicht. — Also auch irgend

Gestalt, wie es scheint, wird so beschaffen
Eins haben, es sei nun eine grade oder
mme oder aus beiden gemischte? — Die
s es haben. — Und wird es nicht, wenn es
so verhält, in sich selbst sein und in einem
ern? — Wie so? — Von den Theilen ist
h jeder im Ganzen und keiner auſserhalb des
zen. — Richtig. — Und alle Theile werden
dem Ganzen umfaſst? — Ja. — Ferner ist
h das Eins alle seine Theile, und weder mehr
h weniger als sie insgesammt. — Freilich
t. — Und das Eins ist auch das Ganze? —
sollte es nicht. — Wenn also alle Theile
Ganzen sind, und das Eins alle Theile ist,
auch wieder das Ganze, ferner jene alle von
Ganzen umfaſst werden: so wird also das
von dem Eins umfaſst, und so wäre schon
Eins in sich selbst. — Offenbar. — Allein
Ganze wiederum ist doch nicht in den Thei-
weder in allen noch in einigen. Denn wenn
llen, dann auch nothwendig in irgend ei-
. Denn wenn es in irgend einem nicht wä-
könnte es auch nicht mehr in Allem und Je-
sein, und wenn dies eine zu jenen allen ge-
schaftlich gehört, und das Ganze in ihm
t ist, wie kann es noch in jenem allen ge-
schaftlich sein? — Auf keine Weise. —
er auch nicht in einigen Theilen. Denn
n in einigen Theilen das Ganze wäre: so
das mehrere in wenigerem, welches un-
lich ist. — Unmöglich freilich. — Wenn
weder in mehreren noch in einem noch in
Theilen das Ganze ist, muſs es nicht noth-
dig entweder in irgend einem andern sein,
gar nirgends sein? — Nothwendig. —
nirgends seiend wäre es ja nichts. Als ein
zes also muſs es, da es nicht in sich selbst

ist, in einem andern sein. — Allerdings. — In wiefern also das Eins ganz ist, ist es in einem andern; in sofern es aber alle seine Theile ist, ist es in sich selbst. Und auf diese Art muſs das Eins sowol selbst in sich selbst sein, als auch in einem andern. — So muſs es. — Wenn aber das Eins so beschaffen ist, muſs es nicht dann auch sowol sich bewegen als ruhen? — Woher? — Es ruht doch sofern es selbst in sich selbst ist. Denn indem es in Einem ist und aus diesem nicht herausgeht, ist es in demselben, da es in sich selbst ist. — So ist es freilich. — Was aber immer in demselben ist, das muſs immer 146 ruhend sein. — Allerdings. — Und wie, was immer in einem andern ist, muſs das nicht im Gegentheil niemals in demselben sein? und wenn es niemals in demselben ist, auch nicht ruhen; und wenn es nicht ruht, sich bewegen? — So ist es. — Daher muſs das Eins, da es immer sowol in sich selbst als in einem anderen ist, auch immer sowol sich bewegen als ruhen. — Offenbar. — Ferner muſs es auch mit sich selbst sowol einerlei sein als auch von sich verschieden, und eben so mit dem andern sowol einerlei, als davon verschieden, wenn ihm das vorige alles zukommt. — Wie so? — Alles verhält sich doch zu allem und jedem so: entweder ist es einerlei oder verschieden, oder wenn es weder einerlei ist noch verschieden: so muſs es ein Theil dessen sein, zu dem es sich so verhält, oder auch für dasselbe als für seinen Theil das Ganze. — Offenbar. — Ist nun wol das Eins sein eigner Theil? — Mit nichten. — Eben so wenig auch ist es sein eignes, wie eines Theiles Ganze, indem es sich auch so zu sich selbst als Theil verhielte. — Unmöglich also, freilich. — Ist aber etwa das Eins vom Eins verschieden? — Nicht füglich. — Also ist es auch nicht von sich selbst verschieden? — Freilich nicht. — Wenn es nun weder von sich selbst verschieden ist, noch auch Ganzes oder Theil von sich selbst, muſs es dann nicht mit sich selbst einerlei sein? — Nothwendig. — Und wie? was anderwärts ist als es selbst, das in sich selbst bleibende, muſs das nicht nothwendig verschieden von sich selbst sein, indem es doch anderwärts sein soll? — Mich wenigstens dünkt es. — So aber hat sich uns das Eins gezeigt, selbst in sich selbst seiend, und zugleich auch in einem andern? — So hat es sich freilich gezeigt. — Verschieden also wäre, wie es scheint, in sofern das Eins von sich selbst. — Es scheint. — Wie nun wenn etwas von etwas verschieden ist, wird es nicht von einem verschiedenen verschieden sein? — Nothwendig. — Und nicht wahr, alles was nicht Eins ist, ist verschieden von dem Eins, und das Eins von dem Nicht-Eins? — Wie sonst? — Verschieden also wäre das Eins von dem Andern insgesammt. — Verschieden. — Sieh nun weiter: das Einerlei und das Verschiedene, sind diese beiden selbst nicht einander entgegengesezt? — Wie sonst? — Kann also wol jemals das Einerlei in dem Verschiedenen und das Verschiedene in dem Einerlei sein? — Es kann nicht. — Wenn also das Verschiedene niemals in Einerlei ist: so giebt es nichts, worin das Verschiedene irgend einige Zeit sein kann. Denn wenn es nur irgend einige in etwas wäre: so wäre diese Zeit hindurch das Verschiedene in Einerlei. Ist es nicht so? — So ist es. — Da es nun aber niemals in Einerlei ist: so wird auch niemals das Verschiedene in irgend etwas sein. — Richtig. — Also wird es auch weder in dem

Eins noch in dem Nicht-Eins sein? — Freilich
nicht. — Also nicht vermöge des Verschiedenen
kann das Eins von dem Nicht-Eins, noch das
Nicht-Eins von dem Eins verschieden sein. —
Freilich nicht. — Noch auch können sie vermöge
ihrer selbst von einander verschieden sein,
da sie das Verschiedene gar nicht in sich haben.
— Wie sollten sie? — Wenn sie nun weder
vermöge ihrer selbst verschieden sind noch vermöge
des Verschiedenen, geht dann nicht auf
147 alle Weise das verloren, daſs sie von einander
verschieden sind? — Es geht verloren. — Aber
ferner, mit dem Eins hat doch alles Nicht-Eins
keine Gemeinschaft? Denn sonst wäre es nicht
Nicht-Eins, sondern gewissermaſsen Eins. —
Wahr. — Also ist auch das Nicht-Eins keine
Zahl. Denn auch so wäre es nicht ganz und gar
Nicht-Eins, wenn es eine Zahl hätte. — Freilich
nicht. — Und wie, ist etwa das Nicht-Eins
Theil des Eins? oder würde auch so das Nicht-Eins
Gemeinschaft haben mit dem Eins? — Es
würde. — Wenn also ganz und gar das eine Eins
ist, und das andere Nicht-Eins: so kann auch
das Eins kein Theil des Nicht-Eins sein, noch
auch das Ganze für jenes als seinem Theile; eben
so wenig wiederum ist das Nicht-Eins Theil des
Eins oder des Ganzes, dessen Theil das Eins
wäre. — Freilich nicht. — Wir sagten aber,
was von einander weder Theil noch Ganzes wäre
noch auch verschieden, das werde mit einander
einerlei sein. — Das sagten wir. — Wollen wir
also auch sagen, daſs das Eins sich so gegen das
Nicht-Eins verhält, daſs es mit demselben einerlei
ist? — Das wollen wir sagen. — Also ist
das Eins wie es scheint verschieden von dem Andern
und von sich selbst und einerlei mit jenem
und mit sich selbst. — Das erhellt wol durch

diese Ausführung. — Ist es etwa auch ähnlich und unähnlich sowol sich selbst als dem andern insgesamt? — Vielleicht. — Da es sich doch verschieden von dem Andern insgesammt gezeigt hat: so ist wol auch das andere verschieden von ihm? — Wie anders? — Also verschieden ist es von allem Andern, wie alles Andere von ihm, und weder mehr noch weniger? — Wie sonst? — Wenn also weder mehr noch weniger, dann eben so? — Ja. — Also in wiefern ihm zukommt verschieden zu sein von allem andern, und gleichermaſsen allem andern von ihm, in sofern kommt beiden einerlei zu, dem Eins mit allem Andern, und allem Andern mit dem Eins. — Wie meinst du das? — So! Mit jedem Worte benennst du doch etwas? — Ich gewiſs. — Wie nun, kannst du dasselbe Wort wol mehrere Male sagen, oder nur einmal? — Ich kann jenes. — Ist es nun so, daſs wenn du es einmal aussprichst, du dann jenes damit bezeichnest, wofür es das Wort ist; wenn aber mehrmals, dann nicht jenes? Oder muſst du nicht, du magst nun dasselbe Wort einmal oder öfter aussprechen, auch immer nothwendig dasselbige meinen? — Freilich. — Also auch das Verschiedene ist ein Wort für etwas? — Allerdings. — Wenn du es also aussprichst, es sei nun einmal oder öfter, so geschieht es nicht in Beziehung auf etwas anderes, und du benennst nicht etwas anderes damit, als nur eben jenes, wofür es das Wort ist. — Nothwendig. — Indem wir nun sagen, daſs alles andere verschieden vom Eins ist, und das Eins auch verschieden von allem andern: so sagen wir zwar zweimal verschieden, meinen aber damit nichts desto weniger keinen andern Begriff, sondern nur eben jenen wofür es das Wort ist. — In wiefern also das Eins von

148 allem andern verschieden ist, und alles andere von dem Eins, so daſs beiden einerlei verschiedenes zukommt: so kommt dem Eins nicht etwas verschiedenes sondern einerlei zu mit allem andern; und wenn zweien einerlei zukommt, so sind sie ähnlich. Nicht wahr? — Ja. — In wiefern also dem Eins zukommt verschieden von allem andern zu sein, eben in so fern wäre alles und jedes allem und jedem ähnlich. Denn jegliches ist ja von jeglichem verschieden. — So scheint es. — Aber das Aehnliche war doch dem Unähnlichen entgegengesezt? — Ja. — Auch wol das Verschiedene dem Einerlei selbst? — Auch dieses. — Aber auch das hatte sich gezeigt, daſs eben das Eins mit allem andern einerlei war und auch verschieden davon. — Das hatte sich gezeigt. — Und diese Beschaffenheit einerlei mit allem andern zu sein ist doch der entgegengesezt verschieden von allem andern zu sein? — Freilich wol. — Sofern es nun verschieden war hatte es sich als ähnlich gezeigt. — Ja. — Sofern es also einerlei ist, wird es unähnlich sein, vermöge der Beschaffenheit, welche jener ähnlich machenden entgegengesezt ist. Und ähnlich machte es doch die Verschiedenheit? — Ja. — Unähnlich also wird es die Einerleiheit machen; oder sie müſste der Verschiedenheit nicht entgegengesezt sein. — So scheint es. — Aehnlich also und unähnlich wird das Eins allem andern sein; sofern es verschieden ist ähnlich, sofern es einerlei ist unähnlich. — Es hat freilich, wie es scheint, diese Bewandniſs damit. — Aber auch diese hat es. — Welche? — Daſs ihm, sofern ihm einerlei zukommt nicht anderes zukommt, und daſs es, wiefern ihm nicht anderes zukommt auch nicht unähnlich ist, und daſs es, wiefern nicht unähnlich sofern

ähnlich

ähnlich ist. Eben so daſs es, wiefern ihm anderes zukommt, verschieden ist, und wiefern verschieden, auch unähnlich. — Richtig gesagt. — Also als einerlei mit allem andern und auch weil es verschieden ist, in beider Hinsicht und in jeder wäre das Eins allem andern ähnlich sowol als unähnlich. — Allerdings. — Auf dieselbe Art also auch sich selbst, da es ja auch von sich selbst sowol verschieden, als auch mit sich selbst einerlei sich gezeigt hat, muſs es in beider Hinsicht und in jeder ähnlich und unähnlich erscheinen. — Nothwendig. — Wie aber wegen des Berührens, ob das Eins sich selbst und das Andere berührt oder nicht berührt, betrachte wie sich dieses verhält. — Ich betrachte. — Nämlich das Eins hatte sich doch gezeigt in sich selbst als Ganzem seiend. — Richtig. — Aber auch in dem Andern? — Ja. — Wiefern es nun in dem Andern ist, berührt es das Andere; wiefern in sich selbst wird es abgehalten zwar das Andere zu berühren, berührt aber selbst sich selbst, indem es in sich ist. — Offenbar. — Auf diese Art also berührt das Eins sich selbst und das Andere. — Es berührt. — Wie aber so? Muſs nicht jedes, was ein Anderes berühren soll, neben jenem zu berührenden liegen, die Stelle einnehmend, welche auf jene folgt, in der das zu berührende liegt? — Nothwendig. — Auch das Eins also, wenn es sich selbst berühren soll, muſs unmittelbar neben sich selbst liegen, die angrenzende Stelle einnehmend an jene in welcher es selbst ist. — Das muſs es freilich. — Wäre also das Eins Zwei: so könnte es dergleichen wol thun, und an zwei Stellen zugleich sein. So lange es aber Eins ist, wird es wol nicht können? — Nein, 149
freilich nicht. — Dieselbe Unmöglichkeit also

ist es für das Eins, Zwei zu sein und sich selbst zu berühren. — Dieselbe. — Aber eben so wenig wird es das Andere berühren. — Wie so? — Weil ~~wir~~ doch sagen, was berühren soll muſs auſser ~~aber~~ neben dem zu berührenden sein, und kein drittes darf zwischen ihnen sein. — Richtig. — Zwei also müssen auſs wenigste sein, wenn es eine Berührung geben soll. — Gewiſs. — Wenn aber zu den Zweien auſserhalb neben an sich ein drittes anfügt: so werden sie selbst drei sein, der Berührungen aber zwei. — Ja. — Und so wird mit jedem einen hinzukommenden auch eine Berührung hinzukommen, und es folgt, daſs die Berührungen der Zahl nach um Eins weniger sind als die Dinge. Denn um wieviel die ersten zwei die Berührungen übertrafen, so daſs sie der Zahl nach mehr waren als diese, um eben soviel wird auch jede folgende Zahl der Dinge die Zahl der Berührungen übertreffen. Denn es kommt nun jedesmal Eins zu der Anzahl hinzu, und auch eine Berührung zu den Berührungen. — Richtig. — Wieviel also an der Zahl Dinge sind, soviel weniger eins sind ihre Berührungen. — Richtig. — Und wenn nur Eins da ist, und keine Zwei vorhanden ist: so giebt es keine Berührung. — Wie könnte es? — Und nicht wahr wir sagten, das Andere wäre weder Eins, noch hätte es das Eins in sich, da es ja das Verschiedene von ihm ist. — Freilich nicht. — Also ist auch keine Zahl in diesem Verschiedenen, wenn kein Eins darin ist. — Wie sollte es? — Also ist das Andere weder Eins noch Zwei noch hat es einen Namen von irgend einer andern Zahl. — Nein. — Das Eins ist also allein, und keine Zwei ist nicht da. — Offenbar nicht. — Also giebt es auch keine Berührung, wenn nicht Zwei da sind. — Freilich nicht. — Auf diese Art also wird nach diesem allen das Eins sich selbst und das andere berühren sowol als auch nicht berühren. — So scheint es. — Ist es etwa auch sich selbst und dem Andern gleich und ungleich? — Wie so? — Wenn das Eins gröſser wäre als das Andere oder kleiner, und wiederum das Andere gröſser als das Eins oder kleiner: so wäre doch weder das Eins dadurch daſs es Eins ist, noch das Andere dadurch daſs es das Andere ist, gröſser oder kleiner in Beziehung auf einander, eben durch dieses ihr Wesen; sondern wenn sie auſserdem daſs sie dies sind auch noch jedes von ihnen die Gleichheit hätten, so wären sie gleich gegen einander, und wenn dieses die Gröſse hätte und jenes die Kleinheit oder umgekehrt, welchem von beiden Begriffen dann auch noch die Gröſse beiwohnte, der wäre gröſser, welchem aber die Kleinheit, der wäre kleiner? — Nothwendig. — Es giebt also zwei solche Begriffe, Gröſse und Kleinheit: denn wenn es sie nicht gäbe, so könnten sie nicht einander entgegen sein, und dem was ist einwohnen. — Wie könnten sie? — Wenn also dem Eins Kleinheit einwohnt: so muſs sie entweder in dem Ganzen oder in einem seiner Theile einwohnen. — Nothwendig. — 150 Wie wenn sie in dem Ganzen wohnte, wäre sie dann nicht entweder dem Eins gleichlaufend durch dasselbe verbreitet, oder aber es umfaſsend? — Offenbar. — Und wäre nicht die Kleinheit, wenn sie dem Eins gleichlaufend wäre ihm auch gleich? umfaſste sie es aber, dann gröſser? — Wie sonst? — Ist es nun wol möglich, daſs die Kleinheit gröſser als etwas sein kann, oder ihm gleich, und daſs sie also das Geschäft der Gleichheit oder der Gröſse verrichtet und nicht ihr eignes? — Nicht möglich. — In dem ganzen Eins kann also die Kleinheit nicht sein, sondern soll sie es, so muſs sie in einem Theile sein. — Ja. — Aber nicht in einem ganzen Theile, weil sonst dasselbe erfolgen würde, wie oben für das Ganze, sie würde dem Theile gleich sein oder gröſser, in dem sie sich eben befände. — Nothwendig. — In nichts also was es irgend giebt kann jemals die Kleinheit sein, wenn sie weder in einem Theile ist noch im Ganzen, und es wird also nichts klein sein als die Kleinheit selbst. — Es scheint nicht. — So wird aber auch nicht Gröſse darin sein: denn sonst müſste es ein anderes gröſseres geben auſserhalb der Gröſse selbst, dasjenige nämlich in welchem die Gröſse sein soll, und zwar ohnerachtet es kein kleines giebt, worüber es doch hervorragen müſste, wenn es groſs sein soll; denn dies war ja unmöglich, da Kleinheit nirgends einwohnt. — Richtig. — Sonach ist die Gröſse selbst nur gröſser als die Kleinheit selbst, und die Kleinheit selbst nur kleiner als die Gröſse selbst. — Nur so. — Also ist auch das Andere weder gröſser noch kleiner als das Eins, indem es weder Gröſse noch Kleinheit in sich hat. Noch auch haben diese beiden selbst ihre Eigenschaft des Ueberragens und Ueberragtwerdens für das Eins, sondern nur für einander. Eben so wenig nun kann auch das Eins gröſser oder kleiner sein als diese beiden oder als das Andere, wenn es überall weder Gröſse noch Kleinheit in sich hat. — Offenbar nicht. — Ist nun das Eins weder gröſser noch kleiner als das Andere, kann es dann wol dieses überragen, oder selbst von ihm überragt werden? — Unmöglich. — Und was selbst weder überragt noch überragt wird, das ist nothwendig gleichmäſsig, und was gleich-

mäſsig ist, das ist auch gleich. — Wie anders.
— Demnach muſs auch das Eins sich gegen
sich selbst so verhalten, da es weder Gröſse
an sich hat noch Kleinheit, daſs es nämlich
sich selbst weder überragt noch von sich überragt
wird, sondern gleichmäſsig mit sich ist,
und also auch immer sich selbst gleich sein
wird. — Allerdings. — So ist demnach das
Eins sich selbst und dem Andern gleich. — Offenbar.
— Ferner aber, da es selbst in sich
selbst ist: so muſs es auch auſser sich herumgehn,
und sich selbst umfassend gröſser sein als
es selbst, von sich aber umfaſst kleiner; und so
wiederum ist das Eins gröſser und auch kleiner
als es selbst. — Das ist es. — Ist nicht auch 151
nothwendig, daſs es nichts weiter giebt auſser
dem Eins und dem Andern insgesammt? — Wie
könnte es! — Aber irgendwo muſs doch alles
sein was ist. — Ja. — Was nun irgendwo ist,
muſs selbst kleiner in einem gröſseren sein.
Denn anderswie kann wol nicht eins im andern
sein. — Nicht wol. — Da es nun aber nichts
weiter giebt auſser dem Andern insgesammt und
dem Eins, und diese doch in etwas sein müssen,
müssen sie nicht nothwendig in einander sein,
das Eins in dem Andern und das Andere in dem
Eins? Oder sie müſsten nirgends sein. — Das
leuchtet ein. — In wiefern also das Eins in dem
Andern ist, ist das Andere als umgebendes gröſser
als das Eins, und das Eins als umgebenes
kleiner als das Andere. In wiefern aber das Andere
in dem Eins, ist auch das Eins auf dieselbe
Art gröſser als das Andere, und das Andere kleiner
als das Eins. — So scheint es. — Das Eins
also ist gleich und gröſser und kleiner als es
selbst und das Andre. — Offenbar. — Und gewiſs
doch, wenn gröſser und kleiner und gleich,

ist es auch von gleichen Maaſsen und von mehreren und wenigeren als es selbst und das Andere; und wenn von Maaſsen, auch von Theilen. — Wie anders? — Von gleichen Maaſsen aber und von mehreren und wenigeren ist es doch auch der Zahl nach mehr und weniger als es selbst und das Andere, und auch sich selbst und dem andern gleich in derselben Hinsicht. — Wie so? — Wenn es gröſser ist als etwas: so hält es auch mehrere Maaſse, und wieviel Maaſse soviel auch Theile. Und in Absicht auf das kleinere gleichfalls, und auf das Gleiche eben so. — Richtig. — Also wenn es gröſser und kleiner ist als es selbst, und auch sich gleich: so ist es auch von gleichen Maaſsen, und von mehreren und wenigeren als es selbst? und wenn von Maaſsen auch von Theilen? — Wie anders? — Ist es nun von soviel Theilen als es selbst: so ist es auch der Menge nach sich selbst gleich. Und wenn von wenigern ist es auch weniger, wenn von mehreren mehr der Zahl nach als es selbst. — Offenbar. — Und wird sich nicht gegen das Andere das Eins eben so verhalten, daſs es, wiefern es sich gröſser zeigt, auch mehr ist der Zahl nach, und in wiefern kleiner auch weniger, und in wiefern es gleich ist an Gröſse es auch gleich ist in Menge dem Andern? — Nothwendig. — So demnach, wie es scheint, ist wiederum das Eins gleich und mehr und weniger an Zahl als es selbst und als das Andere insgesammt. — Das ist es. — Ob nun wol auch das Eins Zeit an sich hat? und ob es jünger und älter als es selbst und als das Andere ist und wird? und auch wieder, wenn es in der Zeit ist dennoch weder jünger noch älter als es selbst oder das Andere? — Wie das? — Das Sein muſs ihm doch zukom-

men, wenn Eins ist. — Ja. — Und heiſst denn
Sein etwas anderes, als das Sein an sich haben
in der gegenwärtigen Zeit, so wie das War für
die vergangene, und das Wirdsein für die künftige
Zeit das Ansichhaben des Seins ist? — So
ist es. — Es muſs also Gemeinschaft haben an 152
der Zeit, wenn anders am Sein. — Allerdings.
— Und die Zeit geht doch fort? — Ja. — So
wird es demnach immer älter als es selbst,
wenn es mit der Zeit fortgeht? — Nothwendig.
— Erinnern wir uns wol auch noch, daſs
das Aeltere immer älter wird als ein Jüngerwerdendes?
— Das erinnern wir uns. — Also
auch, daſs wenn das Eins älter als es selbst wird,
es zugleich auch selbst das Jüngerwerdende
sein muſs, als welches es älter wird? — Nothwendig.
— Es wird also jünger sowol als älter
als es selbst auf diese Art. — Ja. — Aelter ist
es aber, nicht wahr, wenn es werdend in der
Zeit des Jezt ist zwischen dem War und Wirdsein?
Denn es kann doch nicht aus dem Vorher
in das Nachher fortschreitend das Jezt überspringen?
— Freilich nicht. — Hält es aber
dann nicht inne mit dem Aelterwerden, wenn es
auf das Jezt trifft, sondern ist alsdann schon älter?
Denn fortschreitend würde es niemals von
dem Jezt ergriffen werden. Nämlich das fortschreitende
verhält sich so, daſs es beide berührt,
das Jezt sowol als das Hernach, indem
es zwischen beiden, dem Jezt und dem Hernach,
werdend das Jezt verläſst und das Hernach
ergreift. — Richtig. — Wenn es also
nothwendig ist, daſs alles Werdende das Jezt
nicht vorbeigehe: so hält es auch nothwendig,
wenn es an diesem ist, mit dem Werden inne,
und ist alsdann das in dessen Werden es eben begriffen
ist. — Das leuchtet ein. — Also auch

das Eins, wenn es im Aelterwerden auf das Jezt trifft, hält es inne, und ist alsdann älter. — Allerdings. — Also als was es älter wird, als das ist es auch älter? Es ward aber älter als es selbst? — Ja. — Es ist aber das Aeltere älter als ein jüngeres? — Das ist. — Auch jünger ist also alsdann das Eins als es selbst, wenn es älter werdend auf das Jezt trifft. — Nothwendig. — Das Jezt aber wohnt dem Eins bei sein ganzes Sein hindurch. Denn es ist immer jezt, wenn es ist. — Wie sollte es nicht? — Immer also ist und wird das Eins älter und jünger als es selbst. — So scheint es. — Ist oder wird es aber wol mehrere Zeit als es selbst, oder die gleiche? — Die gleiche. — Gewiſs aber doch hat, was die gleiche Zeit ist oder wird auch einerlei Alter? — Wie anders? — Was aber dasselbe Alter hat, das ist weder älter noch jünger. — Freilich nicht. — Das Eins also, welches mit sich selbst gleiche Zeit ist und wird, das ist oder wird weder jünger noch älter als es selbst. — Nein, dünkt mich. — Wie aber ist es mit dem Andern insgesammt? — Das weiſs ich nicht zu sagen. — Das aber weiſst du doch zu sagen, daſs das Andere insgesammt, wenn es so verschieden sein soll, nicht Ein verschiedenes ist, sondern mehr als eins. Denn wenn es als 151 Ein anderes verschieden wäre, so wäre es Eins: da es aber als das Andere insgesammt verschieden ist, so ist es mehr als eins, und hat also eine Menge. — Die muſs es haben. — Hat es aber eine Menge, so muſs es auch eine gröſsere Zahl an sich haben als Eins. — Wie sonst? — Und wie doch? wollen wir sagen, daſs von der Zahl das Mehrere eher werde und geworden sei, oder das Wenigere? — Das Wenigere. — Das Wenigste also zuerst: dies ist aber das Eins.

Nicht wahr? — Ja. — Das Eins also ist zuerst geworden unter allem was Zahl hat. Aber auch das Andere insgesammt hat Zahl, da es doch das Andere insgesammt ist, und nicht Ein anderes. — Die hat es. — Das zuerst gewordene aber ist, glaube ich, auch früher geworden, und das andere später. Das später gewordene aber ist jünger als das früher gewordene; und auf diese Art also wäre das Andere insgesammt jünger als das Eins, und das Eins älter als das Andere insgesammt. — Das wäre es. — Wie aber so? Kann wol das Eins gegen seine eigne Natur geworden sein, oder ist das unmöglich? — Unmöglich. — Nun aber hatte sich doch das Eins gezeigt als Theile habend; wenn aber Theile, dann auch Anfang Mitte und Ende. — Ja. — Wird nun nicht bei allem zuerst der Anfang, sowol bei dem Eins, als bei jedem von den Andern? und dann nach dem Anfang auch das andere alles bis zum Ende? — Wie sonst? — Aber von allem andern wollen wir doch sagen, daſs es Theil des Ganzen und Einen ist, und daſs jenes selbst erst mit dem Ende zugleich Eins und Ganz geworden ist? — Das wollen wir sagen. — Das Ende aber, glaube ich, wird zulezt, und erst mit diesem zugleich wird seiner Natur nach das Eins. — So daſs wenn es nothwendig ist, daſs das Eins nicht gegen seine eigne Natur werde, es mit dem Ende zugleich später als das Andere seiner Natur nach werden muſs. — Das leuchtet ein. — Also ist das Eins jünger als das Andere, und das Andere älter als das Eins. — Jezt freilich zeigt es sich wieder so. — Aber wie? der Anfang oder irgend welch ein anderer Theil vom Eins oder von irgend sonst etwas, was nur ein Theil ist, und nicht Theile, muſs das nicht Eins sein, da es doch ein Theil ist? — Nothwendig. — Also würde das Eins zugleich mit dem ersten werdenden sowol als mit dem zweiten, und verlieſse nichts von allem werdenden, was auch immer zu irgend etwas hinzukommen möchte, bis es endlich zum lezten hindurch gelangend ein ganzes Eins geworden ist, nachdem es weder Mitte noch Ende noch Anfang noch irgend ein anderes in dem Werden verlassen. — Richtig. — Mit allem Andern also ist das Eins gleiches Alters: so daſs, wenn das Eins selbst nicht gegen seine Natur werden soll, es weder früher noch später als das Andere insgesammt kann geworden sein, sondern zugleich. Und in 154 sofern also wäre das Eins weder älter noch jünger als das Andere insgesammt, noch auch dieses als das Eins; auf die vorige Art aber war es älter sowol als jünger; und eben so auch verhielt sich das Andere insgesammt gegen jenes. — Allerdings. — So demnach ist es und ist geworden. Wie aber steht es damit, ob es auch älter und jünger wird als das Andere insgesammt und das Andere als jenes, und auch wiederum weder jünger noch älter? Verhält es sich etwa wie mit dem Sein, so auch mit dem Werden oder anders? — Ich weiſs es nicht zu sagen. — Aber ich soviel wenigstens, daſs wenn eines schon älter ist als das andere, es nicht noch um mehreres älter werden kann, als schon bei dem ersten Gewordensein der Unterschied des Alters betrug; und eben so wenig kann das Jüngere noch jünger werden. Denn zu ungleichem gleiches hinzugesezt, es sei nun Zeit oder sonst etwas, macht daſs immer derselbe Unterschied bleibt, um den beides zuerst unterschieden war. — Unumgänglich. — Keinesweges also kann ein schon seiendes jemals älter oder jünger werden als das andere, da es immer in gleichem Unterschiede des Alters bleibt; sondern es ist und ist geworden älter, und das andere jünger, wird es aber nicht. — Richtig. — Also auch das Eins, welches ist, wird nicht mehr weder älter noch jünger als das andere insgesammt was ist. — Freilich nicht. — Sieh aber, ob sie in sofern älter und jünger gegen einander werden. — In wiefern? — In sofern als das Eins sich älter gezeigt hatte als das Andere insgesammt, und das Andere als das Eins. — Wie also? — Wenn das Eins älter ist als das Andere insgesammt: so ist es durch mehrere Zeit geworden als das Andere? — Ja. — Betrachte also weiter: Wenn wir zu mehrerer und wenigerer Zeit die gleiche Zeit hinzusezen; wird dann noch immer die mehrere von der wenigeren um den gleichen Theil verschieden sein oder um einen kleineren? — Um einen kleineren. — Also wird nicht das Eins, eben so wie es vorher dem Alter nach verschieden war, auch hernach noch verschieden sein: sondern indem es um gleiche Zeit mit dem Andern zunimmt, wird es immer um wenigeres dem Alter nach unterschieden sein als zuvor. Oder nicht? — Ja. — Und was weniger dem Alter nach unterschieden ist von einem andern als vorher, das wird doch jünger als vorher in Beziehung auf das, als was es vorher älter war? — Jünger. — Wird aber jenes jünger, wird dann nicht das Andere insgesammt älter gegen das Eins als vorher? — Freilich. — Das später gewordene wird also älter gegen das früher gewordene und älter seiende. Es ist aber niemals älter, sondern wird nur immer älter als jenes. Jenes nämlich neigt sich auf die Seite des Jüngeren, dieses aber auf die des Aelteren. Eben so wiederum wird das ältere jünger als das Jüngere. Denn da sie beide entgegengesezt fort- 155 schreiten: so werden sie auch das entgegengesezte von einander, das Jüngere nämlich älter als das Aeltere, und das Aeltere jünger als das Jüngere. Es aber geworden zu sein, wäre ihnen nie möglich. Denn wären sie es geworden: so würden sie es nicht mehr, sondern wären es. Nun aber werden sie älter gegen einander und jünger. Das Eins nämlich wird jünger als das Andere insgesammt, weil es sich gezeigt hatte als älter seiend und früher geworden. Und das Andere insgesammt wird älter als das Eins, weil es später geworden ist. Aus demselben Grunde nun verhält sich das Andere insgesammt eben so gegen das Eins, da es ja auch älter als dieses uns erschienen war, und früher geworden. In wiefern also überhaupt etwas nicht älter wird noch auch jünger als ein anderes, vermöge des der Zahl nach immer gleichen Verschiedenseins von einander: in sofern wird auch weder das Eins älter oder jünger als das Andere insgesammt, noch auch das Andere als das Eins. In wiefern aber das frühere von dem später gewordenen nothwendig immer um einen andern Theil sich unterscheidet, und so auch das spätere von dem früheren: in sofern wird nothwendig das Andere insgesammt gegen das Eins, und das Eins gegen das Andere jünger sowol als älter. — Allerdings. — Folglich diesem allen gemäſs ist und wird das Eins älter sowol als jünger als es selbst und das Andere insgesammt; und ist und wird auch weder älter noch jünger als es selbst oder das Andere insgesammt. — So ist es auf alle Weise. — Wenn aber dem Eins Zeit beigelegt wird und ein Aelter- und Jüngerwerden, muſs es dann nicht nothwendig auch ein Vorher haben und ein Nachher, wenn ihm doch Zeit beigelegt wird? — Nothwendig. — Also war das Eins, und ist, und wird sein, und wurde und wird und wird werden. — Wie sonst? — Also könnte es auch wol etwas haben, und man könnte etwas von ihm haben, und hatte und hat und wird haben. — Freilich. — Also giebt es auch Erkenntniſs davon und Vorstellung und Wahrnehmung, da ja auch jezt wir alles dieses in Beziehung auf dasselbe zu Stande bringen. — Ganz richtig behauptest du. — Also giebt es auch ein Wort dafür und eine Erklärung, und es wird benannt und erklärt, und überhaupt was nur in dieser Art von allem andern gilt, das gilt auch vom Eins. — Auf alle Weise freilich verhält es sich so. —

Wol, laſs uns auch das dritte noch durchgehn: Das Eins, wenn es ist so wie wir es durchgeführt haben, muſs es nicht nothwendig, da es Eins ist und Vieles, und auch wieder weder Eins noch Vieles, und dabei mit der Zeit Gemeinschaft hat, nothwendig weil es Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben; und weil es nicht ist auch wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben? — Nothwendig. — Und wird es wol wann es das Sein hat, eben alsdann es auch nicht haben können? Oder, wenn es das Sein nicht hat, eben alsdann es auch haben können? — Nicht möglich. — Zu der einen Zeit also hat es, und zu einer andern Zeit hat es nicht das Sein. Denn einzig auf diese Art kann es beides das Sein haben und auch nicht haben. — Richtig. — Also 156 giebt es auch eine solche Zeit, wo es das Sein annimmt und von dem Sein abläſst. Oder wie soll es ihm möglich sein, dasselbe jezt zu haben und dann auch wieder nicht zu haben, wenn es niemals dasselbe annehmen und niemals davon ablassen soll? — Keineswegs. — Und das

Sein annehmen, nennst du das nicht Werden? — *Ich* nenne es so. — Und vom Sein ablassen nennst du das nicht Untergehn? — Freilich. — Das Eins also, wie es scheint, da es das Sein annimmt und verliert, wird auch und geht unter. — Nothwendig. — Da es nun Eins ist und Vieles und werdend und untergehend, wird es nicht wenn es Eins wird vom Vielsein ablassen, wenn es aber Viel wird vom Einssein ablassen? — Freilich. — Und indem es Eins wird und Vieles, wird es nicht nothwendig abgesondert und vermischt? — Nothwendig. — Und indem es unähnlich wird und ähnlich muſs es auch gleichen und nichtgleichen? — Ja. — Und wenn gröſser und kleiner und gleich, muſs es auch wachsen und abnehmen und gleich bleiben. — So ist es. — Und wenn es in der Bewegung still steht, und aus der Ruhe zur Bewegung übergeht: so kann doch dieses beides nicht in Einer Zeit sein? — Wie könnte es? — Daſs das zuvor ruhende hernach bewegt werde, und das zuvor bewegte hernach ruhe, dies kann ihm eines Theils ohne Uebergang unmöglich begegnen. — Freilich wie? — Eine Zeit aber giebt es andern Theils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. — Die giebt es wol nicht. — Aber es kann doch nicht übergehn ohne überzugehn? — Nicht glaublich. — Wann also geht es über? denn weder während der Ruhe noch während der Bewegung kann es übergehn noch in der Zeit seiend. — Freilich nicht. — Ist also etwa jenes wunderbare das, worin es ist, wenn es übergeht? — Was für eines denn? — Der Augenblik. Denn das Augenblikliche scheint dergleichen etwas anzudeuten, daſs von ihm aus etwas übergeht von einem zum andern. Denn aus der Ruhe geht nichts noch währendes Ruhens über, noch aus der Bewegung währendes Bewegtseins; sondern dieses wunderbare Wesen, der Augenblik, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als auſser aller Zeit seiend, und in diesem und aus diesem geht das bewegte über zur Ruhe, und das ruhende zur Bewegung. — So mag es wol sein. — Auch das Eins also wenn es ruht und auch sich bewegt muſs aus einem zum andern übergehn, denn nur so kann es beides thun. Geht es aber über: so geht es im Augenblik über, so daſs es indem es übergeht in gar keiner Zeit ist, und alsdann weder sich bewegt noch ruht. — Freilich nicht. — Verhält es sich nun etwa eben so auch mit den andern Uebergängen, wenn es aus dem Sein in das Untergehn übergeht, oder aus dem Nichtsein in das Werden, daſs es alsdann jedesmal auf gewisse Weise zwischen einer Bewegung und einer Ruhe ist? und 157 alsdann weder ist noch nichtist, weder wird noch untergeht? — So scheint es ja. — Auf eben die Weise also auch wenn es aus dem Eins in Vieles übergeht, oder aus Vielem in Eins, ist es weder Eins noch Vieles, wird weder abgesondert noch vermischt? und aus dem ähnlichen ins unähnliche, aus dem unähnlichen ins ähnliche gehend ist es weder ähnlich noch unähnlich, weder ein Verähnlichtes noch ein Verunähnlichtes; und aus dem kleinen ins groſse, aus dem gleichen ins entgegengesezte übergehend ist es weder klein noch groſs noch gleich noch wachsend noch abnehmend noch ausgegleicht. — So scheint es. — Alle diese Beschaffenheiten kommen dem Eins zu, wenn es ist. — Gewiſs. —

Wie aber allem Andern zukomme beschaffen zu sein wenn das Eins ist, sollen wir nicht das erwägen? — Das wollen wir. — So laſs uns denn sagen: Wenn Eins ist, wie wol das Andere insgesammt auſser dem Eins muſs beschaffen sein. — Das laſs uns sagen. — Also wenn es das Andere insgesammt auſser dem Eins ist, so ist es freilich nicht das Eins, sonst wäre es nicht das Andere auſser dem Eins. — Richtig. — Eben so wenig aber ist dieses Andere des Eins gänzlich beraubt, sondern hat es gewissermaſsen an sich. — Welchermaſsen denn? — Weil das Andere insgesammt auſser dem Eins doch aus Theilen bestehend ein anderes insgesammt ist. Denn wenn es nicht Theile hätte, so wäre es ganz und gar Eins. — Richtig. — Theile aber, behaupten wir, giebt es nur von demjenigen, was ein Ganzes ist. — Das behaupten wir. — Das Ganze aber ist doch nothwendig Eins aus Vielen, dessen Theile eben die Theile sind. Denn jeder Theil muſs nicht ein Theil von den Vielen sein, sondern ein Theil des Ganzen. — Wie doch das? — Wenn etwas ein Theil von Vielen wäre, unter denen es sich selbst auch befände: so würde es sowol sein eigner Theil sein, welches unmöglich ist, als auch jedes Einzelnen unter den übrigen, wenn es doch Aller Theil sein soll. Denn wenn es eines bestimmten Theil nicht ist: so wird es nur ein Theil der übrigen auſser diesem sein. Und so wird es nicht von jedem Einzelnen ein Theil sein. Wenn aber nicht jedes Einzelnen, dann auch keines unter den Vielen. Was es aber von keinem ist, das kann es auch unmöglich von allen denen sein, von deren keinem es weder Theil noch sonst irgend etwas ist. — Das leuchtet freilich ein. — Nicht also von den Vielen oder Gesammten ist der Theil Theil, sondern nur von der einen Idee, und von dem Einen, wel-

ches

ches aus Allen gesammten Ein vollständiges geworden das Ganze genannt wird; hievon muſs ein Theil Theil sein. — Allerdings freilich. — Wenn also das Andere insgesammt Theile hat, so muſs es auch ein Ganzes und Eins an sich haben. — Freilich. — Ein vollständiges Theilehabendes Ganze also ist nothwendig das Andere insgesammt auſser dem Eins. — Nothwendig. — Ferner gilt aber auch dasselbe von jedem einzelnen Theile. Denn auch dieser muſs nothwendig ein Eins an sich haben. Nämlich wenn jedes Einzelne davon ein Theil ist, so bedeutet doch dieses, ein Einzelnes sein, Eins, nämlich daſs es ein abgesondertes von den Uebrigen für sich seiendes, wenn anders ein Einzelnes, ist.
— Richtig. — An sich kann es aber offenbar 158
das Eins haben, wenn es auch ein anderes als das Eins ist, denn sonst hätte es das Eins nicht an sich, sondern wäre das Eins selbst. Nun aber ist das Eins selbst zu sein, dies zwar auſser dem Eins jedem Andern ganz unmöglich. — Unmöglich. — Das Eins aber an sich zu haben ist nothwendig für das Ganze und für den Theil, denn Jenes wird Ein Ganzes sein, dessen Theile eben die Theile sind; dieser aber wird ein einzelner Theil des Ganzen sein, wenn er irgend Theil des Ganzen ist. — So ist es. — Also als verschieden vom Eins wird das Eins an sich haben, was es an sich hat. — Wie sonst? — Das Verschiedene vom Eins muſs aber doch Vieles sein. Denn wenn es weder Eins wäre noch auch mehr als Eins: so wäre es ja nichts. — Freilich nicht. — Wenn aber das mehr als Eins ist, was das Eins als Theil und das Eins als Ganzes an sich hat: sind dann nicht diese das Eins in sich aufnehmende Dinge unbegrenzt der Menge nach? — Wie doch? — Laſs es uns so betrachten.

Ist es nicht so daſs sie zu der Zeit, wenn sie das Eins aufnehmen es aufnehmen als solche, die noch nicht Eins sind, und nicht Eins an sich haben? — Ganz offenbar. — Also als eine Menge, worin das Eins sich nicht befindet. — Als eine Menge freilich. — Wie nun wenn wir in Gedanken hievon auch nur das wenigste was wir können hinwegnehmen wollten, würde nicht nothwendig auch jenes hinweggenommene, da es das Eins nicht an sich hat, eine Menge sein und nicht Eins? — Nothwendig. — Betrachten wir nun immer an und für sich diese verschiedene Natur des Begriffs: so wird soviel wir jedesmal davon sehen immer ein unbegrenztes an Menge sein. — Auf alle Weise freilich. — Allein wenn jedes Einzelne Theil geworden ist, dannn hat es auch eine Begrenzung gegen die Andern und gegen das Ganze, und das Ganze gegen die Theile. — Offenbar freilich. — Dem Andern insgesammt auſser dem Eins kommt also zu, daſs ihm aus ihm selbst und dem Eins wenn beide in Gemeinschaft treten ein anderes entsteht, welches ihnen Begrenzung gegen einander giebt; seine Natur aber an sich giebt ihm Unbegrenztheit. — Das leuchtet ein. — Also ist das Andere insgesammt auſser dem Eins ganz und auch in seinen Theilen unbegrenzt sowol als auch Begrenztheit an sich habend. — Allerdings. — Nicht auch ähnlich sowol als unähnlich unter einander und sich selbst? — In wiefern? — In wiefern es doch seiner eignen Natur gemäſs alles unbegrenzt ist, in sofern kommt ihm doch allem einerlei zu. — Allerdings. — Aber auch in wiefern es alles der Begrenztheit theilhaftig ist, auch in sofern kommt ihm einerlei zu. — Was sonst? — In wiefern ihm aber Begrenztheit zukommt und auch Unbegrenztheit, kommen ihm doch diese Beschaffenheiten zu als entgegengesezte? — Ja. — Entgegengeseztes aber ist das Unähnlichste? — Wie anders? — Also nach jeder einzelnen Beschaffenheit ist es einzeln sich selbst und unter einander 159 ähnlich; nach beiden Beschaffenheiten zusammen ist es auf beide Arten höchst entgegengesezt und unähnlich. — So mag es wol sein. — Auf diese Art also ist das Andere jedes mit sich selbst und unter einander ähnlich und unähnlich. — Das ist es. — Also auch daſs es einerlei ist und von einander verschieden, bewegt und ruhend, und alle diese entgegengesezten Beschaffenheiten dem Andern insgesammt zukommen ist nicht schwer zu finden, nachdem wir schon gesehen haben, daſs ihm diese zukommen. — Richtig gesprochen. —

Wie nun, wenn wir dieses als schon offenbar sein lieſsen, und wiederum betrachteten: Wenn Eins ist, ob das Andere auſser dem Eins sich etwa zugleich auch nicht so verhalte, oder ob nur so? — Allerdings. — Gehen wir also noch einmal von Anfang an durch: Wenn Eins ist, was muſs dem Andern auſser dem Eins zukommen? — Das wollen wir durchgehn. — Ist nun nicht das Eins ganz abgesondert von dem Andern, und das Andere von dem Eins? — Wie so doch? — Weil es auſser ihnen nicht noch etwas weiter giebt, was ein Anderes wäre als Eins und zugleich auch ein Anderes auſser dem Eins. Denn alles ist ausgesprochen, wenn man spricht Eins, und das Andere auſser dem Eins. — Alles freilich. — Also giebt es kein von diesen verschiedenes mehr, worin das Eins und das Andere gemeinschaftlich sich befinden könnten. — Nein freilich. — Niemals also werden das Eins und das Andere auſser dem Eins in einem und

demselben sein. — Es scheint nicht. — Also abgesondert? — Ja. — Auch daſs das eigentliche wahre Eins keine Theile habe sagen wir doch? — Wie sollte es? — Also kann das Eins weder ganz in dem Andern sein noch auch dessen Theile, wenn es abgesondert ist von dem Andern und gar keine Theile hat? — Wie könnte es? — Auf keine Weise also kann das Andere das Eins an sich haben, da es weder einen Theil noch das Ganze an sich haben kann. — Es scheint nicht. — Auf keine Weise also ist das Andere Eins, noch hat es irgend ein Eins in sich. — Freilich nicht. — Also ist auch das Andere nicht Vieles. Denn wenn es Vieles wäre, so wäre jedes Einzelne ein Theil eines Ganzen. Nun aber ist das Andere weder Eins noch Vieles, weder ein Ganzes noch Theile, da es auf keine Weise etwas vom Eins an sich hat. — Richtig. — Also ist auch das Andere weder Zwei noch Drei, noch hat es diese Zahlen an sich, da es das Eins ganz und gar nicht an sich hat. — So ist es. — Also ist auch das Andere dem Eins weder ähnlich noch unähnlich noch einerlei mit ihm, noch hat es überhaupt Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit an sich. Denn wenn das Andere ähnlich und unähnlich wäre, so hätte es, in wiefern es Aehnlichkeit und Unähnlichkeit in sich selbst hätte, zwei einander entgegengesezte Begriffe in sich. — Das leuchtet ein. — Unmöglich aber wäre es doch, daſs das Zwei an sich haben könnte, was nicht einmal Eins an sich hat. — Unmöglich. — Also ist das Andere weder ähnlich noch unähnlich noch beides. Denn wäre es ähnlich oder unähnlich, so hätte es einen von beiden Begriffen an
160 sich; wäre es beides, dann beide entgegengesezte. Dieses aber hat sich als unmöglich ge-

zeigt. — Richtig. — Eben so ist es weder einerlei noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch untergehend, weder gröſser noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas dergleichen zu. Denn wenn das Andere auſser dem Eins vertragen könnte, daſs etwas dergleichen ihm zukäme: so müſste es auch Eins und Zwei und Dreies und Gerades und Ungerades an sich haben, welches an sich zu haben sich ganz unmöglich gezeigt hat für das des Eins gänzlich beraubte. — Vollkommen wahr. — Auf diese Art also wenn Eins ist, ist das Eins Alles und nichts sowol für sich selbst als für das Andere gleichermaſsen. — Vollständig erwiesen freilich. —

Wohl! Wenn aber nun das Eins nicht ist, was dann erfolge, müssen wir das nicht demnächst erwägen? — Das müssen wir freilich erwägen. — Was ist aber eigentlich diese Voraussezung: Wenn Eins nicht ist? Ist sie wol unterschieden von der Wenn Nicht-Eins nicht ist? — Unterschieden allerdings. — Nur unterschieden? oder ist es nicht vielmehr ganz das Gegentheil zu sagen: Wenn Nicht-Eins nicht ist als wenn Eins nicht ist? — Ganz das Gegentheil. — Wie aber wenn Jemand sagt: Wenn Gröſse nicht ist oder Wenn Kleinheit nicht ist, oder etwas anderes dergleichen: so deutet er doch in jedem Falle an, daſs das Nichtseiende etwas besonderes und verschiedenes ist? — Allerdings. — Also auch hier deutet er an, daſs er unter dem Nichtseienden etwas von dem übrigen verschiedenes meint, indem er sagt: Wenn das Eins nicht ist? Und wir wissen, was er meint? — Das wissen wir. — Zuerst also meint er etwas erkennbares, hernach auch etwas von dem Uebrigen verschiedenes, wenn er

sagt Eins, er mag ihm nun das Sein beilegen oder das Nichtsein. Denn dasjenige wovon gesagt wird es sei nicht wird doch nichts desto weniger als etwas erkannt, und auch als etwas verschiedenes von dem andern. Oder nicht? — Nothwendig. — Hiernach also laſs uns von Anfang an sagen: Wenn Eins nicht ist, was dann sein muſs? Zuerst also muſs ihm dieses zukommen, wie es scheint, daſs es eine Erkenntniſs davon giebt, oder man müſste auch nicht einmal verstehen was gesagt wird, wenn Jemand sagt, Wenn Eins nicht ist. — Wahr. — Also auch, daſs das Andere verschieden von ihm ist, oder auch jenes müſste nicht als verschieden von dem Andern angegeben werden? — Allerdings. — Auch eine Verschiedenheit kommt ihm also zunächst der Erkenntniſs. Denn man meint doch nicht die Verschiedenheit des Andern, wenn man sagt das Eins ist verschieden von dem Andern; sondern eben jenes, des Eins, seine. — Das ist offenbar. — Also an dem Jenes und an dem Etwas und an dem Davon und Dafür und Daraus, und an Allem was dem ähnlich ist hat das Eins Antheil. Denn sonst könnte weder vom Eins die Rede sein, noch vom Andern auſser dem Eins; noch auch hätte jenes etwas oder könnte etwas von ihm gesagt werden, wenn es weder an dem Etwas noch an dem übrigen der Art Antheil hätte. — Richtig. — Sein also kann das Eins freilich nicht, wenn es nicht ist: aber vielerlei an sich zu haben hindert es nichts; sondern dies ist vielmehr nothwendig, wenn nämlich nur jenes Eins, und nicht etwas anderes nicht-sein soll. Denn wenn weder das Eins, noch jenes ist, noch sonst etwas worauf eine Rede gehn kann: so darf man ja überall nicht
161 einmal etwas aussagen. Wenn aber nur jenes

Eins und nicht sonst etwas zum Grunde liegt als nichtseiend: so muſs es nothwendig mit dem Jenes und vielem andern in Verbindung stehn. — Ganz gewiſs. — Also auch Unähnlichkeit wird es haben gegen das Andere. Denn das Andere muſs als ein verschiedenes von dem Eins auch verschiedenartig sein. — Ja. — Und das verschiedenartige auch anders beschaffen? — Freilich. — Und das anders beschaffene sollte nicht unähnlich sein? — Unähnlich allerdings. — Und nicht wahr, wenn das Andere dem Eins unähnlich ist: so ist doch offenbar das Unähnliche einem Unähnlichen unähnlich? — Offenbar. — Also hat auch das Eins eine Unähnlichkeit, vermöge deren das Andere ihm unähnlich ist. — Das scheint. — Wenn es nun eine Unähnlichkeit mit dem Andern hat, hat es dann nicht nothwendig auch eine Aehnlichkeit mit sich selbst? — Wie so? — Wenn das Eins eine Unähnlichkeit an sich hätte mit dem Eins: so wäre ja gar nicht von einem solchen Dinge die Rede wie vom Eins; sondern schon die erste Voraussezung handelte nicht von dem Eins, sondern von einem andern als dem Eins. — Freilich wol. — Das soll sie aber nicht. — Nicht um Vieles. — So muſs also das Eins eine Aehnlichkeit mit sich selbst an sich haben. — Es muſs. — Aber eben so wenig ist es ja auch gleich dem Andern. Denn wäre es gleich, so wäre es ja schon, und wäre ihm ähnlich nach Maaſsgabe der Gleichheit. Dieses beides ist aber unmöglich, wenn das Eins nicht ist. — Unmöglich. — Wenn es nun aber dem Andern nicht gleich ist: ist dann nicht nothwendig auch das Andere ihm nicht gleich? — Nothwendig. — Und ist das Nichtgleiche nicht ungleich? — Ja. — Und das ungleiche nicht dem ungleichen ungleich? — Wie sonst? — Auch eine Ungleichheit also eignet dem Eins, vermöge deren das Andere insgesammt ihm ungleich ist. — Die eignet ihm. — Aber zur Ungleichheit gehört doch Gröſse und Kleinheit? — Freilich. — Hat also ein solches Eins auch Gröſse und Kleinheit an sich? — Das scheint beinahe. — Gröſse und Kleinheit aber sind immer von einander entfernt? — Allerdings. — Also ist immer etwas zwischen ihnen? — Das ist. — Weiſst du nun etwas anderes, das zwischen ihnen wäre, als die Gleichheit? — Nein, sondern eben sie. — Was also Gröſse und Kleinheit hat, das hat auch die zwischen beiden befindliche Gleichheit. — Das ist deutlich. — Das nichtseiende Eins hat also auch Gleichheit an sich und Gröſse und Kleinheit. — Das scheint. — Ja auch ein Sein muſs es irgendwie an sich haben. — Wie das? — Es muſs sich doch so verhalten wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhält: so sagen wir auch nichts wahres, wenn wir sagen, das Eins ist nicht. Wenn wir aber etwas wahres sagen, dann offenbar auch etwas seiendes. Oder nicht so? — Freilich so. — Wenn wir also etwas Wahres behaupten zu sagen: so behaupten wir nothwendig auch etwas seiendes zu sagen. — Nothwendig. — Also ist, wie es scheint, das Eins nichtseiend. Denn wenn es nicht nichtseiend 162 ist, sondern von dem Sein des Nichtseins etwas nachläſst: so wird es sogleich seiend sein. — Auf alle Weise freilich. — Es muſs also ein Band haben mit dem Nichtsein, nämlich das Nichtseiendsein wenn es nichtsein soll; auf ähnliche Art wie auch das Seiende das Nichtsein des Nichtseins haben muſs, damit es seinerseits vollständiglich sei. Denn nur so kann sowol das Seiende recht sein, als das Nichtseiende recht nichtsein, wenn dem Seienden das Sein des Seiendseins eignet, und das Nichtsein des Nichtseiendseins, wofern es vollständiglich sein soll: dem Nichtseienden aber das Nichtsein des Nichtseiend-Nichtseins und das Sein des Nichtseiendseins, wenn auch dieses, das Nichtseiende vollständiglich nichtsein soll. — Vollkommen richtig. — Also da dem Seienden ein Nichtsein, und dem Nichtseienden ein Sein zukömmt: so eignet auch dem Eins da es nicht ist nothwendig ein Sein, nämlich das des Nichtseins. — Nothwendig. — Auch ein Sein also zeigt sich für das Eins, wenn es nicht ist. — Es zeigt sich. — Aber doch auch ein Nichtsein da es ja nicht ist. — Wie könnte das fehlen? — Ist es nun wol möglich, daſs ein irgendwie beschaffenes auch nicht so beschaffen sei, ohne jene Beschaffenheit zu verwechseln? — Nicht möglich. — Auf einen Wechsel also deutet alles dergleichen was so und auch nicht so beschaffen ist. — Wie sonst? — Wechsel aber ist Bewegung? Oder was wollen wir behaupten? — Bewegung. — Das Eins aber zeigt sich als seiend und nichtseiend? — Ja. — Also als so und auch anders beschaffen zeigt sich das Eins? — Es scheint. — Also bewegt erscheint auch das nichtseiende Eins, da es auch einen Wechsel aus dem Sein in das Nichtsein erleidet. — Das mag wol sein. — Aber doch wenn es nirgends ist, wie es denn nicht sein kann, wenn es nicht ist: so kann es auch nicht anders wohin kommen. — Wie könnte es? — Nicht also durch Ortsveränderung wird es bewegt. — Freilich nicht. — Eben so wenig auch kann es sich an einerlei Ort herumdrehen, denn das Einerlei berührt es nirgends. Denn das Einerlei ist ein Seiendes und das Nichtseiende kann unmöglich in irgend ei-

nem Seienden sein. — Unmöglich freilich. — Also kann auch nicht das nichtseiende Eins sich in jenem in welchem es nicht ist herumdrehen. — Freilich nicht. — Und eben so wenig kann das Eins sich in sich selbst verändern weder das seiende noch das nichtseiende. Denn die Rede wäre ja dann nicht mehr von dem Eins, wenn es ein Anderes geworden wäre als es selbst, sondern von einem anderen. — Richtig. — Wenn es sich nun weder verändert noch an einerlei Ort herumdreht noch seinen Ort wechselt; kann es sich dann noch sonst wie bewegen? — Wie wol? — Und das unbewegte steht doch nothwendig still, und das stillestehende ruht. — Nothwendig. — Das nichtseiende Eins also wie es scheint ruht sowol als es sich bewegt. — So scheint es. — Ferner aber, wenn es nun sich bewegt muſs es sich doch sehr nothwendig verändern: denn in wiefern sich etwas bewegt, in sofern verhält es sich nicht mehr so wie es sich
163 verhielt, sondern anders. — Richtig. — Das bewegte Eins also verändert sich auch. — Ja. — Aber das auf keine Weise bewegte wird auch auf keine Weise verändert. — Freilich nicht. — Das nichtseiende Eins also verändert sich, und verändert sich auch nicht. — Das ist deutlich. — Und das veränderte, wird das nicht nothwendig ein anderes und vergeht aus der vorigen Beschaffenheit? Das nichtveränderte aber wird weder, noch vergeht es? — Nothwendig. — Auch das nichtseiende Eins also als verändertes wird und vergeht: als nichtverändertes aber wird es weder, noch vergeht. Und so wird sowol als vergeht das nichtseiende Eins, und wird auch so wenig als es vergeht. — Freilich auch nicht. —

Noch einmal nun laſs uns zum Anfange zurükkehren, um zu sehen ob uns noch dasselbe erscheinen wird wie eben oder anderes. — Das laſs uns. — Nicht wahr, wenn das Eins nicht ist, so fragten wir, was muſs sich alsdann mit ihm zutragen? — Ja. — Das Nichtist aber, wenn wir das sagen, bedeutet es wol etwas anderes, als eine Abwesenheit des Seins für dasjenige, wovon wir sagen es sei nicht? — Nichts anderes. — Wenn wir also sagen, daſs etwas nicht sei, meinen wir es sei nur irgend wie nicht, und irgend wie sei es? Oder bedeutet dieses Nichtist ganz einfach, daſs eben das Nichtseiende nirgend und auf keine Art ist, und auf keine Art ein Sein an sich hat? — Auf das allereinfachste freilich. — Also kann ja das Nichtseiende auf keine Weise sein, noch auch anders irgendwie mit dem Sein Gemeinschaft haben. — Freilich nicht. — Und das Werden und Vergehen ist doch wol nichts anders, als jenes ein Ergreifen, dieses ein Fahrenlassen des Seins. — Nichts anders. — Was aber gar keine Gemeinschaft damit hat kann es auch weder ergreifen noch fahren lassen? — Wie könnte es? — Das Eins also da es auf keine Art ist, kann auch das Sein auf keine Art weder festhalten noch fahrenlassen noch ergreifen. — Nicht wohl. — Weder also vergeht das nichtseiende Eins noch wird es, da es auf keine Art mit dem Sein Gemeinschaft hat? — Nein, wie sich zeigt. — Noch auch wird es irgendwie verändert: denn wenn ihm dies zukäme, würde es sowol als es verginge. — Richtig. — Wenn es aber nicht verändert wird, wird es dann nicht auch nothwendig nicht bewegt? — Nothwendig. — Eben so wenig werden wir auch sagen, daſs das nirgend seiende ruhe. Denn das ruhende muſs in irgend einem bestimmten immer bleiben. — Wie sollte es anders? — Und auf diese Art werden wir

von dem Nichtseienden weder daſs es ruhe,
noch daſs es bewegt werde behaupten können.
— Gewiſs nicht. — Noch auch kann ihm etwas
seiendes eignen. Denn wenn es etwas seiendes
an sich hätte, hätte es auch schon ein Sein
164 irgendwie an sich. — Offenbar. — Weder
Gröſse also noch Kleinheit noch Gleichheit hat
es an sich. — Freilich nicht. — Noch auch
Aehnlichkeit oder Verschiedenheit weder mit
sich selbst noch mit den andern kann es haben?
— Nein wie sich zeigt. — Und wie? kann es
wol ein Anderes für dasselbe geben, wenn es
überall gar nichts für dasselbe giebt? — Das
kann es nicht geben. — Also weder ihm ähnlich
noch unähnlich, noch einerlei mit ihm, noch
verschieden davon ist etwas anderes. — Freilich
nicht. — Und wie? kann es wol ein Davon oder
Dafür, ein unbestimmtes oder bestimmtes, ein
auf dies oder auf ein anderes Bezogenes, oder
ein Je oder Hernach oder Jezt oder Erkenntniſs
oder Vorstellung oder Wahrnehmung oder Erklärung
oder Benennung, oder irgend etwas anderes
seiendes, kann es dergleichen wol geben
für das Nichtseiende? — Das kann es nicht. —
Auf diese Art also wird das nichtseiende Eins keinerlei
Beschaffenheit haben. — Freilich scheint
es keinerlei zu haben.

Nun laſs uns auch noch sagen: Wenn Eins nicht ist, was dann dem Andern insgesammt zukommen muſs. — Das laſs uns sagen. — Zuvörderst muſs es doch irgendwie sein. Denn wenn es nicht einmal wäre, so könnte auch überall nicht von Anderem die Rede sein. — So ist es. — Und wenn von Anderem die Rede ist, so ist dies Andere Verschiedenes. Oder nennst du nicht immer dasselbe ein Anderes und ein Verschiedenes? — Ich gewiſs. — Verschieden aber, sagen wir, ist das Verschiedene von einem Verschiedenen; also auch wol das Andere ein Anderes von einem Anderen? — Ja. — Also auch für das Andere, wenn es Anderes sein soll, giebt es etwas als welches es Anderes ist? — Nothwendig. — Was denn wäre wol dieses? Als das Eins ist es nicht Anderes, da das Eins nicht ist. — Freilich nicht. — Also unter einander. Denn dieses bleibt nur noch übrig, oder es wäre Anderes in Beziehung auf gar nichts. — Richtig. — In Menge genommen also wird das Andere unter einander anderes sein. Denn einzeln kann es nicht, wenn es kein Eins giebt: sondern wie es scheint ist jede Masse davon unendlich der Menge nach, und wenn auch einer was ihn das allerkleinste dünkt davon nähme, so erscheint es doch plözlich, wie im Traume, anstatt dafs es ihm Eins zu sein dünkte als Vieles, und anstatt sehr klein ganz grofs in Vergleich mit dem noch weiter darin zertheilbaren. — Ganz richtig. — Als solche Massen also wäre das Andere unter einander anders, wenn es ohne dafs es Eins giebt, anderes sein soll. — Offenbar freilich. — Also wird es auch viele Massen geben, deren jede als Eine erscheint, es aber nicht ist, wenn überall kein Eins sein soll. — So ist es. — Auch eine Zahl wird es also für sie zu geben scheinen, wenn unter vielen Massen jede als eine erscheint. — Freilich. — Auch Gerades und Ungerades scheint darunter zu sein, obgleich es in der That nicht so ist, wenn es kein Eins geben soll. — Freilich ist es nicht so. — Ja auch ein Allerkleinstes, sagen wir, scheint es darunter zu geben; dieses selbige aber zeigt sich wiederum als Vieles und Grofses gegen jedes unter den Vielen und Kleinen. — So ist es. — Auch gleich also wird die-

sen Vielen und Kleinen jegliche Masse zu sei
165 scheinen. Denn sie kann nicht aus dem Grö
ſserscheinen ins Kleinerscheinen übergehn, eh
sie nicht auch in das zwischen beiden zu kom
men scheint; und dies wäre doch der Schein de
Gleichheit? — Allem Ansehn nach. — Schein
nicht auch jede Masse indem sie begrenzt ist ge
gen eine andere und für sich selbst weder Anfan
noch Mitte noch Ende zu haben? — Wie doc
das? — Weil jedesmal wenn Jemand etwas da
von in seinen Gedanken festhält, als wäre es ein
von diesen dreien, doch vor dem Anfang imme
noch ein anderer Anfang erscheint, und nac
dem Ende noch ein anderes zurükbleibende
Ende, und in der Mitte noch eine genauere un
kleinere Mitte als jene Mitte, weil man ebe
nicht irgend etwas einzeln auffassen kann, da e
kein Eins giebt. — Vollkommen wahr. —
Und ganz zermalmt wird, glaube ich, durc
Zerstükkelung Alles was ist, wenn es Jemand i
seinem Verstande auffaſst, denn eine Masse kan
auch wol ohne Eins aufgefaſst werden. — Aller
dings. — Eine solche nun erscheint dem, de
von ferne und nur obenhin darauf sieht, noth
wendig als Eins, wer sie aber nahebei und schar
betrachtet, dem erscheint jedes Einzelne als ein
unendliche Menge, wenn es des Eins, welche
ja nicht ist, beraubt wird. — Das ist ganz noth-
wendig. — So muſs demnach jegliches Ander
als unbegrenzt und als begrenzt, als Eines un
Vieles erscheinen, wenn das Eins nicht ist, wo
aber das Andere insgesammt. — So muſs es sein
— Werden sie nicht auch sämmtlich als ähnlich
und unähnlich erscheinen? — Wie das? — Wie
zusammengesezte Gemälde scheinen sie dem ent-
fernt stehenden, dem sie als Eins erscheinen,
auch einerlei Beschaffenheit zu haben und als

ähnlich zu sein. — Freilich. — Dem näher hinzutretenden aber als verschiedenes und mannigfaltiges, und durch den Schein der Verschiedenheit als verschiedenartig und unähnlich. — So ist es. — Auch ähnlich also und unähnlich erscheinen die Massen sich selbst und unter einander. — Allerdings. — Also auch einerlei und verschieden von einander, sich berührend und auſser einander, und bewegt nach allen verschiedenen Bewegungen und doch auch ruhend auf alle Weise, und werdend und untergehend und keins von beiden, und alles dergleichen, was durchzugehn uns nun schon sehr leicht sein würde, erscheinen sie, wenn, ohne daſs Eins ist, Vieles sein soll. — Vollkommen wahr. —

Noch einmal also laſs uns nun wiederum zu dem Anfange zuükkehrend sagen: Wenn Eins nicht ist, wol aber das Andere auſser dem Eins, was dann sein muſs. — Laſs es uns also sagen. — Also, Eins wird das Andere nicht sein? — Wie sollte es auch? — Also auch nicht Vieles. Denn unter vielem seienden wäre allemal auch Eins. Denn wenn keins von ihnen Eins ist, so sind sie auch alle zusammen nichts, so daſs sie auch nicht Viele sein können. — Richtig. — Ist also das Eins nicht in dem Andern: so ist auch dieses weder Vieles noch Eins. — Freilich nicht. — Und scheint auch weder Eins noch Vieles. — Wie das? — Weil das Andere nicht kann mit irgend einem nichtseienden irgendwo irgendwie
irgend eine Gemeinschaft haben, noch auch irgend 166
etwas von dem Nichtseienden bei irgend etwas von dem Anderen sein, denn das Nichtseiende hat ja nichts. — Richtig. — Also auch keine Vorstellung des Nichtseienden ist bei dem Andern noch irgend ein Schein davon, und das Nichtseiende wird also auf keine Art an dem An-

dern vorgestellt. — Freilich nicht. — Wenn also das Eins nicht ist: so wird auch nichts unter dem Andern weder für Eins noch für Vieles gehalten. Denn ohne Eins ist es unmöglich etwas für Vieles zu halten. — Unmöglich freilich. — Wenn also das Eins nicht ist: so ist auch in dem Andern weder Eins noch Vieles, noch wird es darin geglaubt. — Es scheint nicht. — Also auch weder Aehnliches noch Unähnliches. — Freilich nicht. — Eben so wenig nun einerlei und verschiedenes, berührendes oder getrenntes, oder alles was wir sonst noch im Vorigen als dessen Schein aufgezeigt haben, von dem allen ist das Andere weder etwas, noch scheint es etwas, wenn das Eins nicht ist. — Wahr. — Also auch zusammengefaſst, wenn Eins nicht ist so ist nichts, würden wir das mit Recht sagen? — Mit dem gröſsten freilich. — So sei demnach dieses gesagt, und auch, daſs, wie es scheint, das Eins sei nun oder sei nicht, es selbst und das Andere insgesammt, für sich sowol als in Beziehung auf einander, alles auf alle Weise ist und nicht ist, und scheint sowol als nicht scheint. — Vollkommen wahr.

ANHANG

ANHANG
ZUR
ERSTEN ABTHEILUNG
DER
WERKE DES PLATON.

DES

SOKRATES VERTHEIDIGUNG.

EINLEITUNG.

Schon in der allgemeinen Einleitung zu dieser Darstellung der Werke des Platon ist es gesagt worden, daſs keinesweges allen Schriften, welche in diese Anhänge verwiesen werden, schon dadurch ihr Ursprung vom Platon solle abgesprochen oder bezweifelt sein. So steht auch diese wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Gröſse und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift zunächst nur deshalb hier, weil sie an ihrem besonderen Zwek sich begnügend keine wissenschaftlichen Ansprüche macht. Auch der Euthyphron hat freilich eine unläugbare vertheidigende Beziehung auf die gegen den Sokrates vorgebrachte Anklage: allein auf der andern Seite gab seine Verbindung mit den im Protagoras angeregten Begriffen ihm ein offenbares Recht, sich an diesen anzuschlieſsen. Die Vertheidigung hingegen kann als eine reine Gelegenheitsschrift in der Reihe der philosophischen Hervorbringungen ihres Urhebers keine Stelle finden. Allein es giebt sogar allerdings eine Bedeutung, in welcher man, es erschrekke Niemand, wol sagen dürfte, sie wäre keine Schrift des Platon. Nämlich sie ist wol schwerlich ein Werk seiner Gedanken, etwas von ihm ersonnenes und gedichtetes. Denn leihen wir dem Platon die Absicht den Sokrates zu vertheidigen: so müssen wir dabei zuvörderst die Zeiten unterscheiden, entweder während seines Rechtshandels, oder gleichviel wie früh und wie spät nach seiner Hinrichtung. Im lezten Falle nun konnte es Platon nur auf eine Vertheidigung der Grundsäze und Gesinnungen seines Freundes und Lehrers anlegen. Diese aber lieſs sich von ihm, der so gern mehrere Zwekke in ein Werk verband, sehr wohl mit seinen wissenschaftlichen Absichten vereinigen; und so finden wir auch nicht nur einzele Andeutungen dieser Art in seinen späteren Schriften zerstreut; sondern wir werden auch bald ein bedeutendes, in seine wissenschaftlichen Bemühungen doch auch einigermaſsen verflochtenes Werk kennen lernen, bei dem es ein deutlich hervorstechender Nebenzwek ist, auch des Sokrates Betragen als Athener und seine Bürgertugend ins Licht zu sezen. Dergleichen nun läſst sich erklären: aber zu einer Schrift, welche den Sokrates bloſs seinen wirklichen Anklägern gegenüberstellt, konnte Platon späterhin schwerlich Veranlassung finden. Also vielmehr während seines Rechtshandels. Hier aber konnte er wol seinem Lehrer keinen schlechteren Dienst erweisen, als wenn er, ehe dieser selbst sich vor Gericht vertheidigte, eine Vertheidigung in dessen eignen Namen bekannt gemacht hätte, recht um den Anklägern zwar auf dasjenige zu helfen, dem sie entgegenarbeiten oder die Aufmerksamkeit davon ablenken müſsten, den Beklagten aber in die schwierige Lage zu sezen, daſs er entweder vieles wiederholen oder anderes weniger kräftige sagen muſste. Daher denn je vortrefflicher und dem Charakter des Sokrates angemessener die Vertheidigung gewesen wäre, desto nachtheiliger sie ihm würde geworden sein. Doch es wird wol Niemand auf diese Voraussezung einiges Gewicht legen. Nach erfolgter Entscheidung endlich konnte Platon eine zwiefache Absicht haben, entweder nur den Hergang der Sache sogleich allgemeiner bekannt zu machen und ihr ein Denkmal für die künftige Zeit zu stiften, oder auch die verschiedenen Parteien, und die Art des Verfahrens in das gehörige Licht zu sezen. Untersucht man nun, welches Mittel wol zu dem lezteren Endzwek das einzige vernünftige gewesen wäre: so wird es jeder nur finden in einer nicht dem Sokrates sondern einem andern Vertheidiger untergelegten Rede. Denn dieser konnte dann Vieles von demjenigen vorbringen, was Sokrates seines Charakters wegen übergehn muſste, und konnte durch das Werk selbst zeigen, daſs wenn nur ein solcher die Sache des Beklagten geführt hätte, der nicht zu verschmähen brauchte, was viele auch Edle nicht verschmähten, sie ganz anders würde gegangen sein. Wäre nun gar eine freilich sehr unwahrscheinliche Anekdote gegründet, die uns Diogenes aus einem unbedeutenden Schriftsteller aufbewahrt hat: so hätte wol dem Platon nichts näher gelegen, als dasjenige bekannt zu machen, was er selbst, wäre er nicht verhindert worden, würde gesagt haben. Hier hätte er dann Gelegenheit gehabt, jene höheren Vorschriften und Hülfsmittel des Redens, deren Kraft er selbst zuerst aufgedekt hatte, durch die That zu zeigen; und gewiſs mit groſser Wahrheit und Kunst hätte er sie anwenden gekonnt auf die Klagepunkte von den neuen Göttern und vom Verderb der Jugend. Und eben so hätte er im Namen jedes Andern weit besser den

Anklägern des Sokrates das Gleiche und mehr zurükgegeben, und von dessen Verdiensten in einem andern Tone gesprochen. Dahingegen bei einer dem Sokrates selbst untergelegten, von der seinigen aber verschiedenen Rede, er keine andere Absicht haben konnte, als zu zeigen, was Sokrates freiwillig verabsäumt oder unfreiwillig verfehlt hätte, und wie seine Vertheidigung müſste beschaffen gewesen sein, um eine bessere Wirkung hervorzubringen. Nicht zu gedenken nun, daſs dieses kaum möglich gewesen wäre ohne die Weise des Sokrates zu verläugnen: so ist ja offenbar die Vertheidigung welche wir haben gar nicht so eingerichtet. Denn wie käme hinter eine solche Rede doch die Nachrede nach ausgesprochenem Urtheil, welche keinen günstigeren Ausgang als den wirklichen voraussezt? Gewiſs also hat dieser Schrift keine andere Absicht zum Grunde gelegen, als den wahren Hergang der Sache im Wesentlichen darzustellen und aufzubewahren, für die Athener welche nicht Hörer sein konnten, und für die andern Hellenen, und für die Nachkommen. Sollten wir nun glauben Platon habe in solcher Sache und unter solchen Umständen dem Kizel nicht widerstehen gekonnt, ein selbst gearbeitetes Kunstwerk, bis auf die ersten Grundzüge vielleicht dem Sokrates ganz fremd, diesem unterzulegen, wie ein Rednerknabe, dem eine Uebung aufgelegt ist? Das wollen wir ja nicht glauben, sondern vielmehr auch im Voraus schon, daſs in dieser Sache, wo es gar nicht auf das seinige ankam, sondern er sich ganz seinem Freunde gewidmet hatte, und zumal so kurz vor oder nach dessen Tode, als diese Schrift gewiſs aufgesezt ist, ihm auch der scheidende Freund zu unverlezlich gewesen, um ihn durch auch noch so schönen Schmuk unkenntlich zu machen, und die ganze Gestalt zu untadelig und groſs um sie bekleidet darzustellen, sondern wie ein Götterbild nakt und nur mit ihrer eigenen Schönheit umgeben. Auch finden wir es wirklich nicht anders. Denn der Kunstkenner der zugleich Besserer zu sein unternommen hätte, würde hier vieles gefunden haben zu ändern. Denn die Klage von Verführung der Jugend ist bei weitem mit der Bündigkeit nicht abgewiesen, wie es möglich gewesen wäre, und des Umstandes, daſs Sokrates alles im Dienste des Apollon gethan, vertheidigende Kraft gegen die Beschuldigung des Unglaubens an die alten Götter bei weitem nicht genug herausgehoben; und mehr Schwächen der Art wird Jeder leicht mit halbgeöfneten Augen entdekken, welche nicht etwa im Geiste des Sokrates so ihren Grund haben, daſs Platon sie nachzuahmen wäre genöthigt gewesen.

Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daſs wir an dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtniſs des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachläſsig gesprochenen nur möglich war. Allein es könnte vielleicht Jemand sagen: Wenn nun Platon, vorausgesezt daſs er diese Schrift verfaſst, doch dabei nichts mehr gewesen ist als Aufzeichner: weshalb soll man darauf bestehn, oder woher kann man auch nur wissen, daſs gerade er es gewesen ist, und kein anderer von den anwesenden Freunden des Sokrates? Dieser darf, wenn er anders die Sprache des Platon kennt, nur darauf verwiesen werden, wie bestimmt dieser Vertheidigung anzusehen ist, daſ sie nur aus dem Griffel des Platon kann geflossen sein. Denn Sokrates spricht hier ganz so, wie ihn Platon sprechen läſst, und wie wir nach allem was uns übrig ist nicht sagen können, daſs irgend ein anderer unter seinen Schülern ihn sprechen lasse. Und so wenig läſst diese Gleichheit sich bezweifeln, daſs vielmehr darauf eine nicht unbedeutende Bemerkung kann gegründet werden. Nämlich, ob nicht gewisse Eigenthümlichkeiten des Platonischen Dialogs, besonders die in einen Saz eingeschobenen erdichteten Fragen und Antworten, und die gehäuften einzelen unter einem andern gemeinschaftlich begriffenen, und oft für diese untergeordnete Stelle viel zu weit ausgeführten Säze, nebst dem dem daraus fast unvermeidlich entstehenden Abbrechen von dem angefangenen Bau der Rede, ob nicht diese eigentlich auf den Sokrates zurükzuführen sind. Sie finden sich beim Platon da am meisten, wo er vorzüglich sokratisirt; am häufigsten aber, und von den sie begleitenden Vernachläſsigungen am wenigsten gereinigt sind sie hier und in dem folgenden wahrscheinlich gleichartigen Gespräch. Woraus zusammengenomen die Vermuthung sehr einleuchtet, daſs diese Sprachweisen ursprünglich dem Sokrates nachgebildet sind, und also mit zu den mimischen Künsten des Platon gehören, der in einem gewissen Grade auch die Sprache derer, welche er einführt nachzubilden suchte, wenn sie anders Eigenthümlichkeiten hatte, die ihn dazu berechtigten. Und wer diese Bemerkung an den verschiedenen Werken des Platon zumal nach der hier aufgestellten Ordnung prüft, der wird sie auch dadurch sehr bestätiget finden. Daſs aber andere Sokratiker eine solche Nachbildung nicht versucht haben, rührt wol daher, weil in der That von der einen Seite nicht wenig Kunst dazu gehörte, diese Eigenheiten eines nachläſsigen mündlichen Vortrages unter die Geseze der geschriebenen Sprache einigermaſsen zu beugen und mit der geregelten Schönheit des Ausdruks zu verschmelzen, von der andern aber mehr Muth sich einigem Tadel kunstrichtender Buchstäbler auszusezen, als etwa Xenophon besizen mochte. Doch dies weiter auszuführen gehört nicht hieher.

Ein Umstand aber ist noch zu berühren, welcher gegen die Abstammung dieser Schrift vom Platon könnte angeführt werden, und zwar mit mehr Schein als irgend einer; nämlich daſs sie von dem dialogischen Gewande entkleidet ist, in welchem sonst Platon alle seine Werke vorführt, und welches selbst dem Menexenos nicht fehlt, der sonst eben so nur aus einer Rede besteht. Warum also soll nur die Vertheidigung, welche diesen Schmuk so leicht angenommen hätte, unter allen Werken des Platon sie allein, desselben entbehren? So überredend nun dieses klingt: so ist doch das Gewicht jenes Grundes zu stark, als daſs es nicht hinreichen sollte auf die Einwendung folgendes zu erwiedern. Einmal vielleicht war die dialogische Einkleidung dem Platon damals noch gar nicht so zur Nothwendigkeit geworden, wie er sie schon bei Abfassung des Menexenos fühlte, oder er selbst sonderte zu sehr diese Vertheidigung von seinen übrigen Schriften ab, als daſs es ihm eingefallen wäre, sie demselben Gesez unterwerfen zu wollen. Dann wäre es auch überhaupt des Platon sehr unwürdig, wenn jemand die dialogische Einkleidung bei den Werken, in deren Hauptmasse sie auch nicht eindringt, nur für eine willkührlich umgehängte Zierde halten wollte; vielmehr hat sie immer ihre Bedeutung und trägt bei zu des Ganzen Gestaltung und Wirkung. Wenn nun dieses hier nicht der Fall gewesen wäre: warum hätte Platon sie gewaltsam herbeiführen sollen? Zumal er höchst wahrscheinlich die Bekanntwerdung dieser Rede möglichst beschleunigen wollte, und es vielleicht nicht für rathsam hielt, sich damals ein öffentliches Urtheil über den Ausgang der Sache zu erlauben, welches wenn er die Rede in ein Gespräch eingewikkelt hätte nicht leicht gewesen wäre zu vermeiden, oder dies wäre ganz leer und unbedeutend geworden.

Von der Athenischen Gerichtspflege in ähnlichen Fällen ist wol, was zum Verständniſs dieser Schrift an vielen Orten beigebracht worden, als allgemein bekannt vorauszusezen; auch erklärt das meiste die Rede selbst.

DES

SOKRATES VERTHEIDIGUNG.

Was Euch, ihr Athener, meine Ankläger wol 17 angethan haben, weiſs ich nicht: mir meines Theils hat wenig gefehlt, daſs ich nicht selbst über sie meiner selbst vergessen hätte, so überredend haben sie gesprochen. Wiewohl Wahres, daſs ich das Wort heraussage, haben sie gar nichts gesagt. Am meisten aber habe ich sie über Eins bewundert unter dem Vielen, was sie gelogen, als sie nämlich sagten, Ihr müſstet euch wohl hüten, euch nicht von mir hintergehen zu lassen als der ich gar gewaltig wäre im Reden. Denn daſs sie sich nicht schämen, sogleich von mir widerlegt zu werden durch die That, wenn ich mich nun auch im geringsten nicht gewaltig zeige im Reden, dieses dünkte mich ihr unverschämtestes zu sein. Wofern sie nicht etwa den gewaltig im Reden nennen, der die Wahrheit redet. Denn wenn sie dies meinen, möchte ich mich wol dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht. Sie nun, wie ich behaupte, haben gar nichts Wahres geredet; Ihr aber sollt die ganze Wahrheit von mir hören. Jedoch, ihr Athener, beim Zeus, nicht Reden aus zierlich erlesenen

Worten gefällig zusammengeschmükt, wie dieser ihre waren, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten. Denn ich vertraue, daſs das recht ist was ich sage, und Niemand unter euch erwarte noch sonst etwas. Auch würde es sich ja schlecht ziemen, ihr Männer, in solchem Alter gleich einem Knaben mit einer Prunkrede vor euch hinzutreten. Daher ich mir vor allen Dingen, ihr Athener, dies von euch erbitte und bedinge, wenn ihr mich hört mit ähnlichen Reden meine Vertheidigung führen, wie ich gewohnt bin auch auf dem Markt zu reden und bei den Wechslertischen, wo die Mehresten unter euch mich gehört haben und anderwärts, daſs ihr euch nicht verwundert noch mir Getümmel erregt deshalb. Denn so verhält sich die Sache. Jezt zum erstenmal trete ich vor Gericht, da ich über Siebzig Jahr alt bin; ganz ordentlich also bin ich ein Fremdling in der hier üblichen Art zu reden. So wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, mir es nachsehen würdet, daſs ich in jener Mundart und Weise redete, worin ich erzogen worden: eben so erbitte ich mir auch nun 18 dasselbe von Euch, und mit Recht wie mich dünkt, daſs ihr nämlich die Art zu reden übersehet, vielleicht ist sie schlechter, vielleicht auch wol gar besser, und nur dies erwäget und darauf habet Acht, ob das recht ist oder nicht was ich sage. Denn eben dies ist des Richters Sache, des Redners aber die Wahrheit zu reden.

2 Zuerst nun, ihr Athener, muſs ich mich wol vertheidigen gegen das, dessen ich zuerst fälschlich angeklagt bin und gegen meine ersten Ankläger, und hernach gegen der späteren späteres. Denn viele Ankläger habe ich längst bei euch gehabt schon vor vielen Jahren, und die

auch nichts wahres sagten, die ich aber mehr fürchte als den Anytos, obgleich auch der furchtbar ist. Allein jene sind furchtbarer, ihr Männer, welche viele von euch schon als Kinder an sich gelokt und überredet, mich aber beschuldiget haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble und auch das unterirdische alles erforscht habe, und was schon unrecht bekommen hat wieder zu recht mache. Diese, ihr Athener, welche solche Gerüchte verbreitet haben sind meine furchtbaren Ankläger. Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche glaube auch keine Götter. Ferner sind auch dieser Ankläger viele, und viele Zeit hindurch haben sie mich verklagt, und in dem Alter zu euch geredet wo ihr wol sehr leicht glauben muſstet, als nämlich einige von euch noch Kinder und Knaben waren, und offenbar an leerer Stätte klagten sie, wo sich keiner vertheidigte. Das übelste aber ist, daſs man nicht einmal ihre Namen wiſsen und angeben kann, auſser etwa wo sich ein Komödienschreiber darunter befindet. Die übrigen aber, welche euch gehässig und verläumderisch aufgeredet, und auch die selbst nur überredet Andre Ueberredenden, in Absicht dieser aller bin ich ganz rathlos. Denn weder hieher zur Stelle bringen noch ausfragen kann ich irgend einen von ihnen: sondern muſs ordentlich wie in der Luft fechtend mich vertheidigen und ausfragen, ohne daſs einer antwortet. Nehmet also auch ihr an, wie ich sage, daſs ich zweierlei Ankläger gehabt habe, die Einen, die mich eben erst verklagt haben, die Andern die von ehedem; und glaubet daſs ich mich gegen diese zuerst vertheidigen muſs. Denn auch ihr habt jenen als sie klagten zuerst Gehör gegeben, und weit mehr als diesen späteren.

Wohl! Vertheidigen muſs ich mich also, 19 ihr Athener, und den Versuch machen, eine angeschuldigte Meinung, die ihr seit langer Zeit hegt, euch in so sehr kurzer Zeit zu benehmen. Gar sehr nun wünschte ich wol, daſs dieses so erfolgte, wenn es besser ist für euch und mich, und daſs ich etwas gewönne durch meine Vertheidigung. Ich glaube aber dieses ist schwer, und keinesweges entgeht mir wie es damit steht. Dennoch gehe nun dieses, wie es dem Gotte genehm ist, mir gebührt dem Gesez zu gehorchen, und mich zu vertheidigen.

B. Betrachten wir also von Anfang, aus welcher Anschuldigung doch mein übler Ruf entstanden ist, auf den nun Melitos bauend diese Klage gegen mich eingegeben hat. Wol! Durch was für Reden also verläumdeten mich meine Verläumder? Als wären sie ordentliche Kläger, so muſs ich ihre beschworene Klage ablesen: „Sokrates frevelt und treibt Thorheit indem er „unterirdische und himmlische Dinge untersucht und Unrecht zu Recht macht, und dies „auch Andere lehrt." Solcherlei ist sie etwa: denn solcherlei habt ihr selbst gesehen in des Aristophanes Komödie, wo ein Sokrates vorgestellt wird, der sich rühmt in der Luft zu gehn, und viel andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe. Und nicht sage ich dies um eine solche Wissenschaft zu schmähen dafern jemand in diesen Dingen weise ist, und sollte ich auch noch so viele Klagen vom Melitos abzuwehren haben, sondern nur ihr Athener weil ich eben an diesen Dingen keinen Theil habe. Und zu Zeugen rufe ich einen groſsen Theil von euch selbst, und fodere euch auf,

auf, einander zu berichten und zu erzählen, so viele eurer jemals mich reden gehört haben. Deren aber giebt es viele unter euch. So erzählt euch nun, ob jemals einer unter euch mich viel oder wenig über dergleichen Dinge hat reden gehört. Und hieraus könnt ihr ersehen, daſs es eben so auch mit allem übrigen steht, was die Leute von mir sagen. Aber es ist eben weder 4. hieran etwas, noch auch wenn ihr etwa von einem gehört habt, ich gäbe mich dafür aus Menschen zu erziehen und verdiente Geld damit; auch das ist nicht wahr. Denn auch das dünkt mich wol etwas schönes zu sein, wenn Jemand im Stande wäre Menschen zu erziehen wie Gorgias der Leontiner und Prodikos der Keier und Hippias von Elis. Denn diese alle, ihr Männer, verstehen das, in allen Städten umherziehend die Jünglinge, die dort unter ihren Mitbürgern zu wem sie wollten sich unentgeldlich halten könnten, diese überreden sie mit Hintansezung jenes Umganges den ihrigen mit Geld zu erkau- 20 fen und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Ja^a es giebt auch hier noch einen andern Mann, einen Parier, von dessen Aufenthalt ich erfahren habe. Ich traf nämlich auf einen Mann der den Sophisten mehr Geld gezahlt hat als alle übrigen zusammen, Kallias den Sohn des Hipponikos. Diesen fragte ich also, denn er hat zwei Söhne: Wenn deine Söhne, Kallias, sprach ich, Füllen oder Kälber wären, wüſsten wir wol einen Aufseher für sie zu finden oder zu dingen, der sie gut und tüchtig machen würde in der ihnen angemessenen Tugend, es würde nämlich ein Bereuter sein oder ein Landmann: nun sie aber Menschen sind, was für einen Aufseher bist du gesonnen ihnen zu geben? wer ist wol in dieser menschlichen und bürgerlichen Tugend ein Sachverständiger? denn ich glaube doch du haſt darüber nachgedacht, da du Söhne haſt. Giebt es einen, sprach ich, oder nicht? O freilich, sagte er. Wer doch, sprach ich, und von wannen? und um welchen Preis lehrt er? Euenos der Parier, antwortete er, für fünf Minen. Da pries ich den Euenos glüklich, wenn er wirklich diese Kunst besäſse und so vortreflich lehrte. Ich also würde mich dessen gewiſs auch rühmen und freuen wenn ich dies verstände: aber ich verstehe es eben nicht, ihr Athener. Vielleicht nun möchte jemand einwenden: Aber Sokrates, was ist denn also dein Geschäft? woher sind diese Verläumdungen dir entstanden? Denn gewiſs wenn du nichts besonders betriebest vor Andern, es würde nicht solcher Ruf und Gerede entstanden sein, wenn du dich nicht ganz anders beschäftigtest als andere Leute. So sage uns doch was es ist, damit nicht auch wir uns auf Gerathewohl unsere eignen Gedanken machen über dich. Dies dünkt mich mit Recht zu sagen wer es sagt, und ich will versuchen euch zu zeigen, was dasjenige ist, was mir den Namen und den übeln Ruf gemacht hat. Höret also, und vielleicht wird manchen von euch bedünken ich scherzte: aber wiſst nur daſs ich die reine Wahrheit rede. Ich habe nämlich, ihr Athener, durch nichts anders als durch eine gewisse Weisheit diesen Namen erlangt. Durch was für eine Weisheit aber? Die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag in der That wol in dieser weise sein; jene aber deren ich eben erwähnt sind vielleicht in einer für den Menschen zu hohen Weisheit weise; oder ich weiſs nicht was ich sagen soll, denn ich verstehe sie nicht, sondern wer das sagt, der lügt es und sagt es mir zur Verläumdung. Und ich

bitte euch, ihr Athener, erregt mir kein Getümmel,
wenn ich euch etwas vorlaut zu reden dünken
sollte. Denn es ist nicht meine Rede was
ich sage; sondern auf einen ganz glaubwürdigen
Urheber will ich sie euch zurükführen. Ueber
meine Weisheit nämlich, ob ich eine habe und
was für eine, will ich euch zum Zeugen stellen
den Gott in Delphoi. Den Chaerephon kennt
ihr doch. Dieser war mein Freund von Jugend
auf, und auch euer des Volkes Freund war er,
und ist bei dieser lezten Flucht mit euch geflohen 21
und mit euch auch zurükgekehrt. Und ihr
wiſst doch wie Chärephon war, wie heftig in
allem was er nur begann. So auch als er einst
nach Delphoi gegangen war, erkühnte er sich
hierüber ein Orakel zu begehren; nur, wie ich
sage, kein Getümmel ihr Männer. Er fragte also,
ob wol Jemand weiser wäre als ich. Da
läugnete nun die Pythia, daſs Jemand weiser
wäre. Und hierüber kann euch dieser sein Bruder
Zeugniſs ablegen, da jener bereits verstorben
ist. Bedenket nun, weshalb ich dieses sage; 6.
um euch nämlich zu erklären, wie die Verläumdung
gegen mich entstanden ist. Denn
nachdem ich dieses gehört, gedachte ich bei
mir also: Was meint doch wol der Gott? und
was will er etwa andeuten? Denn das bin ich
mir doch bewuſst, daſs ich weder viel noch wenig
weise bin. Was meint er also mit der Behauptung
ich sei der weiseste? Denn lügen wird
er doch wol nicht; das ist ihm ja nicht verstattet.
Und lange Zeit konnte ich nicht begreifen
was er meinte; hernach endlich wendete ich
mich zu folgender Untersuchung der Sache. Ich
ging zu einem von den für weise gehaltenen, um
dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen
und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch

wol weiser als ich, und du hast auf mich ausgesagt.
Indem ich nun diesen prüfte, denn ihn
mit Namen zu nennen ist nicht nöthig, es war
aber einer von den Staatsmännern, an den ich
mich wendete, und im Gespräch mit welchem
mir folgendes begegnete. Es schien mir dieser
Mann vielen andern Menschen auch, am meisten
aber sich selbst sehr weise vorzukommen,
es zu sein aber gar nicht. Und darauf versuchte
ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu
sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm
selbst verhaſst ward und vielen der Anwesenden.
Indem ich also fortging, gedachte ich bei
mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich
weiser. Denn es mag wol eben keiner von uns
beiden etwas tüchtiges oder sonderliches wissen;
allein dieser doch meint etwas zu wissen da er
es nicht weiſs, ich aber so wie ich nicht weiſs,
so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um
dieses wenige doch weiser zu sein als er, daſs
ich, was ich nicht weiſs, auch nicht glaube zu
e. wissen. Hierauf ging ich dann zu einem Andern
von den für noch weiser als jener geltenden,
und es dünkte mich eben dasselbe, und ich
machte mich dadurch ihm selbst sowol als vie-
7. len Andern verhaſst. Nach diesem nun ging ich
schon nach der Reihe, bemerkend freilich und
bedauernd, und auch in Furcht darüber, daſs
ich mich verhaſst machte; doch aber dünkte es
mich nothwendig des Gottes Sache über alles andere
zu sezen, und immer dem Orakel nachdenkend
was es wol meine zu Allen zu gehen, welche
etwas zu wissen schienen. Und beim Hunde,
ihr Athener, denn ich muſs die Wahrheit
22 zu euch reden, warlich es erging mir so. Die
berühmtesten dünkten mich beinahe die armseligsten
zu sein, wenn ich es dem Gott zufolge

untersuchte, Andere minder geachtete aber noch eher für vernünftig gelten zu können. Ich muſs euch wol mein ganzes Abentheuer berichten mit was für Arbeiten gleichsam ich mich gequält habe, damit dennoch am Ende mir das Orakel ungetadelt blieb. Nach den Staatsmännern nämlich ging ich zu den Dichtern, den tragischen sowol als den dithyrambischen und den übrigen, um dort mich selbst auf der That zu ergreifen als unwissender denn sie. Von ihren Gedichten also diejenigen vornehmend, welche mir die ausgearbeitetsten schienen, fragte ich sie aus, was sie wol damit meinten, auf daſs ich auch zugleich etwas lernte von ihnen. Schämen muſs ich mich nun freilich, ihr Männer, euch die Wahrheit zu sagen: dennoch soll sie gesagt werden. Um es nämlich gerade heraus zu sagen, fast sprachen alle Anwesenden besser als sie selbst über das was sie gedichtet hatten. Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, daſs sie nicht durch Weisheit dichteten, sondern durch eine Naturgabe oder Eingeistung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger. Denn auch diese sagen viel schönes, wissen aber nichts von dem, was sie sagen; eben so nun ward mir deutlich daſs es auch mit den Dichtern bewandt wäre. Und zugleich merkte ich, daſs sie glaubten vermöge ihrer Dichtkunst auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein, worin sie es nicht waren. Fort ging ich also auch von ihnen mit dem Glauben, sie um das nämliche zu übertreffen wie auch die Staatsmänner. Zum Schluſs nun ging ich auch zu den Handarbeitern. Denn von mir selbst wuſste ich, daſs ich gar nichts weiſs um es gerade heraus zu sagen, von diesen aber wuſste ich doch, daſs ich sie vielerlei schönes wissend finden würde. Und

darin betrog ich mich nun auch nicht; sondern
sie wuſsten wirklich was ich nicht wuſste, und
waren in sofern weiser. Aber, ihr Athener,
denselben Fehler wie die Dichter, dünkte mich,
hatten auch diese treflichen Meister. Denn jeder
wollte, weil er seine Kunst gründlich erlernt
hatte, auch sonst in den wichtigsten Dingen
sehr weise sein; und diese ihre Thorheit verdekte
jene ihre Weisheit. So daſs ich mich
selbst auch befragte im Namen des Orakels, welches
ich wol lieber möchte, so sein wie ich war,
gar nichts verstehend von ihrer Weisheit aber
auch nicht behaftet mit ihrem Unverstande, oder
aber in beiden Stükken so sein wie sie. Und ich
antwortete mir selbst und dem Orakel, es wäre
9. mir besser so zu sein wie ich war. Aus dieser
Nachforschung schon, ihr Athener, sind mir
viele Feindschaften entstanden, und zwar die
23 beschwerlichsten und lästigsten, so daſs viel
Verläumdung daraus entstand, und auch der Name,
daſs von mir gesagt wurde ich wäre ein
Weiser. Es glaubten nämlich jedesmal die Anwesenden,
ich verstände mich selbst darauf, worin
ich einen Andern zu Schanden mache. Und
so scheint wol, ihr Athener, in der That der
Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel dies
zu meinen, daſs die menschliche Weisheit sehr
weniges nur werth ist oder gar nichts, und offenbar
dies nicht vom Sokrates zu sagen, sondern
nur mich zum Beispiel erwählend sich meines
Namens zu bedienen. Wie wenn er sagte:
Unter euch ihr Menschen ist der der weiseste, der
wie Sokrates einsieht, daſs er in der That
nichts werth ist was die Weisheit anbelangt.
Dieses nun gehe ich auch jezt noch umher nach
des Gottes Anweisung zu untersuchen und zu erforschen
unter Bürgern und Fremden, wo ich

nur einen für weise halte; und wenn er es mir nicht zu sein scheint, so helfe ich dem Gotte und zeige ihm daſs er nicht weise ist. Und über diesem Geschäft habe ich nicht Muſse gehabt weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede werthes zu leisten, noch auch in meinen häuslichen; sondern in tausendfältiger Armuth lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes. Ueber dieses aber folgen mir die Jünglinge, welche die meiste Muſse haben, der reichsten Bürger Söhne also, freiwillig, und freuen sich zu hören wie die Menschen überwiesen werden; oft auch mich nachahmend versuchen sie selbst Andere zu überführen, und finden hiebei, glaube ich, eine groſse Menge solcher Menschen, welche etwas zu wissen glauben, wirklich aber wenig wissen oder nichts. Deshalb nun zürnen die von ihnen überführten mir und nicht ihnen und sagen, Sokrates ist doch ein ganz ruchloser Mensch und verderbt die Jünglinge. Und wenn sie Jemand fragt was doch macht er mit ihnen und was lehrt er sie: so haben sie freilich nichts zu sagen weil sie nichts wissen; um aber nicht verlegen zu erscheinen, sagen sie dies, was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist, er untersucht die Dinge am Himmel und unter der Erde und glaubt keine Götter und macht Unrecht zu Recht. Denn die Wahrheit denke ich werden sie nicht sagen wollen, daſs sie nämlich offenbar werden als solche die zwar vorgeben etwas zu wissen, wissen aber nichts. Weil sie nun denke ich ehrgeizig sind und heftig, und ihrer Viele, welche einverstanden mit einander und sehr scheinbar von mir reden: so haben sie ehedem und jezt mit gewaltigen Verläumdungen euch die Ohren angefüllt. Aus diesen ist also Melitos gegen mich aufgestanden, und Anytos

und Lykon; Melitos der Dichter wegen mich
hassend, Anytos wegen der Handarbeiter und
Staatsmänner, Lykon aber wegen der Redner.
So daſs, wie ich auch gleich anfangs sagte, ich
24 mich wundern müſste, wenn ich im Stande
wäre, in so kurzer Zeit diese so sehr oft wiederholte
Verläumdung euch auszureden. Dieses,
ihr Athener, ist euch die Wahrheit, weder
kleines noch groſses verheelend oder entrükkend
sage ich sie euch. Wiewol ich fast weiſs, daſs
ich mich auch dadurch verhaſst mache. Welches
eben ein Beweis ist, daſs ich die Wahrheit
rede, und daſs dieses mein übler Ruf ist und
dies die Ursachen davon sind. Und wenn ihr,
sei es nun izt oder in der Folge, die Sache untersucht,
werdet ihr es so finden.

II. Gegen das nun, was meine ersten Ankläger
geklagt haben, sei diese Vertheidigung hinlänglich
vor euch. Gegen Melitos aber, den guten
und vaterlandsliebenden, wie er ja sagt, und gegen
die späteren will ich nun versuchen mich zu
vertheidigen. Wiederum also laſst uns, wie sie
denn andere Ankläger sind, auch ihre eidliche
Eingabe vornehmen. Sie lautet aber etwa so:
Sokrates, spricht er, frevelt indem er die Jugend
verderbt und die Götter welche der Staat
annimmt nicht annimmt, sondern anderes neues
dämonisches. Das ist die Beschuldigung, und
von dieser Beschuldigung wollen wir nun jedes
einzelne untersuchen. Er sagt also ich frevele
durch Verderb der Jugend. Ich aber, ihr Athener,
sage Melitos frevelt, indem er mit ernsthaften
Dingen Scherz treibt, und leichtsinnig Menschen
aufs Leben anklagt, und sich eifrig und
besorgt anstellt für Gegenstände um die er sich
nie im geringsten bekümmert hat. Daſs sich
aber dies so verhalte, will ich versuchen auch

euch zu zeigen. Her also zu mir Melitos und d.
sprich. Nicht wahr dir geht es über alles, daſs nur die Jugend auſs beste gedeihe? — Mir freilich. — So komm also und sage diesen, wer sie denn besser macht? Denn offenbar weiſst du es doch, da es dir so angelegen ist. Denn den Verderber hast du wol aufgefunden, mich wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt: so komm denn und nenne ihnen auch den Besserer und zeige an wer es ist! Siehst du, o Melitos, wie du schweigst und nichts zu sagen weiſst? Dünkt dich denn das nicht schändlich zu sein, und Beweis genug für das, was ich sage, daſs du dich hierum nie bekümmert hast? So sage doch, du Guter, wer macht sie besser? — Die Geseze. — Aber danach frage ich nicht, Bester, sondern welcher Mensch, der freilich diese zuvor auch kennt, die Geseze. — Diese hier, o Sokrates, die Richter. — Was sagst du, o Melitos? diese hier sind im Stande die Jugend zu bilden und besser zu machen? — Ganz gewiſs. — Etwa alle? oder einige nur von ihnen, andere aber nicht? — Alle. — Herrlich, bei der Hera gesprochen! und ein groſser Reichthum von solchen die uns im Guten fördern! Wie aber, machen auch diese Zuhörer sie besser oder nicht? — Auch diese. — Und wie die Rathmänner? — Auch die Rathmänner. — 25
Aber, o Melitos, verderben nicht etwa die Gemeindemänner in der Gemeinde die Jugend? oder machen auch diese alle sie besser? — Auch diese. — Alle Athener also machen sie wie es scheint gut und edel, mich ausgenommen; ich allein verderbe sie. Meinst du es so? — Allerdings gar sehr meine ich es so. — In eine groſse Unseligkeit verdammst du mich also! Antworte mir aber, dünkt es dich mit den Pferden auch

so zu stehen, daſs alle Menschen sie bessern,
und nur einer sie verderbt? Oder ist nicht ganz
im Gegentheil nur Einer geschikt sie zu bessern,
oder Wenige, die Bereuter, die meisten aber die
mit Pferden umgehn und sie gebrauchen verderben
sie? Verhält es sich nicht so, Melitos, bei
Pferden und allen andern Thieren? Allerdings
so; du und Anytos mögen es nun zugeben oder
nicht. Gar glükselig also stände es um die Jugend,
wenn Einer allein sie verderbte, die andern
aber alle sie zum Guten förderten. Aber,
Melitos, du zeigst eben hinlänglich, daſs du niemals
an die Jugend gedacht hast, und offenbarst
deutlich deine Sorglosigkeit, daſs du dich nie
um das bekümmert hast, weshalb du mich hieher
d. her foderst. Weiter, sage uns doch beim Zeus
Melitos, ob es besser ist unter guten Bürgern
wohnen oder unter schlechten? Freund, lieber,
antworte doch! ich frage dich ja nichts schweres.
Thun die schlechten nicht allemal denen
etwas Uebles, die ihnen jedesmal am nächsten
sind, die Guten aber etwas Gutes? — Allerdings.
— Ist also wol Jemand, der von denen mit welchen
er umgeht lieber will beschädigt sein als
geholfen? Antworte mir du Guter. Denn das
Gesez befiehlt dir zu antworten. Will wol Jemand
beschädigt werden? — Wol nicht. —
Wolan denn, foderst du mich hieher als Verderber
und Verschlimmerer der Jugend so daſs ich
es vorsäzlich sein soll oder unvorsäzlich? —
Vorsäzlich, meine ich. — Wie doch, o Melitos,
soviel bist du weiser in deinem Alter als ich
in dem meinigen, daſs du zwar sehr gut einsiehst
wie die schlechten allemal denen übles
zufügen die ihnen am nächsten sind, die Guten
aber Gutes; ich aber soll es so weit gebracht haben
im Unverstande, daſs ich auch das nicht

einmal weiſs, wie ich wenn ich einen von meinen Nächsten schlecht mache, selbst Gefahr laufe Uebles von ihm zu erdulden? und daſs ich mir dieses groſse Uebel vorsäzlich anrichte, wie du sagst? Das glaube ich dir nicht, Melitos, ich meine aber auch kein anderer Mensch glaubt es dir; sondern entweder ich verderbe sie gar nicht, oder ich verderbe sie unvorsäzlich, so daſs du in beiden Fällen lügst. Verderbe ich sie 26
aber unvorsäzlich, so ist solcher und zwar unvorsäzlicher Vergehungen wegen nicht gesezlich, Jemand hieher zu fodern, sondern ihn für sich allein zu nehmen und so zu belehren und zu ermahnen. Denn offenbar ist, daſs wenn ich belehrt bin, ich aufhören werde mit dem was ich unvorsäzlich thue. Dich aber mit mir einzulassen und mich zu belehren, das hast du vermieden und nicht gewollt, sondern hieher foderst du mich, wohin gesezlich ist nur die zu fodern, welche der Züchtigung bedürfen und nicht der Belehrung. Doch, ihr Athener, das b.
ist wol schon offenbar, was ich sagte, daſs sich Melitos um diese Sache nie weder viel noch wenig bekümmert hat! Indeſs aber sage uns Melitos, auf welche Art du denn behauptest daſs ich die Jugend verderbe? Oder offenbar nach deiner Klage die du eingegeben, indem ich lehre die Götter nicht zu glauben, welche der Staat glaubt, sondern allerlei neues dämonisches. Ist das nicht deine Meinung daſs ich sie durch solche Lehre verderbe? — Freilich gar sehr ist das meine Meinung. — Nun dann, bei eben diesen Göttern, o Melitos, von denen izt die Rede ist, sprich noch deutlicher mit mir und mit diesen Männern hier. Denn ich kann nicht verstehen ob du meinst ich lehre zu glauben daſs es gewisse Götter gäbe, so daſs ich also doch selbst

Götter glaube und nicht ganz und gar gottlos bin, noch also hiedurch frevele, nur jedoch die nicht, welche der Staat, und ob du mich deshalb verklagst, daſs ich Andere glaube; oder ob du meinst, ich selbst glaube überall gar keine Götter, und lehre dies auch Andere? — Dieses meine ich, daſs du überall gar keine Götter glaubst. — O wunderlicher Melitos! wie kommst du doch darauf dies zu meinen? also weder Sonne noch Mond halte ich für Götter, wie die übrigen Menschen? — Nein, beim Zeus, ihr Richter! denn die Sonne, behauptet er, wäre ein Stein, und der Mond wäre Erde. — Du glaubst wol den Anaxagoras anzuklagen, lieber Melitos? und denkst so geringe von diesen, und hältst sie für so unerfahren in Schriften, daſs sie nicht wüſsten, wie des Klazomeniers Anaxagoras Schriften voll sind von dergleichen Säzen? Und also auch die jungen Leute lernen wol das von mir, was sie sich oft genug für höchstens eine Drachme im Schauplaz kaufen, und dann den Sokrates auslachen können, wenn er für sein ausgiebt, was überdies noch so sehr ungereimt ist? Also, beim Zeus, so ganz dünke ich dich gar keinen Gott zu glauben? — Nein eben, beim Zeus, auch nicht im mindesten. — Ungläubig bist du genug, o Melitos, und zwar, wie mich dünkt, dir selbst. Denn mich dünkt dieser Mann, ihr Athener, ungemein übermüthig und ausgelassen, und ordentlich diese Klage aus Uebermuth und Ausgelassenheit wie einen Jugendstreich angestellt zu haben. Denn es sieht aus, als habe er ein Räthsel ausgesonnen, und wollte nun versuchen, ob
27 wohl der weise Sokrates mich merken wird, wie
ich Scherz treibe und mir selbst widerspreche
in meinen Reden, oder ob ich ihn, und die An-

dern welche zuhören, hintergehen werde. Denn
recht so ſinde ich, daſs er sich selbst widerspricht
in seiner Anklage, als ob er sagte, Sokrates
frevelt indem er keine Götter glaubt, sondern
Götter glaubt, und das ist doch wol nur
zum Scherz! Erwägt aber mit mir, ihr Männer,
warum ich ſinde, daſs er dies sagt. Du 13.
aber antworte uns, o Melitos. Und ihr denkt
wohl daran, was ich euch von Anfang an gebeten
habe, und erregt mir kein Getümmel, wenn
ich auf meine gewohnte Weise die Sache führe.
Giebt es wol einen Menschen, o Melitos, welcher
daſs es menschliche Dinge gebe zwar
glaubt, Menschen aber nicht glaubt? Er soll
antworten, ihr Männer, und nicht anderes und
anderes Getümmel treiben! Giebt es einen, der
zwar keine Pferde glaubt, aber doch Dinge von
Pferden? oder zwar keine Flötenspieler glaubt,
aber doch Dinge von Flötenspielern? Nein es
giebt keinen, bester Mann; wenn du doch nicht
antworten willst, will ich es dir und den übrigen
hier sagen. Aber das nächste beantworte: Giebt
es einen, welcher zwar daſs es dämonische Dinge
giebt glaubt, Dämonen aber nicht glaubt? —
Es giebt keinen. — Wie bin ich dir verbunden,
daſs du endlich, von diesen gezwungen, geantwortet
hast. Dämonisches nun behauptest du,
daſs ich glaube und lehre, sei es nun neues oder
altes, also Dämonisches glaube ich doch immer
nach deiner Rede? Und das hast du ja selbst beschworen
in deiner Anklageschrift. Wenn ich
nun aber Dämonisches glaube, so muſs ich doch
ganz nothwendig auch Dämonen glauben. Ist
es nicht so? Wohl ist es so! Denn ich nehme
an, daſs du einstimmst, da du ja nicht antwortest.
Und die Dämonen halten wir die nicht für
Götter entweder, oder doch für Söhne von Göt-

tern? Sagst du ja oder nein? — Ja, freilich. — Wenn ich also Dämonen glaube, wie du sagst, und die Dämonen sind selbst Götter, das wäre ja ganz das, was ich sage, daſs du Räthsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben läſst, da ich ja Dämonen glaube. Wenn aber wiederum die Dämonen Kinder der Götter sind, unächte von Nymphen oder andern denen sie ja auch zugeschrieben werden: welcher Mensch könnte dann wol glauben daſs es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht? Eben so ungereimt wäre das ja, als wenn Jemand glauben wollte, Kinder gebe es wol von Pferden und Eseln, Maulesel nämlich, Esel aber und Pferde wollte er nicht glauben, daſs es gäbe. Also Melitos, es kann nicht anders sein, als daſs du entweder um uns zu versuchen diese Klage angestellt hast, oder in gänzlicher Verlegenheit was für ein wahres Verbrechen du mir wol anschuldigen könntest. Wie du aber irgend einen Menschen, der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, daſs ein und derselbe Mensch Dämonisches und Göttliches glaubt, und wiederum derselbe doch auch weder Dämonen noch Götter noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen.

28 Jedoch, ihr Athener, daſs ich nicht strafbar bin in Beziehung auf die Anklage des Melitos, darüber scheint mir keine groſse Vertheidigung nöthig zu sein, sondern schon dieses ist genug. Was ich aber bereits im vorigen sagte, daſs ich bei Vielen gar viel verhaſst bin, wiſst nur, das ist wahr. Und das ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Melitos, nicht dem Anytos, sondern der üblen Meinung und dem *Haſs* der Menge,

dem auch schon viele andere trefliche Männer unterliegen muſsten und glaube ich noch ferner unterliegen werden, so daſs es nichts groſses ist, wenn er vor mir nicht stehen bleibt. Vielleicht aber möchte einer sagen: Aber schämst du dich denn nicht, Sokrates, daſs du dich mit solchen Dingen befaſst hast, die dich nun in Gefahr bringen zu sterben? Ich nun würde diesem die billige Rede entgegnen, Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur ein weniges nuz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehn, wenn er etwas thut, ob es recht gethan ist oder unrecht, ob eines rechtschaffenen Mannes That oder eines schlechten. Denn Elende wären ja nach deiner Rede die Halbgötter gewesen, welche vor Troja geendet haben, und vorzüglich vor andern der Sohn der Thetis, welcher ehe er etwas schändliches ertragen wollte, die Gefahr so sehr verachtete, daſs obgleich seine Mutter, die Göttin, als er sich aufmachte den Hektor zu tödten, ihm so ohngefähr wie ich glaube zuredete: Wenn du, Sohn, den Tod deines Freundes Patroklos rächest und den Hektor tödtest: so muſst du selbst sterben; denn, sagt sie, alsbald nach Hektor ist dir dein Ende geordnet, er dennoch dieses hörend den Tod und die Gefahr gering achtete, und weit mehr das fürchtend, als ein schlechter Mann zu leben und die Freunde nicht zu rächen, ihr antwortete: Möcht' ich sogleich hinsterben nachdem ich den Beleidiger gestraft, und nicht hier sizen verlacht an den Schiffen, vergeblich die Erde belastend. Meinst du etwa der habe sich um Tod und Gefahr bekümmert? Denn so, ihr Athener, verhält sich die Sache warlich. Wohin Jemand sich selbst stellt in der

Meinung es sei da am besten, oder wohin einer
von seinen Obern gestellt wird, da muſs er wie
mich dünkt jede Gefahr aushalten, und weder
den Tod noch sonst irgend etwas in Anschlag
7. bringen gegen die Schande. Ich also hätte Arges
gethan, ihr Athener, wenn ich, als eure Befehlshaber
mir einen Plaz anwiesen, die ihr gewählt
hattet um über mich zu befehlen bei Potidäa,
Amphipolis und Delion, damals also, wo
jene mich hinstellten gestanden hätte wie irgend
ein anderer und es auf den Tod gewagt: wo aber
der Gott mich hinstellte, wie ich es doch
glaubte und annahm, damit ich in Aufsuchung
der Weisheit mein Leben hinbrächte, und in
Prüfung meiner selbst und Anderer, wenn ich
da den Tod oder irgend etwas fürchtend aus der
29 Ordnung gewichen wäre. Arg wäre das! und
in Wahrheit dann könnte mich einer mit Recht
hieher führen vor Gericht, weil ich nicht an die
Götter glaubte, wenn ich dem Orakel unfolgsam
wäre und den Tod fürchtete, und mich also
weise dünkte ohne es zu sein. Denn den Tod
fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes,
als sich dünken man wäre weise und es doch nicht
sein. Denn es ist ein Dünkel etwas zu wissen,
was man nicht weiſs. Denn Niemand weiſs was
der Tod ist, und ob er nicht für den Menschen
das gröſste ist unter allen Gütern. Sie fürchten
ihn aber, als wüſsten sie gewiſs, daſs er das
gröſste Uebel ist. Und wie wäre dies nicht jener
verrufene Unverstand, die Einbildung etwas zu
wissen, was man nicht weiſs. Ich nun, ihr
Athener, übertreffe vielleicht um dasselbe auch
hierin die meisten Menschen. Und wollte ich
behaupten, daſs ich um irgend etwas weiser
wäre: so wäre es um dieses, daſs da ich nichts
ordentlich weiſs von den Dingen in der Unterwelt

welt ich es auch nicht glaube zu wissen; gesezwidrig handeln aber und dem besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiſs ich daſs es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Uebeln, die ich als Uebel kenne, werde ich niemals das wovon ich nicht weiſs, ob es nicht ein Gut ist, fürchten oder fliehen. So daſs wenn ihr mich izt lossprechet ohne dem Anytos zu folgen, welcher sagt, entweder hätte man mich gar nicht hieher führen gesollt, oder nachdem ich einmal hier wäre, wäre es ganz unmöglich mich nicht hinzurichten; denn sagt er zu euch wenn ich nun durchkäme, dann erst würden eure Söhne sich dessen recht befleiſsigen was Sokrates lehrt und alle ganz und gar verderbt werden; wenn ihr mir dabei sagtet: Jezt Sokrates wollen wir zwar dem Anytos nicht folgen, sondern lassen dich los unter der Bedingung jedoch, daſs du diese Nachforschung nicht mehr betreibst und nicht mehr nach Weisheit suchst. Wirst du aber noch einmal darauf betroffen, daſs du dies thust: so muſst du sterben. Wenn ihr mich also wie gesagt auf diese Bedingung losgeben wolltet, so würde ich euch sagen, Ich bin zwar euch, ihr Athener, zugethan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch athme und es vermag, werde ich nicht aufhören nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe mit meinen gewohnten Reden, wie, bester Mann, als ein Athener aus der gröſsten und mit allem was weise und groſs ist reichbegabtesten Stadt, schämst du dich nicht für Geld zwar zu sorgen wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daſs sie sich aufs beste befinde nicht zu sorgen und hierauf nicht zu denken? Und wenn Jemand unter euch dies läugnet, und behauptet er denke wol darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen und fortgehn; sondern ihn fragen und prüfen und ausforschen. Und wenn mich dünkt er besize keine Tugend, behaupte es aber: so werde ich es ihm verweisen, daſs er das wichtigste geringer achtet und das schlechtere höher. So werde 30 ich mit Jungen und Alten, wie ich sie eben treffe verfahren und mit Fremden und Bürgern, am meisten aber mit euch Bürgern, die ihr mir näher verwandt seid. Denn so, wiſst nur, befiehlt es der Gott. Und ich meines Theils glaube, daſs noch nie gröſseres Gut dem Staate wiederfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste. Denn nichts anderes thue ich, als daſs ich umhergehe um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht zuvor für den Leib zu sorgen und für das Vermögen und überall für nichts anderes so sehr als für die Seele, daſs diese aufs beste gedeihe, indem nicht aus dem Reichb thum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichthum, und alle andern menschlichen Güter insgesammt, eigenthümliche und gemeinschaftliche. Wenn ich nun durch solche Reden die Jugend verderbe, so müſsten sie ja schädlich sein; wenn aber Jemand sagt, ich rede etwas anderes als dies, der sagt nichts. Dies also würde ich hierauf sagen, ihr Athener, ihr mögt dem Anytos gehorchen oder nicht, mögt mich lossprechen oder nicht, auf keinen Fall werde ich anders handeln, und müſste ich noch c. so oft sterben. Kein Getümmel, ihr Athener, sondern harret mir aus bei dem was ich euch gebeten, mir nicht zu toben über das was ich sage, sondern zu hören. Auch wird es euch, glaube ich, heilsam sein zu hören. Denn ich bin im Begriff euch noch manches andere zu sagen, worüber ihr vielleicht schreien möchtet; aber keineswegs thut das. Denn wiſst nur, wenn ihr mich tödtet, einen solchen Mann wie ich sage, so werdet ihr mir nicht mehr Leid zufügen als euch selbst. Denn mir werden weder Melitos noch Anytos das mindeste Leid zufügen. Sie könnten es auch nicht. Denn es ist, glaube ich, nicht in der Ordnung daſs dem besseren Manne von dem schlechteren Leides geschehe. Tödten kann mich wol einer, oder vertreiben oder des Bürgerrechtes berauben. Allein dies hält mancher vielleicht für groſse Uebel, ich aber gar nicht; sondern vielmehr so etwas, wie dieser thut, der einen Andern widerrechtlich sucht hinzurichten. Daher auch, ihr Athener, ich weit entfernt bin jezt um mein selbst willen mich zu vertheidigen, wie mancher wol meint, sondern um euretwillen, damit ihr euch nicht gegen des Gottes Gabe an euch versündiget durch meine Verurtheilung. Denn wenn ihr mich hinrichtet werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt zur Wartung zugegeben ist, wie einem groſsen und edlen Rosse, das aber eben seiner Gröſse wegen sich zur Trägheit neigt, und des Anreizung durch den Sporn bedarf, so wie mich der Gott dem Staate als einen solchen scheint angewiesen zu haben, der ich auch euch einzeln anzuregen zu überreden und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall eurer wartend. 31 Ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht wieder werden ihr Männer. Wenn ihr also mir folgen wollt, werdet ihr meiner schonen. Ihr aber werdet vielleicht verdrieſslich, wie die Schlummernden wenn man sie aufwekt, um euch stoſsen, und mich dem Anytos folgend leichtsinnig hinrichten, dann aber die übrige Zeit weiter fort schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen Andern zuschikt aus Erbarmen. Daſs ich aber ein solcher bin, der wol von dem Gotte der Stadt mag geschenkt sein, das könnt ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas menschliches sieht es aus, daſs ich das meinige sammt und sonders versäumt habe, und mein versäumtes Hauswesen so viele Jahre schon ertrage, immer aber das eurige betreibe an jeden einzeln mich wendend, und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuredend, sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen. Und wenn ich hievon noch einen Genuſs hätte und um Lohn Andere so ermahnte, das lieſse sich noch denken. Nun aber seht ihr ja selbst, daſs meine Ankläger, so schamlos sie mich auch alles Andern beschuldigen, dieses doch nicht erreichen konnten mit ihrer Schamlosigkeit, einen Zeugen aufzustellen, daſs ich jemals einen Lohn mir ausgemacht oder gefodert hätte. Ich aber stelle, meine ich, einen hinreichenden Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage, meine Armuth.

5 Vielleicht könnte auch dies Jemanden ungereimt dünken, daſs ich um Einzelen zu rathen umhergehe und mir viel zu schaffen mache, öffentlich aber mich nicht erdreiste in eurer Versammlung auftretend dem Staate zu rathen. Hievon nun ist die Ursach, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daſs mir etwas Göttliches und Dämonisches widerfährt, was auch Melitos spottend in seiner Anklage aufgeführt hat. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läſst, mich

von etwas abredet, was ich thun will, zugeredet aber hat sie mir nie. Das ist es, was mich verhindert Staatsgeschäfte zu betreiben. Und sehr mit Recht, dünkt mich, widersezt es sich mir. Denn wiſst nur, ihr Athener, wenn ich schon vor langer Zeit unternommen hätte mich mit Staatsgeschäften zu beschäftigen: so wäre ich auch schon längst umgekommen, und hätte weder euch etwas genuzt noch auch mir selbst. Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit rede. Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich sei es nun euch oder einer andern Volksmenge tapfer widersezt, und viel ungerechtes und gesezwidriges im Staate zu verhindern sucht: sondern nothwendig muſs, wer in der That für die Gerechtigkeit streitet, wenn er sich auch nur kurze Zeit erhalten will, ein zurükgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches. Tüchtige Beweise will ich euch hievon anführen, nicht Worte, sondern was ihr höher achtet, Thatsachen. Hört also was mir begegnet ist, damit ihr seht, daſs ich auch nicht Einem nachgeben würde aus unziemlicher Todesfurcht, und zugleich daſs wenn ich das nicht thäte, ich umkommen müſste. Ich werde euch freilich unangenehme und langweilige Geschichten erzählen, aber doch wahre. Ich nämlich, ihr Athener, habe niemals irgend ein anderes Amt im Staate bekleidet, als nur im Rathe bin ich gesessen. Und eben hatte unser Stamm, der Antiochische, den Vortrag, als ihr den Anschlag faſstet, die zehn Heerführer, welche die in der Seeschlacht Gebliebenen nicht begraben hatten, sämmtlich zu verurtheilen, ganz gesezwidrig, wie es späterhin euch allen dünkte. Da war ich unter allen Prytanen der einzige, der sich euch widersezte, damit ihr nichts gegen die Geseze thun möchtet, und euch entgegenstimmte. Und obgleich die Redner bereit waren mich anzuzeigen und Klage zu erheben: so glaubte ich doch ich müſste lieber mit dem Recht und dem Gesez die Gefahr laufen, als mich zu euch gesellen in einem so ungerechten Vorhaben aus Furcht des Gefängnisses oder des Todes. Und dies geschah, als im Staat noch das Volk herrschte. Nachdem aber die Regierung an einige wenige gekommen, so lieſsen einst die Dreiſsig mich mit noch Vier Anderen auf die Tholos holen, und trugen uns auf den Salaminier Leon aus Salamin herzuholen um ihn hinzurichten, wie sie denn dergleichen vieles Vielen Andern auch auftrugen, um so viele als irgend möglich in ihre Verschuldungen zu verstrikken. Auch da nun zeigte ich wiederum nicht durch Worte, sondern durch die That, daſs der Tod, wenn euch das nicht zu bäurisch klingt, mich auch nicht das mindeste kümmerte, nichts ruchloses aber und nichts ungerechtes zu begehn mich mehr als alles kümmert. Denn mich konnte jene Regierung, so gewaltig sie auch war, nicht so einschrekken, daſs ich etwas unrechtes gethan hätte. Sondern als wir von der Tholos herunterkamen gingen die Viere nach Salamin und brachten den Leon; ich aber ging meines Weges nach Hause. Und vielleicht hätte ich deshalb sterben gemuſst, wenn nicht jene Regierung kurz darauf wäre aufgelöset worden.

21. Dies werden euch sehr Viele bezeugen können. Glaubt ihr wol, daſs ich so viele Jahre würde durchgekommen sein, wenn ich die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet, und als ein redlicher Mann sie verwaltend überall dem Recht geholfen, und dies wie es sich gebührt über alles gesezt hätte? Weit gefehlt, ihr Athener; und eben so wenig irgend ein anderer Mensch. Ich

also werde mein ganzes Leben hindurch wo ich je öffentlich etwas verrichtet als ein solcher erscheinen, und eben so auch für mich, daſs ich 33 nie einem jemals irgend etwas eingeräumt habe wider das Recht, weder sonst jemand noch auch von diesen einem, die meine Verläumder meine Schüler nennen. Denn eigentlich bin ich nie irgend jemandes Lehrer gewesen: wenn aber Jemand, wie ich redete und mein Geschäft verrichtete, Lust hatte zu hören, mochte es ein Junger oder Alter sein, das habe ich auch nie Jemandem miſsgönnt. Auch nicht etwa nur wenn ich Geld bekomme unterrede ich mich, wenn aber keines, dann nicht; sondern auf gleiche Weise stehe ich dem Armen wie dem Reichen bereit zum Fragen, und wer da will kann antworten und hören was ich sage. Und ob nun Jemand von diesen besser wird oder nicht, davon bin ich nicht schuldig die Verantwortung zu tragen, da ich Unterweisung hierin weder jemals Jemanden versprochen noch auch ertheilt habe. Wenn aber einer behauptet jemals von mir etwas gelernt oder gehört zu haben insbesondere, was nicht alle auch gehört hätten, so wiſst daſs er nicht die Wahrheit redet. Aber weshalb wol einige so gern seit langer Zeit sich zu mir halten, das habt ihr gehört, Athener, ich habe euch die ganze Wahrheit gesagt, daſs sie nämlich diejenigen gern mögen ausforschen hören, welche sich dünken weise zu sein, und es nicht sind. Denn das ist nicht unerfreulich. Mir aber ist dieses, wie ich behaupte, von dem Gotte auferlegt zu thun durch Orakel und Träume, und auf jede Weise wie nur je göttliche Schikkung einem Menschen etwas auferlegt hat zu thun. Dies, ihr Athener, ist eben so wahr als leicht zu erweisen. Denn wenn ich von un-

sern Jünglingen einige verderbe, andere verderbt habe: so würden doch, wenn einige unter ihnen bei reiferem Alter eingesehen hätten, daſs ich ihnen je in ihrer Jugend zum Bösen gerathen, diese selbst jezt aufstehn um mich zu verklagen und zur Strafe zu ziehen; wollten sie aber selbst nicht, so würden irgend welche von ihren Verwandten, Eltern, Brüder oder andere Angehörige, wenn ich ihren Verwandten irgend böses zugefügt, es mir jezt zur Strafe gedenken. Auf jeden Fall also sind ja viele von ihnen hier zugegen, die ich sehe, zuerst hier Kriton mein Alters und Zunftgenosse, der Vater dieses Kritobulos; dann Lysanias der Sphettier, dieses Aeschines Vater; auch Antiphon der Kephesier, des Epigenes Vater. Ferner hier Andere, deren Brüder meines Umganges gepflogen, Nikostratos des Zotides Sohn, der Bruder des Theodotos, und zwar ist Theodotos todt, der ihn also nicht kann zur Ruhe gebeten haben; und Paralos des Demodokos Sohn, dessen Bruder Theages war; und Adeimantos des Ariston Sohn, der
34 Bruder dieses Platon; und Aeantidoros, des Apollodoros Bruder. Und noch viele Andere kann ich euch nennen, von denen doch vor allen Dingen Melitos in seiner Rede irgend einen zum Zeugen sollte aufgerufen haben. Hat er es aber damals vergessen, so rufe er noch einen auf, ich gebe es nach, und er sage es wenn er einen solchen hat. Allein hievon werdet ihr ganz das Gegentheil finden, ihr Männer, alle willig mir beizustehn, mir dem Verderber, dem Unheilstifter ihrer Verwandten, wie Melitos und Anytos sagen. Denn die Verführten selbst könnten vielleicht Grund haben mir beizustehen; aber die unverderbten schon reiferen Männer, die ihnen verwandt sind, welchen andern Grund

hätten diese, mir beizustehen, als den gerechten und billigen, daſs sie wissen Melitos lügt, ich aber rede die Wahrheit.

Wohl, ihr Männer! Was ich zu meiner Vertheidigung zu sagen wüſste, das ist etwa dieses, und vielleicht mehr dergleichen. Vielleicht aber wird Mancher unter euch unwillig gegen mich wenn er an sich selbst denkt, wie sonst wol mancher bei Durchfechtung eines vielleicht weit leichteren Kampfes als dieser, die Richter gebeten und gefleht hat mit vielen Thränen, seine Kinder mit sich heraufgebracht um nur möglichst viel Erbarmen zu erregen, und viele andere von seinen Verwandten und Freunden, ich aber von dem allen nichts thue, und das, da ich, wie es scheinen kann, in der äuſsersten Gefahr schwebe. Vielleicht wird Mancher dies bedenkend seine Eitelkeit von mir gekränkt fühlen, und eben hiedurch erzürnt im Zorn seine Stimme abgeben. Wenn Jemand unter euch so gesinnt ist, ich glaube es zwar nicht, aber wenn doch: so denke ich meine Rede wird zu billigen sein, wenn ich ihm sage: Auch ich, o Bester, habe so einige Verwandte. Denn auch ich, wie Homeros sagt, nicht der Eiche entstammte ich oder dem Felsen, sondern Menschen. Daher ich denn Verwandte habe, und auch Söhne, Athener, Drei, einer schon herangewachsen, zweie noch Kinder. Dennoch aber werde ich keinen hieher bringen um euch zu erbitten, daſs ihr günstig abstimmen möget. Warum doch werde ich nichts dergleichen thun? Nicht aus Eigendünkel, ihr Athener, noch daſs ich euch geringschätze; sondern ob ich etwa besonders furchtlos bin gegen den Tod oder nicht das ist eine andere Sache, aber in Beziehung auf das was rühmlich ist für mich und euch und überhaupt für die Stadt, dünkt es mich anständig, daſs ich nichts dergleichen thue, zumal in solchem Alter und im Besiz dieses Rufes, sei er nun gegründet oder nicht, angenommen ist doch einmal, daſs Sokrates sich in etwas auszeichnet vor andern Menschen. Wenn nun, die unter 35 euch dafür gelten, sich auszuzeichnen durch Weisheit oder Tapferkeit oder welche andere Tugend es sei, sich so betragen wollten, das wäre schändlich, wie ich doch öfters gesehen habe, daſs manche die sich etwas dünken, doch wenn sie vor Gericht standen ganz wunderliche Dinge anstellten, als dächten sie was ihnen arges begegnete, wenn sie etwa sterben müſsten, gleich als würden sie unsterblich sein, wenn ihr sie nur nicht hinrichtetet. Solche dünkt mich machen dem Staat Schande; so daſs wol mancher Fremde denken mag, diese ausgezeichneten Männer unter den Athenern, denen sie selbst unter sich bei der Wahl der Obrigkeiten und allem was sonst ehrenvoll ist den Vorzug einräumen, betragen sich ja nichts besser als die Weiber. Dergleichen also, ihr Athener, dürfen weder wir thun, die wir dafür gelten auch nur irgend etwas zu sein, noch auch wenn wir es thäten dürft ihr es dulden. Sondern eben dies beweiset, daſs ihr weit eher den verurtheilt, der euch solche Trauerspiele vorführt und die Stadt lächerlich macht, als den der sich ruhig verhält. Abgesehen aber von dem rühmlichen dünkt es mich auch nicht einmal recht den Richter zu bitten, und sich durch Bitten loszuhelfen, sondern durch Belehrung und Ueberzeugung. Denn nicht dazu ist der Richter gesezt das Recht zu verschenken, sondern darüber zu urtheilen; und er hat geschworen, nicht sich gefällig zu erweisen gegen wen es ihm beliebt, sondern

Recht zu sprechen nach den Gesezen. Also dürfen weder wir euch gewöhnen an den Meineid, noch ihr euch gewöhnen lassen, sonst würden wir von keiner Seite fromm handeln. Muthet mir also nicht zu, ihr Athener, dergleichen etwas gegen euch zu thun, was ich weder für anständig halte noch für recht, noch für fromm, zumal ich ja, beim Zeus, eben auch der Gottlosigkeit angeklagt bin von diesem Melitos. Denn offenbar wenn ich euch durch Bitten zu etwas überredete oder nöthigte gegen euren Schwur, dann lehrte ich euch nicht zu glauben daſs es Götter gebe, und recht durch die Vertheidigung klagte ich mich selbst an, daſs ich keine Götter glaubte. Aber weit gefehlt daſs es so wäre! wohl glaube ich an sie, ihr Athener, wie keiner von meinen Anklägern, und überlasse euch und dem Gotte über mich zu entscheiden, wie es für mich und für euch das Beste sein wird.

NACH DER VERURTHEILUNG.

Daſs ich nun nicht unwillig bin, ihr Athener,
über dies Ereigniſs daſs ihr mich verurtheilt
habt, dazu trägt noch sonst vieles bei,
aber auch dies, daſs mir das Geschehene nicht
unverhofft geschehen ist: sondern vielmehr wundere 36
ich mich über die sich ergebende Zahl der
beiderseitigen Stimmen. Denn ich glaubte nicht,
daſs es nur auf so weniges ankommen würde,
sondern auf sehr viel. Nun aber, wie man
sieht, wenn nur drei Stimmen anders gefallen
wären, so wäre ich entkommen. Dem Melitos
zwar bin ich auch izt entkommen, wie mich
dünkt; und nicht nur entkommen, sondern es
liegt auch jedem vor Augen, daſs wenn nicht Any-

tos und Lykon noch zu ihm gestoſsen wären als meine Ankläger, er tausend Drachmen erlegen müſste, weil er den fünften Theil der Stimmen
b. nicht erlangt hätte. Zuerkennen also will mir der Mann den Tod. Wohl! Was soll ich mir nun dagegen zuerkennen, ihr Athener? Doch gewiſs was ich verdiene! Wie also? was verdiene ich zu erleiden oder zu erlegen? weshalb doch habe ich in meinem Leben nie Ruhe gehalten, sondern unbekümmert um das was den Mehresten wichtig ist, um das Reichwerden und den Hausstand um Anstellung als Feldherr und Volksredner und um die übrigen Gewalten Verschwörungen und Partheien die sich in der Stadt hervorgethan, weil ich mich in der That für zu gut hielt, um mich durch Theilnahme an solchen Dingen zu erhalten, mich mit nichts eingelassen, wo ich weder euch noch mir etwas nuz gewesen wäre; vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem einzeln die meines Dafürhaltens gröſste Wohlthat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behaupte befleiſsiget, bemüht jeden von euch zu bewegen, daſs er weder für irgend etwas von dem seinigen eher sorge bis er für sich selbst gesorgt habe um immer besser und vernünftiger wo möglich zu werden, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles Andere sorgen möchte. Was also verdiene ich dafür zu leiden, daſs ich ein solcher bin? Etwas Gutes, ihr Athener, wenn ihr in der That nach Verdienst mir etwas zuerkennen wollt, und zwar etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Was ist also einem unvermögenden Wohlthäter angemessen, welcher der freien Muſse bedarf um euch zu ermahnen? Es giebt nichts, was so ange-

messen ist, ihr Athener, als daſs ein solcher Mann im Prytaneion gespeiset werde, weit mehr als wenn einer von euch mit dem Rosse oder dem Zwiegespann oder dem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn ein solcher bewirkt nur, daſs ihr glükselig scheint, ich aber daſs ihr es seid; und jener bedarf der Speisung nicht, ich aber bedarf ihrer. Soll ich mir also was ich mit Recht verdiene zuerkennen: so erkenne ich mir dieses zu, Speisung im Prytaneion. Vielleicht wird euch nun, 37 daſs ich dieses sage, eben so bedünken als was ich von dem Flehen und der Mitleidserregung sagte, als hartnäkkiger Eigendünkel. Das ist aber nicht so, ihr Athener, sondern so vielmehr. Ich bin überzeugt daſs ich nie jemanden vorsäzlich beleidige. Euch freilich überzeuge ich davon nicht, weil wir gar zu kurze Zeit mit einander geredet haben. Denn ich glaube wol, wenn ihr ein Gesez hättet, wie man es anderwärts hat, über Leben und Tod nicht an einem Tage zu entscheiden, sondern nach mehreren: so wäret ihr wol überzeugt worden; nun aber ist es nicht leicht in kurzer Zeit sich von so schweren Verläumdungen zu reinigen. Ueberzeugt also wie ich bin, daſs ich Niemand Unrecht zufüge, werde ich doch warlich nicht mir selbst Unrecht thun, und selbst gegen mich reden als ob ich etwas übles verdiente, und mir dergleichen etwas zuerkennen. Was doch befürchtend, als daſs ich das erleiden müſste, was Melitos mir zuerkennt, und wovon ich nicht zu wissen gestehe, ob es ein Gut oder ein Uebel ist? Anstatt dessen also sollte ich etwas wählen, wovon ich wohl weiſs, daſs ich es mir als ein Uebel zuerkenne? Etwa Gefängniſsstrafe? Und wozu sollte ich doch leben im Kerker, im Dienste der jedesmaligen dort bestehenden Gewalt? Oder Geldstrafe? und gefangen zu sein bis ich sie entrichtet habe? Das wäre aber für mich ganz dasselbe wie das Vorige. Denn ich habe kein Geld wovon ich sie entrichten könnte. Aber die Verweisung soll ich mir wol zuerkennen? Die möchtet ihr mir vielleicht wol zugestehen. Aber groſse Lebenslust, ihr Athener, müſste mich wol treiben, wenn ich so unvernünftig wäre, daſs ich nicht berechnen könnte, da ihr meine Mitbürger nicht im Stande gewesen seid, meine Lebensweise und meine Reden zu ertragen, sondern sie euch zu beschwerlich und verhaſst geworden sind, so daſs ihr euch nun davon loszumachen sucht, ob also wol Andere sie leichter ertragen werden? Weit gefehlt, ihr Athener! Ein schönes Leben wäre mir das also, in solchem Alter auszuwandern und immer umhergetrieben eine Stadt mit der andern zu vertauschen. Denn das weiſs ich wohl, wohin ich auch komme werden die Jünglinge meinen Reden zuhören, eben wie hier. Und wenn ich diese von mir weise, so werden sie selbst bei den Alten meine Verweisung bewirken; weise ich sie nicht von mir, so werden dasselbe doch ihre Väter und Verwandten um jener willen thun. e Vielleicht aber wird einer sagen: Also still und ruhig, Sokrates, wirst du nicht im Stande sein nach deiner Verweisung zu leben? Das nun ist wol am allerschwersten Manchem von euch begreiflich zu machen. Denn wenn ich sage, das hieſse dem Gotte ungehorsam sein, und deshalb wäre es mir unmöglich mich ruhig zu verhalten: so glaubet ihr mir wieder nicht, wie einem der etwas anderes meint 38 als er sagt. Und wenn ich wiederum sage, daſs eben dies das gröſste Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten, und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und Andere prüfen gehört habt, und daſs ein Leben ohne Selbsterforschung gar nicht verdient gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben wenn ich es sage. Aber gewiſs verhält sich dies so, wie ich es vortrage, nur euch davon zu überzeugen ist nicht leicht. Auch bin ich nicht gewohnt mich selbst etwas übles werth zu achten. Hätte ich nun Geld, so würde ich mir soviel Geldstrafe zuerkennen als ich entrichten könnte: denn davon hätte ich weiter keinen Schaden. Nun aber, ich habe eben keins; wenn ihr nicht etwa soviel als ich zu entrichten vermag mir zuerkennen wollt. Ich vermöchte euch aber vielleicht etwa eine Mine zu entrichten. Die will ich mir also zuerkennen. Platon aber hier und Kriton und Kritobulos und Apollodoros reden mir zu mir Dreiſsig Minen zuzuerkennen und sie als Bürgen zu stellen. Soviel also erkenne ich mir zu, und diese werden euch für dies Geld zuverlässige Bürgen sein.

Nur um einer gar kurzen Zeit willen, ihr Athener, werdet ihr nun den Namen behalten und den Vorwurf von denen, welche den Staat gern lästern mögen, daſs ihr den Sokrates diesen weisen Mann hingerichtet habt. Denn behaupten werden die nun freilich daſs ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin, die euch lästern wollen. Hättet ihr nun eine kleine Weile gewartet: so wäre euch ja dies von selbst erfolgt, daſs ich gestorben wäre nämlich. Denn ihr seht ja wol mein Alter, daſs es schon weit fortgerükt ist im Leben, und nahe am Tode. Ich sage dies

aber nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, die für meinen Tod gestimmt haben. Und zu eben diesen sage ich auch noch dies. Vielleicht glaubt ihr, Athener, ich unterläge jezt aus Unvermögen in solchen Reden, durch welche ich euch wohl möchte überredet haben, wenn ich geglaubt hätte alles reden und thun zu dürfen um nur dieser Klage zu entkommen. Weit gefehlt! Sondern aus Unvermögen unterliege ich freilich, aber nicht an Worten; sondern an Frechheit und Schamlosigkeit, und an dem Willen dergleichen zu euch zu reden, als ihr freilich am liebsten gehört hättet, wenn ich gejammert hätte und gewehklagt, und viel Anderes gethan und geredet meiner unwürdiges, wie ich behaupte, euch aber allerdings gewohntes von Andern zu hören. Allein weder vorher glaubte ich der Gefahr wegen etwas unedles thun zu dürfen, noch auch gereüet es mich jezt mich so vertheidigt zu haben; sondern weit lieber will ich nach einer solchen Vertheidigung sterben, als nach einer von jener Art leben. Denn weder vor Gericht noch im Kriege ziemt es weder mir noch irgend Jemanden darauf zu sinnen, wie man nur auf jede Art dem Tode entgehen möge. Auch ist ja das bei Gefechten oft sehr of-
39 fenbar, daſs dem Tode einer leicht entfliehen könnte, würfe er nur die Waffen weg und wendete sich flehend an die Verfolgenden; und viele andere Rettungsmittel giebt es in jeglicher Gefahr um dem Tode zu entgehen, wenn einer nicht scheut Alles zu thun und zu reden. Allein, daſs nur nicht dies zwar leicht ist, ihr Athener, dem Tode zu entgehen, weit schwerer aber jenes, der Schlechtigkeit! Denn schneller als der Tod läuft sie. Auch izt daher bin ich als ein langsamer Greis von dem langsameren gefangen worden;

worden; meine Ankläger aber, gewaltig und heftig wie sie sind von der Bosheit. Und so gehe ich nun izt von euch mit der Strafe des Todes belegt; diese aber sind von der Wahrheit belegt mit Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit. Und sowol ich beruhige mich bei dem Erkenntniſs, als auch diese. So sollte dies nun vielleicht sein, und ich glaube, daſs die Sache gut steht.

Was aber nun hierauf folgen wird, gelüstet mich euch zu weissagen, ihr meine Verurtheiler! Denn ich stehe ja auch schon da, wo vornämlich die Menschen weissagen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben. Ich behaupte also, ihr Männer, wenn ihr mich hingerichtet habt wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen, als die, mit welcher ihr mich getödtet habt. Denn izt habt ihr dies gethan in der Meinung euch nun entlediget zu haben von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesezt für euch ablaufen, wie ich behaupte. Mehrere werden sein, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich nur bisher zurükgehalten, ihr aber gar nicht bemerkt habt. Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger. Denn wenn ihr meint durch Hinrichtungen dem Einhalt zu thun, daſs euch Niemand schelten soll wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht. Denn diese Entledigung ist weder recht ausführbar noch ist sie edel. Sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht Anderen zu wehren, sondern sich selbst so einzurichten daſs man möglichst gut sei. Dieses will ich euch, die ihr gegen mich gestimmt habt geweissagt haben, und nun von euch scheiden.

Mit denen aber welche für mich gestimmt,
möchte ich gern noch reden über dies Ereigniſs
welches sich zugetragen, so lange die Gewalthaber
noch verhindert werden, und ich noch nicht
dahin gehen muſs, wo ich sterben soll. Also,
ihr Athener, so lange geduldet euch noch.
Nichts hindert ja uns vertraulich zu unterhalten
mit einander so lange es noch vergönnt ist. Denn
euch als meinen Freunden will ich gern das erklären,
40 was mir izt begegnet ist, was es eigentlich
damit bedeutet. Wohl ist mir, ihr Richter,
denn euch benenne ich recht, wenn ich
euch Richter nenne, etwas wunderbares vorgekommen.
Nämlich meine gewohnte Vorbedeutung
war in der vorigen Zeit wol gar sehr häufig,
und oft in groſsen Kleinigkeiten widerstand
sie mir, wenn ich im Begriff war etwas nicht
auf die rechte Art zu thun. Jezt aber ist mir
doch, wie ihr ja selbst seht, dasjenige begegnet,
was wol mancher für das gröſste Uebel halten
könnte, und was auch dafür angesehen
wird; dennoch aber hat mir weder als ich des
Morgens von Hause ging das Zeichen des Gottes
widerstanden, noch auch als ich hier die Gerichtsstätte
betrat, noch auch irgendwo in der
Rede wenn ich etwas sagen wollte. Wiewol bei
andern Reden es mich oft mitten im Reden aufhielt.
Jezt aber hat es mir nirgends bei dieser
Verhandlung, weder bei etwas was ich that irgendwo,
noch bei etwas was ich sagte widerstanden.
Was für eine Ursach soll ich mir nun
hievon denken? Das will ich euch sagen. Es
mag wol was sich mit mir ereignet hat etwas
gutes sein, und wir können wol unmöglich recht
haben, so viele unserer annehmen der Tod sei
ein Uebel. Davon ist mir dies ein groſser Beweis.
Denn unmöglich würde mir das gewohnte

Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre etwas gutes zu thun. Laſst uns aber auch so erwägen, wieviel Ursach wir haben zu hoffen es sei etwas gutes. Denn eins von beiden ist das Todtsein, entweder soviel als nichts sein, noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben wenn man todt ist; oder, wie auch gesagt wird, es geschieht eine Versezung und ein Umziehen der Seele aus diesem Ort hier in einen andern. Und ist es nun gar keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf in welchem der Schlafende auch nicht einmal einen Traum hat, so wäre auch so der Tod ein wunderbarer Gewinn. Denn ich glaube, wenn Jemand einer solchen Nacht, in welcher er so fest geschlafen, daſs er nicht einmal einen Traum gehabt, alle übrigen Tage und Nächte seines Lebens gegenüberstellen, und nach reiflicher Ueberlegung sagen sollte, wieviel er wol ngenehmere und bessere Tage und Nächte als iene Nacht in seinem Leben erlebt hat: so glaube ich würde nicht nur ein gewöhnlicher Mensch, sondern der groſse König selbst finden, aſs diese sehr leicht zu zählen sind gegen die ibrigen Tage und Nächte. Wenn also der Tod twas solches ist, so nenne ich ihn einen Gevinn, denn die ganze Zeit scheint ja auch auf iese Art nicht länger als Eine Nacht. Ist aber er Tod wiederum eine Auswanderung von hier n einen andern Ort, und ist das wahr was geagt wird, daſs dort alle Verstorbene sind, was ür ein gröſseres Gut könnte es wol geben als ieses, ihr Richter? Denn wenn einer in der nterwelt angelangt, nun dieser sich so nennenen Richter entlediget, dort die wahren Richter 41 ntrifft, von denen auch gesagt wird daſs sie ort Recht sprechen, den Minos und Rhadamanthys und Aeakos und Triptolemos, und welche Halbgötter sonst gerecht gewesen sind in ihrem Leben, wäre das wol eine schlechte Umwanderung? Oder auch mit dem Orpheus umzugehn und Musaeos und Hesiodos und Homeros, wie theuer möchtet ihr das wol erkaufen? Ich wenigstens will gern oftmals sterben, wenn dies wahr ist. Ja mir zumal wäre es ein herrliches Leben, wenn ich dort den Palamedes und Aeas des Telamon Sohn anträfe, und wer sonst noch unter den Alten eines ungerechten Gerichtes wegen gestorben ist, mit dessen Geschik das meinige zu vergleichen, das müſste glaube ich gar nicht unerfreulich sein. Ja was das gröſste ist, die dort eben so ausfragend und ausforschend zu leben, wer unter ihnen weise ist, und wer es zwar glaubt es aber nicht ist. Für wieviel, ihr Richter, möchte das einer wol annehmen, den welcher das groſse Heer nach Troja führte auszufragen oder den Odysseus oder Sisyphos, und viele andere könnte einer nennen, Männer und Frauen; mit welchen dort zu sprechen und umzugehn und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glükseligkeit wäre. Und dort werden sie einen um deswillen doch wol nicht hinrichten. Denn nicht nur sonst ist man dort glükseliger als hier, sondern auch die übrige Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was gesagt wird. Also müſst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und dies Eine für wahr annehmen, daſs es für den guten Mann kein Uebel giebt weder im Leben noch im Tode, noch daſs je seine Angelegenheiten von den Göttern vernachläſsigt werden. Auch die meinigen haben izt nicht von ohngefähr diesen Ausgang genommen: sondern mir ist deutlich, daſs sterben und aller Mühen entlediget werden jezt schon das beste für mich war. Daher auch hat weder mich irgendwo das Zeichen gewarnt, noch auch bin ich gegen meine Verurtheiler und gegen meine Ankläger irgend aufgebracht. Obgleich nicht in dieser Absicht sie mich verurtheilt und angeklagt haben, sondern in der Meinung mir etwas übles zuzufügen. Das verdient an ihnen getadelt zu werden.

Das Eine nur noch bitte ich von ihnen. An meinen Söhnen wenn sie erwachsen sind nehmt eure Rache, und quält sie eben so wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt daſs sie sich um Reichthum oder um sonst irgend etwas eher bemühen als um die Tugend. Und dünken sie sich etwas zu sein, sind aber nichts: so verweiset es ihnen wie ich euch, daſs sie nicht sorgen wofür sie sollten, und sich einbilden etwas zu sein, da sie doch nichts werth sind. Und wenn ihr das thut, werde ich Billiges von euch erfahren haben, ich selbst und meine Söhne. Jedoch, es ist Zeit daſs wir gehn, ich um zu sterben, und ihr um weiter zu leben. Wer aber von uns beiden zum Besseren hingehe, das ist Allen verborgen auſser nur dem Gott.

KRITON.

EINLEITUNG.

Daſs es mit diesem Gespräche dieselbe Bewandniſs zu haben scheine, wie mit der vorstehenden Vertheidigungsrede, ist schon in der Einleitung zu dieser angedeutet worden. Nämlich der Kriton mag wol auch nicht ein vom Platon eigentlich gebildetes Werk sein; sondern ein wirklich so vorgefallenes Gespräch, welches Platon von dem Mitunterredner des Sokrates so gut es dieser geben konnte überkommen, und selbst schwerlich mehr hinzugethan hat, als die ihm wohlbekannte Sprachweise des Sokrates verschönernd herzustellen, Anfang und Ende zu verzieren, und vielleicht hie und da etwas nothwendiges zu ergänzen. Diese Ansicht beruht ganz auf denselben Gründen, welche bereits bei der Vertheidigung auseinander gesezt worden sind. Denn auch hier fehlt es eben so gänzlich an einem philosophischen Zwek, und wiewol die unmittelbare Veranlassung zu den wichtigsten Untersuchungen einlud über Recht, Gesez und Vertrag; und die gewiſs den Platon zu jeder Zeit beschäftigten: so sind doch hier diese Gegenstände so ganz lediglich in Beziehung auf den vorliegenden Fall abgehandelt, daſs man wol sieht; von diesem sind die Unterredner, wenn das Gespräch wirklich gehalten worden, ausschlieſsend erfüllt gewesen; und wenn es eine völlig freie Arbeit des Platon sein sollte, daſs ihr dann ganz vollkommen der Charakter einer Gelegenheitsschrift zukommen müſste. Auch wird ja ganz ausdrüklich darin vom Philosophiren abstrahirt, indem die eigentlichen Grundsäze ohne alle Erörterung nur hingestellt werden als eingestanden, und zwar in Beziehung auf alte, aber keinesweges solche Gespräche die in andern Schriften des Platon zu suchen wären, welches Verfahren in denen Werken des Platon die eine philosophishe Bedeutung haben ganz unerhört ist. Was aber sollte wol die Veranlassung einer solchen Gelegenheitsschrift, wenn wir sie als eigene Arbeit des Platon ansehn, gewesen sein? Denn der Gesinnung nach wird hier nichts dargestellt, was nicht schon in der Vertheidigung enthalten wäre. Will man aber glauben, die Thatsache daſs nämlich die Freunde des Sokrates zu seiner Entweichung wollten behülflich sein, er aber sich nicht helfen lassen, diese habe Platon bekannt machen wollen, alles übrige aber auſser dieser historischen Grundlage sei seine eigne Erfindung: so möchte hievon bei näherer Betrachtung wol nur die erste Hälfte bestehen können, die lezte aber nicht. Denn auf der einen Seite ist an dieser Thatsache nichts merkwürdiges, als die Art wie sie sich ereignet; indem man schon aus der Vertheidigung den Ausgang vorhersehn konnte, und deshalb auch schon durch sie die Freunde des Sokrates vollkommen gerechtfertiget wären, wenn sie auch nichts dergleichen unternommen hätten. Auf der andern Seite aber ist das Gespräch selbst so beschaffen, wie ein wirklich gehaltenes, welches immer gewissermaſsen dem Zufall unterworfen ist, gar wol beschaffen sein darf, ein absichtlich und mit Kunst gedichtetes aber keineswegs. Jenes nämlich kann leicht von einem erst angedeuteten Gedanken wieder abspringen; oder auch was auf einmal hätte bestimmt und nachdrüklich können gesagt werden, nur durch Wiederholung befestigen wollen; dieses hingegen darf weder ohne Gewinn und Fortschreitung zu derselben Stelle zurükkehren, noch auch Erwartungen erregen die es nicht befriedigt. Der Kriton nun ist offenbar auf jene Art gebaut; und wenngleich die Idee im Ganzen schön und klar ausgeführt ist, so ist doch im Einzelnen der Zusammenhang oft lose geknüpft, unnüz unterbrochen und nachläſsig wieder angeknüpft, wie denn überhaupt von den angeführten Mängeln eines wirklich gehaltenen und nur wieder erzählten Gespräches keiner ganz fehlen möchte.

Daſs aber auch dieses Gespräch Platon aufgesezt hat, erhellt theils eben so deutlich wie bei der Vertheidigung aus der Sprache, welche alle Eigenthümlichkeiten aus der ersten Periode seiner Schriften vereinigt. Theils aber auch eben aus der groſsen Strenge, womit er sich an den einzelnen Fall hält den das Gespräch betrifft, und hier sich jeder Einmischung von Untersuchungen über die ersten Grundsäze enthält, welche Keuschheit gewiſs nicht kleinen Philosophen wie die übrigen Sokratiker, sondern nur einem so ausgezeichneten Manne möglich war, und durch welche er diese Schrift ausdrüklich aus der Reihe der übrigen heraushebt. Daher auch der starke Nachdruk der auf die Aeuſserung gelegt wird, daſs denen, welche nicht von gleichen sittlichen Grundsäzen mit einander ausgeht, jede gemeinschaftliche Berathschlagung unmöglich ist, ein Nachdruk der eher dem Platon, um die Art und das Verfahren des Gespräches zu erklären, zuzuschreiben ist, als dem Sokrates, der dessen gegen seinen Freund Kriton, der nur in den Folgerungen von ihm abweichen konnte, schwerlich bedurft hätte.

Auf die Erzählung des Diogenes, daſs Aeschines eigentlich der Unterredner gewesen, und Platon ihm aus Abneigung den Kriton untergeschoben habe, ist wol wenig Werth zu legen. Indeſs ist es leicht möglich, daſs Platon sich hierin eine Abweichung erlaubt, und den Kriton gewählt hat, der durch seine Lage und sein Alter vor unangenehmen Folgen am meisten gesichert war, vielleicht auch bald nach dem Tode des Sokrates gestorben ist. Wenigstens sieht man das Bestreben keinem Athenischen Freunde des Sokrates zu schaden daraus, daſs Platon als Theilhaber an dem Entführungsentwurf nur Ausländer namhaft macht. So daſs der Umstand selbst vielleicht gegründet ist; und nur die Ursache hinzugefabelt.

KRITON.

SOKRATES. KRITON.

Sok. Wie bist du schon um diese Zeit 43
gekommen, Kriton? Oder ist es nicht mehr
früh?

Krit. Noch gar sehr.

Sok. Welche Zeit wol?

Krit. Die erste Morgendämmerung.

Sok. Da wundere ich mich, daſs der Schlieſser des Gefängnisses dir aufmachen gewollt hat.

Krit. Er ist schon gut bekannt mit mir, Sokrates, weil ich oft hieher komme. Auch erhält er wol etwas von mir.

Sok. Bist du izt eben gekommen oder schon lange?

Krit. Schon ziemlich lange.

Sok. Warum also hast du mich nicht gleich gewekt, sondern dich so still hingesezt?

Krit. Nein, beim Zeus, Sokrates, ich wollte wol selbst lieber nicht gewacht haben in dieser Betrübniſs. Aber sogar dir habe ich schon lange verwundert zugesehen, wie lieblich du schliefst; und recht wohlbedächtig habe ich dich nicht gewekt, damit dir die Zeit noch recht lieblich hingehe. Denn oft schon freilich auch sonst im ganzen Leben habe ich dich glüklich gepriesen deiner Gemüthsart wegen, bei weitem aber am meisten bei dem jezigen Unglük, wie leicht und gelassen du es erträgst.

Sok. Es wäre ja auch verkehrt, o Kriton, wenn ich in solchem Alter mich unwillig geberden wollte darüber daſs ich eben schon sterben muſs.

Krit. Werden doch auch Andere, Sokrates, eben so bejahrte von solchem Unglük bestrikt; aber ihr Alter schüzt sie nicht davor, daſs sie sich nicht unwillig geberden wenn nun das Schiksal herantritt.

Sok. Freilich wol! Aber warum doch bist du so früh gekommen?

Krit. Um dir eine traurige Nachricht zu bringen, Sokrates. Nicht dir, wie ich wohl sehe, aber mir und allen deinen Freunden traurig und schwer, und die ich wie mich dünkt ganz besonders am schwersten ertragen werde.

Sok. Was doch für eine? Ist etwa das Schiff aus Delos zurükgekommen, nach dessen Ankunft ich sterben soll?

Krit. Noch ist es zwar nicht hier, aber ich glaube doch es wird heute kommen, nach dem was Einige berichten die von Sunion gekommen sind und es dort verlassen haben. Aus dieser Nachricht nun ergiebt sich daſs es heute kommt, und daſs du also Morgen dein Leben wirst beschlieſsen müssen.

Sok. Also, o Kriton, Glük auf! Wenn es den Göttern so genehm ist, sei es so. Jedoch glaube ich nicht daſs es heute kommt.

Krit. Woher vermuthest du das?

44 Sok. Das will ich dir sagen. Ich soll doch an dem folgenden Tage sterben, nachdem das Schiff gekommen ist.

Krit. So sagen wenigstens die darüber zu gebieten haben.

Sok. Daher glaube ich nun nicht, daſs es an dem jezt anbrechenden Tage kommen wird, sondern erst an dem nächsten. Ich schlieſse das aber aus einem Traume, den ich vor einer kleinen Weile in dieser Nacht gehabt habe, und beinahe mag es sich recht gelegen gefügt haben, daſs du mich nicht aufgewekt hast.

Krit. Und was träumte dir?

Sok. Es kam mir vor als ob eine schöne wohlgestaltete Frau mit weiſsen Kleidern angethan auf mich zukam, mich anrief und mir sagte: O Sokrates, möchtst du am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen.

Krit. Welch ein sonderbarer Traum, o Sokrates!

Sok. Deutlich zum wenigsten, wie mich dünkt, o Kriton!

Krit. Gar sehr, wie es scheint. Aber du 3.
wunderlicher Sokrates, auch jezt noch folge mir
und rette dich. Denn für mich ist es nicht Ein
Unglük etwa wenn du stirbst: sondern auſser-
dem, daſs ich eines solchen Freundes beraubt
werde, wie ich nie wieder einen finden kann,
werden auch Viele glauben, die mich und dich
nicht genau kennen, daſs ob ich schon im Stan-
de gewesen wäre dich zu retten, wenn ich eini-
ges Geld aufwenden gewollt, ich es doch verab-
säumt hätte. Und was für einen schlechteren
Ruf könnte es wol geben, als dafür angesehen
sein, daſs man das Geld höher achte als die
Freunde? Denn das werden die Leute nicht
glauben, daſs du selbst nicht weggehn gewollt
habest, wiewol wir Alles dazu thaten.

Sok. Aber du guter Kriton, was soll uns doch die Meinung der Leute so sehr kümmern?

Denn die Besseren auf welche es eher lohnt Bedacht zu nehmen werden schon glauben, es sei so gegangen wie es gegangen ist.

Krit. Aber du siehst doch nun, Sokrates, daſs es nöthig ist auch um der Leute Meinung sich zu kümmern. Eben das gegenwärtige zeigt ja genug, daſs die Leute wol vermögen nicht das kleinste Uebel nur zuzufügen, sondern wol das gröſste, wenn Jemand bei ihnen verläumdet ist.

Sok. Möchten sie nur, o Kriton, das gröſste Uebel zuzufügen vermögen, damit sie auch das gröſste Gut vermöchten. Das wäre ja vortrefflich! Nun aber vermögen sie keines von beiden. Denn weder vernünftig noch unvernünftig können sie machen; sondern sie machen nur was sich eben trifft.

Krit. Das mag immer so sein. Dies aber, Sokrates, sage mir, ob du auch nicht etwa um mich besorgt bist, und um die anderen Freunde, daſs nicht wenn du von hier weggingest, die Angeber uns Händel anrichten, weil wir dir heimlich fortgeholfen hätten, und wir dann entweder um unser ganzes Vermögen gestraft würden, oder doch um vieles Geld, und vielleicht noch sonst etwas dazu erleiden müſsten. Denn wenn du dergleichen etwas fürchtest, das laſs gut sein. Uns gebührt es ja wol, über deiner Rettung diese
45 Gefahr auf uns zu nehmen, und wenn es sein
müſste, eine noch gröſsere. Also gehorche mir, und thue ja nicht anders.

Sok. Auch darum bin ich besorgt; auch noch um vieles andere.

Krit. Keinesweges also befürchte dies. Denn zuerst ist es nicht einmal viel Geld, wofür Einige dich retten und von hier wegführen wollen. Und dann, siehst du nicht diese Angeber, wie wohlfeil sie sind, und wie gar nicht

viel

viel Geld für sie nöthig sein würde? Für dich also, glaube ich, würde auch mein Geldvorrath hinreichend sein. Wenn du aber etwa aus Vorsorge für mich nicht leiden wolltest daſs ich etwas auslegte: so sind hier die Fremden bereit es auszulegen. Ja einer hat ausdrüklich hiezu eine hinreichende Summe zur Stelle gebracht, Simmias von Thebä. Auch Kebes ist bereit und gar viele Andere. So daſs, wie gesagt, weder aus dieser Besorgniſs du es aufgeben darfst dich zu retten, noch auch, was du vor Gericht sagtest, dir hinderlich sein muſs, daſs du nämlich nach deiner Auswanderung von hier nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst. Denn an gar vielen Orten auch anderwärts wohin du nur kämest, würde man dich gern sehen; wolltest du aber nach Thessalien gehen, so habe ich dort Gastfreunde die dich sehr werth achten und dir Sicherheit genug gewähren würden, so daſs dir Niemand etwas zufügen dürfte in Thessalien. 5. Ferner Sokrates dünkt mich auch nicht einmal recht zu sein, daſs du darauf beharrest dich selbst Preis zu geben, da du dich retten kannst, und selbst betreibst, daſs es so mit dir werde, wie nur deine Feinde es betreiben könnten und betrieben haben, welche dich verderben wollen. Ueberdies dünkst du mich deinen eignen Söhnen untreu zu sein, die du ja auferziehen und ausbilden könntest, nun aber sie verläſst und davon gehst, so daſs es ihnen, was dich anlangt ergehen wird wie es sich trifft. Es wird sie aber wahrscheinlich so treffen, wie es Waisen zu ergehen pflegt im Waisenstande. Denn entweder solltest du keine Kinder erzeugt haben, oder auch treulich aushalten bei ihrer Erziehung und Ausbildung. Du aber scheinst nur das Bequemste zu erwählen. Wer aber be-

hauptet sein ganzes Leben hindurch sich der
Tugend befleiſsiget zu haben, der soll auch nur
was ein tugendhafter und tapferer Mann wählen
würde nur das wählen. Wie denn auch ich für
dich und für uns deine Freunde mich schäme,
daſs es fast das Ansehn hat, als ob dieses ganze
Ereigniſs mit dir sich nur durch eine Unmännlichkeit
von unserer Seite so ereignet habe, sowol
die Einlassung der Klage, daſs du dich eingelassen
hast, da du dich gar nicht einlassen
durftest, als auch der ganze Rechtshandel selbst
wie er ist geführt worden; und nun gar zulezt
am Ende, das rechte lächerliche von der Sache,
wird es uns nur aus Feigheit und Unmännlichkeit
entgangen zu sein scheinen, daſs wir dich
nicht gerettet haben noch du dich selbst, da es
gar wohl möglich gewesen wäre, und auch ausführbar,
46 wenn wir nur irgend etwas nuz waren.
Dies also, Sokrates, sieh wol zu, daſs es nicht
auſser dem Unglük auch zur Schande gereiche
dir wie uns. Also berathe dich! Oder es ist vielmehr
nicht einmal mehr Zeit sich zu berathen,
sondern sich berathen zu haben. Und es giebt
nur Einen Rath. Denn in der nächsten Nacht
muſs dies alles geschehen sein, oder wenn wir
zaudern ist es unausführbar und nicht mehr
möglich. Also auf alle Weise, Sokrates, gehorche
mir, und thue ja nicht anders.

Sok. Deine Sorge um mich, Kriton, ist viel werth, wenn sie nur irgend mit dem Richtigen bestehen könnte; wo aber nicht, so ist sie je dringender um desto peinlicher. Wir müssen also erwägen ob dies wirklich thunlich ist oder nicht. Denn nicht jezt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, daſs ich nichts anderem in mir gehorche, als dem Saze, der sich mir bei der Untersuchung als der beste gezeigt hat. Das also was ich schon ehedem in meinen Reden festgesezt habe, kann ich ja nun nicht verwerfen, weil mir dieses Schiksal geworden ist; sondern jene Reden erscheinen mir noch ganz als dieselben, und ich schäze und ehre sie noch eben so wie vorher. Wenn wir also nicht bessere als sie jezt vorzutragen haben: so wisse nur daſs ich dir nicht nachgeben werde, und wenn auch die Macht der Menge noch mehr als schon geschieht, um uns wie Kinder einzuschrekken, Gefangenschaft und Tod auf uns los lieſse und Verlust des Vermögens. Wie können wir also dies recht zu unserer Befriedigung untersuchen? Wenn wir zuerst die Rede aufnehmen wegen der Meinungen von denen du sprichst, ob sie wol für jeden Fall gut gesagt war oder nicht, daſs man auf einige Meinungen zwar achten müsse, auf andere aber nicht? Oder ob sie zwar ehe ich sterben sollte gut gesagt war, nun aber offenbar geworden ist, daſs sie nur obenhin des Redens wegen gesagt, in der That aber nichts war als Scherz und Geschwäz? Ich meines Theils habe Lust, Kriton, dies mit dir gemeinschaftlich zu untersuchen: ob sie mir jezt wol anders erscheinen wird, nun es so mit mir steht, oder noch eben so; und dem gemäſs wollen wir sie entweder gehen lassen oder ihr gehorchen. So aber, glaube ich, wurde sonst mmer von denen behauptet, die etwas zu sagen meinten, wie ich jezt eben sagte, daſs von den Meinungen welche die Menschen hegen man einige zwar sehr hoch achten müsse, Andere aber nicht. Sprich nun, Kriton, bei den Göttern dünkt dich dies nicht gut gesagt zu ſein? Denn u bist doch menschlichem Ansehen nach fern avon Morgen sterben zu müssen, und das beorstehende Schiksal könnte dich nicht berükken.

47 Erwäge also: scheint dir das nicht gut gesagt, daſs man nicht alle Meinungen der Menschen ehren muſs, sondern einige wohl, andere aber nicht? und auch nicht aller Menschen, sondern einiger ihre wohl, Anderer aber nicht? Was meinst du? ist das nicht gut gesagt?

Krit. Gut.

Sok. Nämlich doch die guten Meinungen soll man ehren, die schlechten nicht?

Krit. Ja.

Sok. Und die guten, sind das nicht die der Vernünftigen, die schlechten aber die der Unvernünftigen?

Krit. Wie anders?

Sok. Wolan, wie wurde wiederum hierüber gesprochen: Ein Mann der Leibesübungen treibt und sich dies zum eigentlichen Geschäfte macht, wird der wol auf Jedermanns Lob und Tadel und Meinung achten, oder nur auf jenes allein, auf des Arztes oder des Meisters der Leibesübungen?

Krit. Auf jenes allein.

Sok. Also fürchten muſs er auch nur den Tadel, und Freude haben nur an dem Lobe jenes Einen, und nicht der Menge?

Krit. Offenbar.

Sok. Auf die Art also muſs er zu Werke gehn, sich üben, essen und trinken wie dieser Eine es meint, der Meister und Sachverständige, vielmehr als wie alle Andere insgesammt.

Krit. So ist es.

Sok. Wohl! Ist er aber diesem Einen unfolgsam, und achtet seine Meinung und sein Lob gering, höher aber das der andern unkundigen Leute; wird ihm dann nichts übles begegnen?

Krit. Wie sollte es ihm nicht?

Sok. Was ist nun wol dieses Uebel? worauf zielt es, und was trifft es von dem Unfolgsamen?

Krit. Seinen Leib offenbar: denn diesen zerrüttet er.

Sok. Wohl gesprochen. Ist es nun nicht eben so mit allem Andern, Kriton, damit wir nicht alles durchgehn; also auch mit dem gerechten und ungerechten, dem schändlichen und schönen, dem guten und bösen, worüber wir eben jezt berathschlagen, ob wir hierin der Meinung der Mehresten folgen und sie fürchten müssen, oder nur des Einen seiner, wenn es einen Sachverständigen hierin giebt, den man mehr scheuen und fürchten muſs als alle Anderen, welchem dann nicht folgend wir uns das verderben werden und verstümmeln, was eben durch das Recht besser wird, durch das Unrecht aber untergeht. Oder ist dieses nichts?

Krit. Ja wol, denke ich wenigstens, Sokrates.

Sok. Wolan denn! wenn wir nun das, was durch das Ungesunde zerrüttet, durch das Gesunde aber gebessert wird, im Gehorsam gegen die Meinung derer, welche nichts von der Sache verstehen, zerrüttet haben, lohnt es wol noch zu leben nach dessen Zerrüttung? Dies ist aber doch der Leib? oder nicht?

Krit. Ja.

Sok. Lohnt es nun wol zu leben mit einem abgeschwächten und zerrütteten Leibe?

Krit. Keinesweges.

Sok. Allein wenn jenes zerrüttet ist, soll es doch noch lohnen zu leben, was eben durch Unrechthandeln beschädiget wird durch Rechthandeln aber gewinnt? Halten wir das etwa für schlechter als den Leib, was es auch sei von dem unsrigen, worauf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sich beziehen?

Krit. Keineswegès.

48 Sok. Sondern für edler?

Krit. Bei weitem.

Sok. Also keineswegès, o Bester, haben wir das so sehr zu bedenken, was die Leute sagen werden von uns, sondern was der Eine, der sich auf gerechtes und ungerechtes versteht, und was die Beschaffenheit der Sache selbst. So daſs du schon hierin die Sache nicht richtig einleitest, wenn du vorträgst, wir müſsten auf die Meinung der Menge vom Gerechten, Schönen und Guten und dem Gegentheil Bedacht nehmen. Aber hier könnte eben jemand sagen sie hat es ja in ihrer Gewalt, die Menge, uns zu tödten.

Krit. Offenbar auch das könnte Jemand sagen, o Sokrates.

Sok. Ganz wahr. Aber, du Wunderlicher, dieser Saz selbst den wir durchgenommen erscheint mir wenigstens deshalb noch eben so wie vorher. Und betrachte nun auch noch diesen, ob er uns noch fest steht oder nicht, daſs man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muſs, sondern das gut leben.

Krit. Freilich besteht der.

Sok. Und daſs das gute mit dem gerecht und sittlich leben einerlei ist, besteht der oder besteht er nicht?

Krit. Er besteht.

Sok. Also dem Eingestandenen zufolge müssen wir dieses erwägen, ob es gerecht ist daſs ich versuche von hier fortzugehen ohne Zulassung der Athener, oder nicht gerecht. Und wenn es sich als gerecht zeigt, wollen wir es versuchen: wo nicht, es unterlassen. Die du aber vorbringst, o Kriton, die Ueberlegungen wegen Verlust des Geldes und des Ruſs und Erziehung der Kinder, daſs das nur nicht Betrachtungen recht für diese Leute sind, die leichtsinnig tödten und eben so auch hernach gern wieder ins Leben zurükbringen würden wenn sie könnten, alles ohne Vernunft; für uns aber, da ja unsere Rede es so festsezt gar nichts anderes zu überlegen ist, als wie wir eben sagten, ob wir gerecht handeln werden, wenn wir denen, welche mich von hier fortbringen wollen, Geld zahlen und Dank dazu, und wenn wir selbst dazu helfen und thun, daſs ich fortkomme, oder ob wir nicht in Wahrheit unrecht handeln indem wir dies alles thun! Und daſs nur nicht, wenn sich zeigt, dies könne nur als Unrecht von uns ausgeführt werden, wir dann jenes gar nicht in Anschlag bringen dürfen gegen das Unrecht handeln, ob wir sterben oder was sonst erleiden müssen, wenn ich hier bleibe und mich ruhig verhalte!

Krit. Schön dünkt mich das gesagt, Sokrates. Sieh also, was wir thun wollen.

Sok. Gemeinschaftlich, du Guter, wollen wir das überlegen; und hast du etwas einzureden, wenn ich rede, so rede ein, und ich will dir folgen. Wo aber nicht, so höre auf mir immer dieselbe Rede zu wiederholen, ich solle wider der Athener Willen von hier fortgehn. Denn es ist mir ja wol viel werth wenn du mich überredest dieses zu thun, nur nicht wider meinen Willen. Sieh also zu, ob der Anfang der Untersuchung dir genügt, und suche das Gefragte zu beantworten nach deiner besten Meinung.

Krit. Das will ich versuchen.

49 Sok. Sagen wir, man müsse auf gar keine Weise vorsäzlich unrecht thun? oder auf einige zwar nur auf andere nicht? oder ist auf keine Weise das Unrechthandeln weder gut noch schön, wie wir oft ehedem übereingekommen sind, und auch jezt eben gesagt worden? oder sind uns alle jene Behauptungen von ehedem in einem Tage verschüttet? Und so lange, o Kriton, haben wir, so bejahrte Männer, nicht gemerkt, daſs wiewol wir ganz ernsthaft miteinander sprachen, wir doch nichts besser waren als die Kinder? Oder verhält es sich ja auf alle Weise so wie wir damals sagten, die Leute mögen es nun annehmen oder nicht? und ist doch, es mag uns nun deshalb noch härter ergehen als izt, oder auch besser, das Unrechtthun dem der es thut schädlich und schändlich auf alle Weise? Wollen wir dies sagen oder nicht?

Krit. Das wollen wir.

Sok. Auf keine Weise also soll man unrecht thun?

Krit. Nein freilich.

Sok. Also auch nicht der, dem unrecht geschehen ist, darf wieder unrecht thun, wie die meisten glauben, wenn man doch auf keine Weise unrecht thun darf?

Krit. Es scheint nicht.

Sok. Und wie doch? darf man übles zufügen, oder nicht?

Krit. Man darf es wol nicht, Sokrates.

Sok. Aber wie, wieder übles zufügen, nachdem man es erlitten, ist das wie die meisten sagen, gerecht oder nicht?

Krit. Auf keine Weise.

Sok. Denn Jemanden übles zufügen ist nicht unterschieden vom unrecht thun.

Krit. Wahr gesprochen.

Sok. Also weder wiederbeleidigen darf man, noch irgend einem Menschen übles zufügen, und wenn man auch was es immer sei von ihm erleidet. Und siehe wol zu, Kriton, wenn du dies eingestehest, daſs du es nicht gegen deine Meinung eingestehest. Denn ich weiſs wol, daſs nur Wenige dieses glauben und glauben werden. Welche aber dies annehmen, und welche nicht, für die giebt es keine gemeinschaftliche Berathschlagung; sondern sie müssen nothwendig einander gering achten, wenn Einer des Andern Entschlieſsungen sieht. Ueberlege also auch du recht wohl, ob du Gemeinschaft mit mir machst, und dies auch annimmst, und wir hievon unsere Berathung anfangen wollen, daſs niemals weder beleidigen noch wiederbeleidigen recht ist, noch auch sich wenn einem übles geschieht dadurch helfen, daſs man wieder übles zufügt; oder ob du abstehst und du keinen Theil haben willst an diesem Anfang. Ich meines Theils habe schon immer dieses angenommen und auch jezt noch. Du aber, nimmst du irgend etwas anderes an, so sage und erweise es; bleibst du aber bei dem ehemaligen, so höre nun das Weitere.

Krit. Allerdings bleibe ich dabei, und nehme es auch an. Also sage.

Sok. Ich sage also hierauf weiter, oder vielmehr ich frage, ob, was Jemand Jemanden billiges versprochen hat, er auch leisten müsse, oder ob er betrügen dürfe?

Krit. Leisten muſs er es.

Sok. Von hier aus nun schaue um. Wenn wir ohne die Stadt zu überreden von hier weggehn, ob wir dann Jemanden übles zufügen, und zwar denen, welchen es am wenigsten geschehen sollte, oder ob nicht?

[illegible]

50 **Krit.** Darauf weiſs ich nicht zu antworten, Sokrates, was du fragest: denn ich verstehe es nicht.

Sok. Erwäge es denn so. Wenn indem wir von hier entfliehen wollten, oder wie man dies sonst nennen soll, die Geseze kämen und das gemeine Wesen dieser Stadt, und uns in den Weg träten und fragten: Sage nur, Sokrates, was hast du im Sinne zu thun? Ist es nicht so, daſs du durch diese That welche du unternimmst, uns den Gesezen und also dem ganzen Staat den Untergang zu bereiten gedenkst, soviel an dir ist? Oder dünkt es dich möglich daſs jener Staat noch bestehe und nicht in gänzliche Zerrüttung gerathe, in welchem die abgethanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von Einzelmännern können ungültig gemacht und umgestoſsen werden? Was sollen wir hierauf und auf mehr dergleichen sagen, Kriton? Denn noch gar vieles könnte einer, und zumal ein Redner vorbringen zum Besten dieses zu Grunde gehenden Gesezes, welches befiehlt daſs die geschlichteten Rechtssachen sollen gültig bleiben. Oder sollen wir zu ihnen sagen: ja die Stadt hat uns unrecht gethan und in der Klage nicht recht gerichtet? Dies, oder was wollen wir sagen?

Krit. Dies beim Zeus.

Sok. Wie nun? wenn die Geseze sagten: O Sokrates sind wir etwa auch darüber einig geworden wir und du, daſs du dich ja und gewiſs beruhigen wollest bei dem was der Staat in einer Sache geschlichtet hat? und wir uns dann wunderten über ihre Rede, und sie etwa weiter sprächen: Wundere dich nicht, Sokrates, über das Gesagte, sondern antworte, da du ja gewohnt bist in Fragen und Antworten zu reden. Dann sprich, welche Beschwerden hast du gegen uns

und den Staat, daſs du suchst uns zu Grunde zu richten? Sind wir es nicht zuerst, die dich zur Welt gebracht haben? Hat nicht kraft unserer dein Vater deine Mutter genommen und dich gezeugt? Erkläre also, tadelst du etwas an uns den Ehegesezen, das nicht gut wäre? Nichts tadle ich, würde ich dann sagen. Aber an den Gesezen über die Auferziehung und den Unterricht des Geborenen, nach denen auch du bist unterrichtet worden? Oder ist es nicht gut, was die unter uns hierüber geszt sind gebieten, indem sie deinem Vater auflegten dich in den Geistesübungen und Leibeskünsten zu unterrichten? Sehr gut, würde ich sagen. Wohl. Nachdem du nun geboren, auferzogen und unterrichtet worden, kannst du wol läugnen daſs du nicht unser Abkömmling und Knecht warst, du und deine Vorfahren? Und wenn sich dies so verhält, glaubst du daſs du gleiches Recht hast mit uns, und daſs, was wir dir thun dürfen, auch du das Recht habest uns wieder zu thun? Oder hattest du gegen deinen Vater zwar nicht gleiches Recht, oder gegen deinen Herrn, wenn du einen gehabt hättest, so daſs du was dir geschähe ihm wieder anthun dürfest, noch auch wenn er dich verunglimpfte widersprechen, noch wenn er dich schlug wiederschlagen und mehreres dergleichen: gegen das Vaterland aber und gegen die Geseze 51
soll es dir erlaubt sein, so daſs wenn wir dich zu Grunde zu richten beschlössen, indem wir es für gerecht hielten, auch du wieder unsern der Geseze und des Vaterlandes Untergang so viel an dir ist beschlieſsen und dann sagen dürftest, du handeltest hierin recht, du der sich in Wahrheit der Tugend befleiſsigt? Oder bist du so weise, daſs du nicht weiſst, wie mehr als Vater und Mutter und allen andern Vor-

fahren das Vaterland werth geachtet ist, und ehrwürdig und heilig bei den Göttern und bei allen Menschen, welche Vernunft haben? und wie man ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen muſs als einen Vater, und entweder es überzeugen oder thun was es befiehlt, und leiden, was es zu leiden auflegt ohne Widerstreben, wenn es auch wäre dich schlagen zu lassen oder dich fesseln zu lassen, oder wenn es dich in den Krieg schikt, wo du verwundet und getödtet werden kannst, du dies doch alles thun must und es so allein recht ist? und daſs du nicht weichen und nicht weggehn und nicht deine Stelle verlassen muſst, sondern im Kriege und vor Gericht und überall thun was der Staat gebietet und das Vaterland? oder es überreden wie das Recht eigentlich beschaffen ist? daſs aber Gewalt nicht ohne Frevel gebraucht werden kann gegen Vater oder Mutter und noch viel weniger als gegen sie gegen das Vaterland? Was sollen wir hierauf sagen, o Kriton? Daſs es wahr ist, was die Geseze sagen oder nicht?

Krit. Mich dünkt, ja.

Sok. Ueberlege also, o Sokrates, würden die Geseze vielleicht weiter sagen, wenn wir hievon wahr gesprochen haben, daſs du alsdann nicht mit Recht uns das anthun willst, was du willst. Denn wir, die wir dich zur Welt gebracht, auferzogen, unterrichtet und alles Gute was nur in unserm Vermögen stand, dir und jedem Bürger mitgetheilt haben, wir verkünden dennoch, indem wir ja Freiheit dazu gestatten jedem Athener der es nur will, daſs wenn Jemand den Zustand der Stadt und uns, die Geseze, kennen gelernt hat und wir ihm dann nicht gefallen, er das seinige nehmen und fortgehn dürfe, wohin er nur will. Und keins von uns Gesezen steht im Wege oder verbietet, wenn Jemand von euch dem wir und die Stadt nicht gefallen, in eine Pflanzstadt ziehen will oder auch anderswohin sich begeben und sich als Schuzverwandter ansiedeln wo er nur will mit Beibehaltung alles des Seinigen. Wer von euch aber bleibt nachdem er gesehen wie wir die Rechtssachen schlichten und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir dann, daſs er uns durch die That angelobt habe, was wir nur immer befehlen möchten, das auch zu thun. Und wer nicht gehorcht, sagen wir, der thue dreifach Unrecht, weil er uns als seinen Erzeugern nicht gehorcht, und nicht als seinen Erziehern, und weil er, ohnerachtet er es uns angelobt, doch weder gehorcht noch uns überzeugt wo wir etwas nicht recht thun; und da wir ihm doch vortragen und nicht auf rauhe Art gebieten was wir anordnen, sondern ihm freistellen eins von beiden entweder uns zu überzeugen oder zu folgen, er doch hievon keines thut. Und diese Verschuldungen nun, behaupten wir, werden auch auf dir, Sokrates, haften, wenn du ausführst was du im Sinne hast, und zwar auf dir nicht am wenigsten unter den andern Athenern, sondern wol ganz vorzüglich. Wenn ich nun fragte: Weshalb denn? so würden sie mich wohl ganz recht angreifen, wenn sie sprächen, daſs ich ganz vorzüglich vor andern Athenern ihnen dies Versprechen geleistet hätte. Denn würden sie sagen, hievon haben wir groſse Beweise, daſs wir sowol als die Stadt dir wolgefallen. Sonst würdest du ja wol nicht so vorzüglich vor allen Athenern immer einheimisch darin geblieben sein, wenn sie dir nicht vorzüglich gefiele. Denn weder bist du je zur Schau der groſsen Feste aus der Stadt herausgegangen, auſser einmal auf den Isthmos, noch sonst irgend wohin anders als nur mit dem Heere ziehend, oder hast sonst eine Reise gemacht, wie andere Menschen. Noch auch hat dich jemals Lust angewandelt andere Städte und andere Geseze zu sehen, sondern wir genügten dir und unsere Stadt; so sehr zogst du uns vor, und gelobtest uns gemäſs dein Bürgerleben zu führen, hast auch überdies Kinder in der Stadt erzeugt, weil sie dir gefiel. Ja auch noch während des Rechtshandels konntest du dir ja die Verweisung zuerkannt haben, wenn du gewollt hättest, und so, was du jezt gegen den Willen der Stadt unternimmst, damals mit ihrem Willen thun. Du aber thatest damals zwar gar schön, als wärest du gar nicht unwillig wenn du sterben müſstest, sondern wähltest wie du sagtest lieber die Verweisung als den Tod: nun hingegen schämst du dich weder vor jenen deinen Reden, noch scheust du uns Geseze, sondern versuchst uns zu zerstören und handelst wie nur der schlechteste Knecht handeln könnte, indem du zu entlaufen versuchst gegen alle Verträge und Versprechungen nach denen du uns versprochen hast als Bürger zu leben. Zuerst also beantworte uns nur dieses, ob wir die Wahrheit reden indem wir behaupten du habest, nach unserer Anordnung dein Bürgerleben zu führen, uns durch die That versprochen nicht bloſs durch Worte oder nicht die Wahrheit. Was sollen wir hierauf sagen, Kriton? Sollen wir es nicht einräumen?

Krit. Wir müssen wol, Sokrates.

Sok. Ist es also nicht so, würden sie sagen, daſs du deine Verträge mit uns und deine Versprechungen übertrittst? die du doch nicht gezwungen abgelegt hast noch überlistet noch in

der Nothwendigkeit etwa dich in kurzer Zeit zu
berathen, sondern Siebzig Jahre lang, während
deren du hättest fortgehn können wenn wir dir
nicht gefielen und du die Bedingungen nicht
für billig hieltest. Du aber hast weder Lakedä-
mon vorgezogen noch Kreta die du doch immer
rühmst als wohlgeordnete Staaten, noch irgend
einen andern von den hellenischen Staaten oder
von den unhellenischen, sondern weniger hast
du dich von hier entfernt, als die Lahmen, Blin- 53
den und andere Verstümmelte. So vorzüglich
vor allen Athenern hat dir die Stadt gefallen, und
wir die Geseze also auch. Denn wem würde
eine Stadt wol gefallen ohne die Geseze! Und
nun also willst du doch dem Versprochenen nicht
treu bleiben? Wohl, wenn du uns folgst, o So-
krates, und wirst dich nicht lächerlich machen
durch deinen Auszug aus der Stadt. Denn er-
wäge nur, wenn du es übertrittst und irgend da-
von abweichst, was du gutes dir selbst bereiten
wirst und deinen Freunden. Denn daſs deine
Freunde ja freilich in Gefahr gerathen würden
selbst fliehen zu müssen, und aus der Stadt aus-
geschlossen zu werden, das ist wol offenbar. Du
selbst aber, wenn du zuerst in eine der nächst-
gelegenen Städte gehest nach Theben oder nach
Megara, denn woleingerichtet sind beide: so
kommst du als ein Feind ihrer Verfassung; und
wer nur seiner eignen Stadt zugethan ist, wird
dich scheel ansehn und dich für einen Verderber
der Geseze halten, und so wirst du nur das An-
sehn deiner Richter befestigen, daſs sie dafür
gelten werden in deiner Sache recht gerichtet zu
haben: denn wer der Geseze Verderber ist, muſs
wol gar sehr dafür gehalten werden, auch der
jüngeren und noch unvernünftigen Menschen Ver-
derber zu sein. Willst du also etwa die wohl-

eingerichtetsten Staaten und die ehrenwerthesten Menschen meiden? und hiezu genöthiget wird es dir also noch lohnen zu leben? Oder wirst du dich zu ihnen halten und unverschämt genug sein allerlei Reden vorzubringen eben wie hier daſs über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe für den Menschen und über Ordnungen und Geseze? und glaubst nicht daſs Sokrates dann ganz verächtlich erscheinen wird? Wohl muſs man das glauben! Aber aus diesen Städten wirst du dich hernach fortmachen, und dich nach Thessalien begeben zu den Gastfreunden des Kriton! Denn dort sind ja Unordnung und Ungebundenheit am gröſsten, und es möchte ihnen wol Spaſs machen dir zuzuhören, wie lächerlich du aus dem Gefängniſs entlaufen bist in einen Mantel gehüllt, oder mit einem gemeinen Kittel umgethan, oder wie sich sonst die Entfliehenden zu verkleiden pflegen, in ganz veränderter Gestalt. Daſs du aber als ein alter Mann, dem wahrscheinlich nur noch wenig Lebenszeit übrig ist, dich unterstehst, mit solcher Gier nach dem Leben zu gelüsten mit Uebertretung aller heiligsten Geseze, wird das Niemand sagen? Vielleicht nicht, wenn du Niemanden beleidigst: wenn aber, o Sokrates, dann wirst du auch viel deiner unwürdiges hören müssen. Kriechend also vor allen Menschen wirst du leben; und was denn thun als schmausen in Thessalien? so daſs du wie zum Gastgebot wirst hingereist scheinen nach Thessalien! Und jene Reden von der Gerechtigkeit und von den übrigen Tugenden, wo werden uns die bleiben? Doch ja, deiner Kinder wegen willst du leben, um sie selbst aufzuziehen und zu unterrichten! Wie
54 also? Nach Thessalien willst du sie mitnehmen und dort aufziehn und unterrichten? und sie

zu Fremdlingen machen, damit sie dir auch das noch zu verdanken haben? Oder das wol nicht; aber hier sollten sie, wenn du nur lebst, besser aufgezogen und unterrichtet werden, obgleich du nicht bei ihnen bist? Deine Freunde nämlich werden sich ihrer annehmen. Ob nun wol wenn du nach Thessalien wanderst sie sich ihrer annehmen werden; wenn du aber in die Unterwelt wanderst, dann nicht? Wenn sie anders etwas werth sind, die deine Freunde zu sein behaupten, so muſs man es ja wol glauben. Also Sokrates gehorche uns, deinen Erziehern, und achte weder die Kinder noch das Leben noch irgend etwas anderes höher als das Recht, damit wenn du in die Unterwelt kommst du dies alles zu deiner Vertheidigung anführen kannst bei den dortigen Herrschern. Denn es zeigt sich ja, daſs dies wirklich auszuführen weder hier für dich besser oder gerechter oder frömmer ist oder fur irgend einen der Deinigen, noch auch es dir wenn du dort ankommst besser sein kann. Sondern wenn du jezt hingehst, so gehst du hin als einer der Unrecht erlitten hat, nicht zwar von uns Gesezen, sondern von Menschen. Entfliehst du aber, und vergiltst so schändlich Unrecht und Böses mit gleichem, deine eignen Versprechungen und Verträge mit uns verlezend, und allen denen übles zufügend denen du es am wenigsten solltest, dir selbst nämlich, deinen Freunden, dem Vaterlande und uns: so werden nicht nur wir auf dich zürnen so lange du lebst; sondern auch unsere Brüder, die Geseze der Unterwelt, werden dich nicht freundlich aufnehmen, wenn sie wissen, daſs du versucht hast so viel an dir war uns zu Grunde zu richten. Also, daſs ja Kriton nicht mehr als wir dich überrede, zu thun was er sagt.

Dies lieber Freund Kriton glaube ich zu hören, wie die welche das Ohrenklingen haben die Flöte zu hören glauben. Denn auch in mir klingt so der Ton dieser Reden, und macht daſs ich andere nicht hören kann. Also wisse nur, was meine jezige Ueberzeugung betrifft, daſs, wenn du etwas hiegegen sagst, du es vergeblich reden wirst. Dennoch aber, wenn du glaubst etwas damit auszurichten, so sprich.

Krit. Nein, Sokrates, ich habe nichts zu sagen.

Sok. Wohl denn, Kriton! so laſs uns auf diese Art handeln, da uns hierhin auch der Gott leitet.

ION.

EINLEITUNG.

Zweierlei beweiset Sokrates dem Ephesischen Rhapsoden: Zuerst daſs wenn sein Geschäft des Auslegens und Beurtheilens Wissenschaft wäre oder Kunst, es sich nicht über Einen Dichter erstrekken müsse, sondern über alle, weil die Gegenstände bei allen dieselben wären, und die ganze Dichtkunst nur eine. Zweitens, es stehe aber überhaupt dem Rhapsoden nicht zu, den Dichter zu beurtheilen, sondern dies könne nur in Beziehung auf jede einzelne Stelle derjenige, der mit dem jedesmal dargestellten Gegenstande als Künstler und Sachverständiger bekannt wäre. Daſs nun den Rhapsoden auf solche Art zu Schanden zu machen nicht könne Platons Endzwek gewesen sein, wird wol Jedem einleuchten. Denn wer auch diesen in einem zu beschränkten Sinne nur praktisch oder pädagogisch bestimmen will, dem kann doch nicht entgehen, daſs jene Rhapsoden, eine ziemlich untergeordnete und gröſstentheils nur an die niedrigern Abtheilungen des Volkes sich wendende Art von Künstlern, keinen solchen Einfluſs auf die Sitten und die Bildung der edleren Jugend genossen, daſs Platon sie zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit und zum Ziele seiner Ironie sollte gemacht haben. Ja selbst als ein ächt sokratisches Gespräch angesehen, müſste man doch nach einem anderweitigen Zwekke umschauen, warum Sokrates mit einem solchen sich so weit eingelassen. Sehr leicht geräth daher gewiſs Jeder durch die genaue Art wie vom Rhapsoden immer auf den Dichter zurükgegangen wird, und durch manche sehr bestimmte Rükerinnerungen an den Phädros auf den Gedanken, den Rhapsoden nur als die Schale, als den eigentlichen Kern des Gespräches aber dasjenige anzusehn, was hier von der Dichtkunst gesagt wird. Am lautesten spricht sich auch hier der Gedanke aus von der Eingebung im Gegensaze gegen die Kunst. Allein nicht nur wird diese Behauptung so geradezu vorgetragen, daſs man sie schon um deswillen kaum für den Endzwek des Gesprächs halten möchte; sondern sie kehrt auch fast mit denselben Worten zurük, wie wir sie im Phädros vernommen, weder tiefer begründet, da aus denselben Vordersäzen auch geschlossen werden könnte, die Dichtkunst sei nur ein kunstloses Handwerk; noch auch bestimmter vorgetragen, so daſs etwa erörtert würde, warum doch in jenem Gespräch den Tragikern beiläufig Kunst war zugesprochen worden, und auf diese Art beide Begriffe, der der Kunst und der der göttlichen Eingebung mit einander vereiniget. Da nun nichts dergleichen hier zu finden ist, wie sollte ein eignes Gespräch geschrieben worden sein, um eine bloſse Wiederholung des schon Gesagten mit ein Paar neuen Beispielen auszustatten? Dagegen zeigt sich bei genauerer Betrachtung, daſs in dem, was jene beiden bereits erwähnten Hauptsäze von der Dichtkunst aussagen, ein Widerspruch statt findet. Zuerst nämlich wird vorausgesezt die Dichtkunst sei Eine; dann wird der Grundsaz aufgestellt jede

Kunst sei Eine durch ihren Gegenstand, und zulezt wird angedeutet, die Dichtkunst habe viele von einander verschiedene Gegenstände, wonach sie dann allerdings nicht Eine sein würde. Dies ist im Ganzen so sehr die Platonische Art, von einer Behauptung auf ihr Gegentheil hinüber zu leiten, daſs wer die Abstufung bemerkt hat, sich gewiſs sogleich nach näheren Andeutungen über das Wesen der Dichtkunst, durch welche allein dieser Widerspruch kann gelöst werden, als nach dem wahren Gegenstand und Zweck des Gespräches umsieht. Nun liegen freilich hier für den genau nachsuchenden folgende etwa, daſs der dargestellte Gegenstand gar nicht in dem Sinne Gegenstand des Dichters ist, wie dessen der diesen Gegenstand zu einem Zwekke kunstmäſsig behandelt, sondern die Einheit der Dichtkunst in etwas Anderem müsse gesucht werden; und daſs das Werk des Dichters eine in den Gemüthern hervorzubringende Bewegung ist. Allein theils mangelt es an jeder Anweisung sie weiter zu verfolgen mehr als billig; theils sind auch sie und was daraus für die Absonderung und Eintheilung der Künste überhaupt gefolgert werden könnte im Phädros schon eben so deutlich ausgesprochen und gewiſs besser und dialektischer begründet, so daſs das Gespräch nichts weiter für sie thut, als sie apagogisch, was immer nur ein unbedeutender Gewinn bleibt, zu erörtern. Daher man auch hiebei fragen muſs, was der Ion nach dem Phädros sollte, und doch Niemand der die ähnlichen Stellen in beiden vergleicht auf den Gedanken kommen kann, die Ordnung umkehren zu wollen. Denn wo man auch vergleicht gewinnt die Sache überall das Ansehn, daſs der Ion wol den Phädros der Phädros aber nicht den Ion vor Augen gehabt hat. Hiezu kommt noch, daſs dasjenige was den Leser darauf führen könnte, sich jene Andeutungen als Hauptzwek zu denken zu sehr in Schatten gestellt wird. Denn die Kunst wird fast überall nur aus dem Gesichtspunkte angesehn, daſs sie Erkenntniſs des Gegenstandes voraussezt, wodurch sie sich vom kunstlosen Gewerbe unterscheidet, nicht aber aus dem, daſs sie vermöge jener Erkenntniſs sucht ein Werk hervorzubringen, wodurch sie sich eben von der reinen Wiſsenschaft absondert. Nur beiläufig ist hievon die Rede und nirgends von einem Winke der Art begleitet, welche im Protagoras und seiner Familie, auch schon im Lysis, den Weg so deutlich bezeichneten. Und dies kann weder auf Rechnung der Einkleidung geschrieben werden, da das Gespräch dem Rhapsoden ebenfalls dasselbe Werk ausdrüklich beilegt, noch auch trägt diese Verwechselung der Einheiten des Gegenstandes und des Werkes so sehr das Gepräge des Absichtlichen, daſs eben dieses schon ein hinreichender Fingerzeig wäre. Und da nun auch der Schluſs wiederum bloſs bei dem Rhapsoden stehen bleibt, ohne irgend einen Wink über jene wahre Absicht zu enthalten: so wird man durch die unklare und mangelhafte Ausführung fast genöthiget, auch den einzigen noch haltbaren Gedanken wieder zu verwerfen.

Eben solche Schwierigkeiten zeigen sich, wenn man einzelne Stellen in Absicht auf Inhalt und Anordnung sowol als auch auf Darstellung und Sprache näher betrachtet und vergleicht. Manches Einzelne nämlich ist so im eigenthümlichen Geiste und in der ächtesten Weise des Platon, daſs man ihn daran allein sicher zu erkennen glaubt; und dann wiederum zeigen sich bald Schwächen, wie man sie ihm kaum in der ersten Zeit zutrauen darf, bald verfehlte Aehnlichkeiten mit anderen Stellen, welche ganz das Ansehn tragen von verunglükten Nachahmungen. Die Anmerkungen werden dies genauer nachweisen, da dergleichen nur an der bestimmten Stelle anschaulich gemacht und beurtheilt werden kann.

Indem nun so das Urtheil des Betrachtenden von einer Seite zur andern gezogen wird, und die Wage unsicher schwankt ohne einen entscheidenden Ausschlag zu geben, bilden sich von selbst zwei verschiedene Vorstellungsarten, zwischen welchen nicht ganz leicht sein möchte eine Entscheidung zu fassen oder festzuhalten. Entweder nämlich hat den Ion ein Schüler des Platon abgefaſst vielleicht nach einem flüchtigen Entwurf des Meisters; worin einzelne Stellen stärker angedeutet waren, wenigstens nach Andeutungen und Aeuſserungen desselben; woraus sich denn sowol die unklare Anordnung des Ganzen als die ungleiche Beschaffenheit des Einzelnen befriedigend erklärt. Oder dies Gespräch rührt zwar vom Platon selbst her, aber nur als ein obenhin gearbeiteter Aufsaz, der schwerlich die Züchtigung der lezten Hand erfahren hat. Gewiſs kann es sich nur aus den frühesten Zeiten unmittelbar nach dem Phädros herschreiben, und nur als der erste Versuch angesehen werden von jener nach dem Phädros anfangenden Behandlung des Dialogs, in welcher auch die Entwikkelung des Einzelnen der Zusammensezung des Ganzen ähnlich ist. Ob aber in diesem Falle der Ion etwan ein Vorspiel sein sollte zu einem gröſseren unausgeführt gebliebenen Werk über die Natur der Dichtkunst, oder ob Platon nichts anders damit beabsichtiget als scherzhafte polemische Ausführung einzelner Aeuſserungen des

Phädros, dies weiter bestimmen zu wollen möchte gewagt sein. Eher möchte man behaupten können daſs Ausführung und Bekanntmachung, um nicht an eine unwillkührliche zu denken, wie Zenon im Parmenides darüber klagt, durch irgend einen äuſseren Reiz sei übereilt worden. Dieser möchte, da von äuſseren Beziehungen keine Spur aufzuzeigen ist, am ehesten wol jene artige aber auch als Liebling etwas verzogene und gemiſsbrauchte Vergleichung mit dem magnetischen Steine gewesen sein, der zu Liebe, um sie bald und glänzend anzubringen, Platon damals dies kleine Uebungsstük könnte verfertiget haben, ohne auf alles Einzelne sonderlichen Fleiſs zu wenden. Auch diese Vergleichung aber würde im Phädros da, wo von der Abhängigkeit verschiedener Menschen von verschiedenen Göttern und den sich darauf gründenden Anziehungen der Liebe die Rede ist, so gut ihre Stelle gefunden haben, daſs zu wünschen wäre, Platon hätte sie damals schon gefunden, und uns dadurch vielleicht diesen zweideutigen Ion erspart. Auf jeden Fall konnte dies kleine Gespräch mit so manchen verdächtigen Spuren und ohne eignen philosophischen Gehalt auf keine andere Stelle als diese Anspruch machen.

ION.

Sokates. Ion.

Sok. Willkommen dem Ion! Woher kommst du uns jezt gewandert? wohl von Hause aus Ephesos? 530

Ion. Mit nichten, Sokrates; sondern von Epidauros vom Feste des Asklepios.

Sok. Halten etwa die Epidaurier dem Gotte zu Ehren auch einen Wettstreit von Rhapsoden?

Ion. Ja wohl, so wie in allen andern Geistesübungen.

Sok. Wie also? hast du uns mit gekämpft? und mit welchem Erfolge hast du gekämpft?

Ion. Den ersten Preis haben wir davon getragen, Sokrates.

Sok. Wohl gesprochen! Wolan denn, siege uns auch in den Panathenäen!

Ion. Das soll geschehen, so Gott will.

Sok. Warlich, oft habe ich schon Euch Rhapsoden beneidet um eure Kunst. Denn sowol daſs auch am Leibe immer geschmükt zu sein und euch aufs schönste zu zeigen euerer Kunst angemessen ist, als auch daſs ihr in der Nothwendigkeit seid mit vielen andern treflichen Dichtern euch zu beschäftigen, besonders aber mit dem Homeros dem treflichsten und göttlichsten der Dichter, und seinen Sinn z verstehen, nicht seine Worte nur, das ist beneidenswerth. Denn es kann doch keiner ei Rhapsode sein, der nicht versteht was der Dichter meint; da ja der Rhapsode den Zuhörern de Sinn des Dichters überbringen soll, und dies gehörig zu verrichten ohne einzusehen was de Dichter meint ist unmöglich.

Ion. Ganz recht, Sokrates. Auch hat mi dies die meiste Mühe gemacht bei meiner Kunst und ich glaube, daſs ich am besten unter alle Menschen über den Homeros rede, und da weder Metrodoros der Lampsakener, noch Stesimbrotos der Thasier, noch Glaukon, noch i gend einer der je gewesen so viele schöne Au legungen über den Homeros vorzutragen wei als ich.

Sok. Wohl gesprochen, Ion. Denn s wirst du mir auch nicht miſsgönnen mir davo zu zeigen.

Ion. Es lohnt auch schon zu hören, Sokrates, wie gut ich den Homeros ausgestatte habe. So daſs ich glaube, ich verdiene von de Homeriden mit einem goldenen Kranze bekrän zu werden.

Sok. Gewiſs ich werde mir auch noc Muſse machen um dich zu hören. Iezt abe beantworte mir nur dieses, ob du nur über de
531 Homeros so gewaltig bist, oder auch über de Hesiodos und Archilochos?

Ion. Keinesweges; sondern über den Homeros nur. Auch dünkt mich das genug.

Sok. Giebt es aber nicht Manches, wo über Homeros und Hesiodos dasselbe sagen?

Ion. Das glaube ich, und gar Vieles.

Sok. Würdest du nun wol besser ausleger was Homeros hierüber sagt, als was Hesiodos?

Ion. Das wol gleich gut, glaube ich, worüber sie dasselbe sagen.

Sok. Und wie, worüber sie nicht dasselbe sagen? wie über das Wahrsagen spricht doch Homeros und auch Hesiodos?

Ion. Freilich.

Sok. Wie also? was auf gleiche Art und was auf abweichende diese beiden Dichter über die Wahrsagekunst sagen, würdest du das besser auslegen oder einer von den guten Wahrsagern?

Ion. Von den Wahrsagern einer.

Sok. Wenn du nun ein Wahrsager wärest, würdest du nicht, wie du das auf ähnliche Art gesagte auszulegen wüſstest auch das abweichende auszulegen wissen?

Ion. Offenbar wol.

Sok. Wie kannst du also über den Homeros zwar gewaltig sein, nicht aber über die andern Dichter? Spricht etwa Homeros über andere Gegenstände als worüber alle anderen Dichter auch? Handelt er nicht meistens vom Kriege und von dem Verkehr guter und böser Menschen unter einander, und Regierender und Regierter, und von dem Umgang der Götter unter einander und mit den Menschen, wie sie mit ihnen umgehn, und über die himmlischen Ereignisse und die in der Unterwelt und von der Abkunft der Götter und Heroen? Ist es nicht dies, worüber Homeros seine Gedichte gedichtet hat?

Ion. Ganz richtig, Sokrates.

Sok. Und wie? die andern Dichter nicht gleichfalls über eben dieses?

Ion. Ja, Sokrates. Aber sie haben doch gar nicht so gedichtet wie Homeros.

Sok. Wie doch? schlechter?

Ion. Bei weitem.

Sok. Und Homeros besser?

Ion. Besser, ja wohl, beim Zeus.

Sok. Wenn nun, du edelster Freund Ion, unter Vielen, die über Zahlen sprechen, Einer am besten spricht: so wird doch Einer den erkennen der gut spricht.

Ion. Das denke ich.

Sok. Ob wol derselbe, der auch die schlecht sprechenden, oder ein anderer?

Ion. Derselbe gewiſs.

Sok. Nicht wahr der die Rechenkunst innehat, der ist es?

Ion. Ja.

Sok. Und wie wenn über die Zuträglichkeit der Speisen unter Vielen Einer am besten spricht, wird ein Anderer den am besten sprechenden erkennen, daſs er am besten spricht, und wiederum ein Anderer den schlechteren daſs er schlechter? oder derselbe?

Ion. Offenbar ja doch derselbe.

Sok. Wer ist es? welchen Namen hat er?

Ion. Der Arzt ist es.

Sok. Wollen wir nun nicht im Allgemeinen sagen, daſs allemal, wo über denselben Gegenstand Viele sprechen, Einer und derselbe den erkennen wird der gut spricht, und den der schlecht. Oder wenn Jemand nicht den schlecht 531 redenden erkennt, dann offenbar auch nicht den gut redenden von derselben Sache.

Ion. Das wollen wir.

Sok. Also wird uns derselbe stark in beiden?

Ion. Ja.

Sok. Nun behauptest du doch, daſs Homeros und die anderen Dichter, unter denen ja auch Hesiodos und Archilochos sind, über dieselben Gegenstände sprechen; aber nicht auf gleiche Art, sondern jener gut, diese aber schlechter.

Ion. Und das ist auch wahr, wie ich es sage.

Sok. Also wenn du den gut sprechenden erkennst, so mußt du ja auch die schlechter sprechenden erkennen, daß sie schlechter sprechen.

Ion. Das scheint wol.

Sok. Also, Bester, wenn wir sagen, Ion sei gleich stark im Homeros und in den andern Dichtern, so werden wir nicht fehlen, indem er ja selbst gesteht, ein und derselbe Beurtheiler reiche hin für Alle, welche von denselben Gegenständen reden, die Dichter aber dichteten alle fast über das nämliche.

Ion. Was ist also wol die Ursache, Sokrates, daß wenn Jemand über einen andern Dichter spricht, ich weder sonderlich Acht gebe, noch auch im Stande bin irgend etwas der Rede werthes mit beizubringen, sondern ordentlich wie schlummere: sobald aber Jemand des Homeros erwähnt, ich dann gleich erwache und aufmerke, und gar Vieles zu sagen weiß.

Sok. Das ist nicht schwer aufzufinden, Freund; sondern es ist wol Jedem deutlich, daß du nicht durch Kunst und Wissenschaft vermögend bist über den Homeros zu reden. Denn vermöchtest du es durch Kunst: so vermöchtest du auch über Alle andern Dichter zu reden. Denn die Dichtkunst ist doch wol das Ganze, oder nicht?

Ion. Ja.

Sok. Wenn nun Jemand auch irgend eine andere Kunst ganz nimmt, so ist es immer dieselbe Betrachtungsart in allen Künsten. Wie ich das meine, willst du das wol von mir hören, Ion?

Ion. Gar sehr, o Sokrates, beim Zeus! Denn ich mag gar gern euch Weisen zuhören.

Sok. Ich wollte wol du sprächest wahr, Ion! Aber weise seid ihr wohl eigentlich, ihr Rhapsoden und Schauspieler, und die deren Gedichte ihr singt; ich aber rede eben nur die Wahrheit, wie es sich für einen ungelehrten Menschen schikt. So auch darüber, wonach ich dich jezt fragte, betrachte nur wie gemein und ungelehrt, so daſs jeder Mensch es einsehen kann, das ist, was ich eben sagte, daſs es nur eine und dieselbe Untersuchung sei, wenn jemand eine Kunst ganz nimmt. Laſs es uns aber durchgehn. Die Malerei ist doch eine ganze Kunst.

Ion. Ja.

Sok. Und auch viele Maler giebt es und hat gegeben gute und schlechte.

Ion. Freilich.

Sok. Hast du nun wol je einen gesehen, der stark darin ist zu zeigen, was Polygnotos gut malt und was nicht, von andern Malern aber es nicht kann? und wenn Jemand Werke von andern Malern vorzeigt, dann schlummert und verlegen ist, und seinerseits nichts beizubringen
533 hat; wenn er aber über den Polygnotos, oder welchen andern einzelnen Maler du sonst willst, seine Meinung mittheilen soll, dann erwacht und seiner Gedanken mächtig ist und vieles zu sagen weiſs?

Ion. Beim Zeus nein, dergleichen nicht.

Sok. Oder wie, hast du wol in der Bildnerei einen gesehen, der von Dädalos dem Sohne des Metion, oder Epeios dem des Panops, oder Theodoros dem Samier oder irgend einem andern einzelnen Bildner stark wäre zu erklären, was er gut gebildet hat, bei anderer Bildner

Werken

Werken aber verlegen wäre und schlummerte, nicht habend was er sage?

Ion. Nein, beim Zeus, auch einen solchen habe ich nicht gesehn.

Sok. Auch nicht glaube ich über das Flötenspielen oder über den Gesang zur Lyra oder über das Spiel darauf, noch auch über die Rhapsodenkunst glaube ich wirst du Einen gesehen haben, der über den Olympos stark ist sich zu erklären, oder über den Thamyras oder Orpheus oder Phemios den Ithakesischen Rhapsoden, über Ion den Ephesischen aber im bloſsen wäre, und nichts darüber zu sagen wüſste, was der gut vorträgt und was schlecht!

Ion. Dagegen weiſs ich dir nicht zu widersprechen, Sokrates; jenes aber bin ich mir wol bewuſst, daſs ich über den Homeros am besten unter allen Menschen rede und sehr reichhaltig, so daſs auch alle Andern sagen ich redete gut, über die andern aber nicht. Also sieh zu, was das wol sein mag.

Sok. Ich sehe es ja, o Ion, und komme dir es zu zeigen was mich dies zu sein dünkt. Nämlich dies wohnt dir nicht als Kunst bei, gut über den Homeros zu reden wie ich eben sagte, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt, wie in dem Steine der vom Euripides der Magnet gewöhnlich aber der Herakleiische genannt wird. Denn auch dieser Stein zieht nicht nur selbst die eisernen Ringe, sondern er theilt auch den Ringen die Kraft mit, daſs sie eben dieses thun können wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe ziehn, so daſs bisweilen eine ganze lange Reihe von Stäbchen und Ringen an einander hängt; allen diesen aber ist ihre Kraft von jenem Steine angehängt. Eben so auch macht zuerst die Muse selbst Begeisterte,

und an diesen hängt eine ganze Reihe Anderer
durch sie sich begeisternder. Denn alle rechten
Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst
sondern als Begeisterte und Besessene alle diese
schönen Gedichte, und eben so die rechten
Liederdichter, so wenig die welche vom tanzenden
Wahnsinn befallen sind, in vernünftigem
Bewuſstsein tanzen, so dichten auch die
Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewuſstsein diese
schönen Lieder, sondern wenn sie der Harmonie
534 und des Rhythmos erfüllt sind, dann werden
sie den Bakchen ähnlich, und begeistert,
wie diese aus den Strömen Milch und Honig
nur wenn sie begeistert sind schöpfen, wenn
aber ihres Bewuſstseins mächtig dann nicht, so
bewirkt auch der Liederdichter Seele dieses, wie
sie auch selbst sagen. Es sagen uns nämlich die
Dichter, daſs sie aus honigströmenden Quellen
aus gewissen Gärten und Hainen der Musen
pflükkend diese Gesänge uns bringen, wie
Bienen so auch sie umherfliegend. Und wahr
reden sie. Denn ein leichtes Wesen ist ein
Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher
vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist
und bewuſstlos und die Vernunft nicht mehr in
ihm wohnt. Denn so lange er diesen Besiz
noch festhält ist kein Mensch im Stande irgend
zu dichten oder Orakel zu sprechen. Nicht also
durch Kunst dichtend sagen sie soviel schönes
über die Gegenstände, wie du über den
Homeros, sondern durch göttliche Schikkung ist
Jeder nur dasjenige schön zu dichten vermögend,
wozu die Muse ihn antreibt, der Dithyramben,
der Lobgesänge, der Tänze, der Sagen, der
Jamben, und im übrigen ist Jeder schlecht.
Nämlich nicht durch Kunst bringen sie dieses
hervor, sondern durch göttliche Kraft. Denn

wenn sie durch Kunst über Eins schön zu reden wüſsten, würden sie es auch über alles Andere. Daher auch der Gott nur nachdem er ihnen die Vernunft genommen sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer gewiſs wissen mögen, daſs nicht diese es sind, welche das sagen was soviel werth ist, denen ihre Vernunft ja nicht einwohnt; sondern daſs der Gott selbst es ist, der es sagt, und daſs er nur durch diese zu uns spricht. Ein groſser Beweis für diese Rede ist Tynnichos der Chalkidier, der nie irgend ein anderes Gedicht gedichtet hat, dessen es nur lohnte zu erwähnen, doch aber diesen Päan, den Jedermann singt, fast unter allen Liedern das schönste, recht, wie er selbst sagt durch einen Fund der Musen. Denn an ihm scheint ganz orzüglich der Gott uns dieses gezeigt zu haben, lamit wir ja nicht zweifeln, daſs diese schönen Gedichte nicht menschliches sind und von Menchen, sondern göttliches und von Göttern, die Dichter aber nichts sind als Sprecher der Götter, n Besiz dessen, der eben Jeden besizt. Um ies zu zeigen hat recht absichtlich der Gott urch den schlechtesten Dichter das schönste ied gesungen. Oder dünkt dich nicht daſs ich echt habe, Ion?

Ion. Ja, beim Zeus, mich dünkt es ge- 535
iſs. Denn du ergreifst mir recht die Seele mit einen Worten, Sokrates; und ich glaube wohl, afs nur durch göttliche Schikkung die rechten ichter uns dies von den Göttern überbringen.

Sok. Und nicht wahr ihr Rhapsoden überingt wieder jenes von den Dichtern?

Ion. Auch daran hast du Recht.

Sok. Ihr seid also Sprecher der Sprecher?

Ion. Allerdings.

Sok. Komm aber, und sage mir auch dies, Ion, und verbirg es mir nicht was ich dich fragen will. Wenn du die Verse schön vorträgst und deine Zuschauer am meisten bewegst, es sei nun, daſs du den Odysseus singst wie er auf die Schwelle springt, sich den Freiern offenbart und sich die Pfeile ausgieſst vor die Füſse oder den Achilleus wie er gegen den Hektor dringt oder auch etwas klägliches von der Andromache oder der Hekabe oder dem Priamos, bist du dann etwa bei völligem Bewuſstsein? oder geräthst du auſser dich und glaubt deine begeisterte Seele bei den Gegenständen zu sein, von welchen du sprichst, sie mögen nun in Ithaka sein oder in Troja oder wo sonst das Gedicht sich aufhält?

Ion. Welchen deutlichen Beweis hast du mir da aufgestellt, Sokrates! Denn ich will dir nichts davon verheimlichen. Wenn ich nämlich etwas klägliches vortrage: so füllen sich mir die Augen mit Thränen, wenn aber etwas furchtbares und schrekliches, so sträuben sich die Haare aufwärts vor Furcht, und das Herz pocht.

Sok. Was wollen wir also sagen, Ion? daſs derjenige dann bei vollem Bewuſstsein ist, welcher mit bunten Kleidern und goldnen Kränzen geschmükt weint mitten unter Opfern und Festlichkeiten, ohne hievon etwas verloren zu haben, oder sich fürchtet mitten unter zwanzigtausend befreundeten Menschen, ohne daſs ihn Jemand ausziehen oder sonst beleidigen will?

Ion. Nein, beim Zeus, Sokrates, nicht eben, wenn ich doch die Wahrheit sagen soll.

Sok. Und weiſst du wol, daſs du auch unter den Zuschauern gar viele eben dahin bringst?

Ion. Gar sehr weiſs ich das. Denn ich betrachte sie jedesmal oben von der Bühne herab wie sie weinen und furchtbar umblikken und mitstaunen über das Gesagte. Ich muſs auch wol sehr auf sie Acht geben: Denn habe ich sie recht weinen gemacht, so lache ich hernach wenn ich das Geld einnehme: habe ich sie aber zu lachen gemacht; so muſs ich selbst weinen, weil ich das Geld einbüſse.

Sok. Merkst du nun, daſs dieser Zuschauer der lezte ist von den Ringen, von welchen ich sagte, daſs sie aus dem herakleotischen Stein einer durch den andern ihre Kraft empfingen? der mittlere aber bist du, der Rhapsode und Darsteller, und der erste ist der Dichter selbst. Der Gott aber zieht durch alle diese die Seelen der Menschen wohin er will, indem er ihre 536
Kraft von einander abhängig macht, | und wie an jenem Steine so hängt auch hier eine gar lange Reihe von Chorsängern und Lehrern des Chors und Unterlehrern, die wieder seitwärts aufgehängt sind, an den an der Muse hangenden Ringen. Und der eine Dichter hängt an dieser der andere an jener Muse; wir nennen das zwar sie besizt ihn, das ist aber ziemlich dasselbe, denn sie hält ihn doch immer. An diesen ersten Ringen nun den Dichtern hangen wieder an Jedem Andere und sind begeistert einige vom Orpheus, Andere vom Musäos, die meisten aber werden vom Homeros besessen und gehalten, von denen auch du, Ion, einer bist und vom Homeros gehalten wirst. Wenn daher Jemand von einem andern Dichter etwas singt, so schlummerst du und hast nichts zu sagen; wenn aber von diesem Dichter Jemand ein Lied anstimmt, so wachst du sogleich und deine Seele tanzt und gar Vieles weiſst du zu sagen. Denn nicht durch Kunst

oder Wissenschaft sagst du was du vom Homeros sagst, sondern durch göttliche Schikkung und Eingeistung, so wie die Korybanten nur auf jenen Gesang recht hören der von dem Gotte herrührt, welcher sie besizt, und auf diese Weise einen Reichthum an Geberden und Worten haben, um andere sich aber gar nicht bekümmern; so hast auch du, Ion, wenn Jemand des Homeros erwähnt groſsen Vorrath; bei andern aber gar keinen. Und das eben ist die Ursach davon, wonach du mich fragst, weshalb du nur über den Homeros etwas weiſst, über andere aber nicht, weil du nämlich nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Schikkung so gewaltig bist als ein Verherrlicher des Homeros.

Ion. Sehr gut zwar sprichst du, Sokrates, aber ich wollte mich doch wundern, wenn du so gut sprächest, daſs du mich überreden könntest ich verherrlichte den Homeros durch Eingeistung und Wahnsinn. Ich glaube auch es würde nicht einmal dir so vorkommen wenn du mich über den Homeros reden hörtest.

Sok. Sehr gern will ich allerdings hören, nicht eher jedoch bis du mir dies beantwortest. Worüber von allem, wovon Homeros spricht, sprichst du gut? Denn über alles und jedes doch wol nicht?

Ion. Das wisse nur, Sokrates, über alles ohne Ausnahme.

Sok. Doch aber nicht darüber, wovon du nichts verstehst und Homeros doch spricht?

Ion. Was für Dinge wären das, wovon Homeros zwar spricht, ich aber nichts verstehe?

Sok. Redet nicht auch Homeros von allerlei Künsten an vielen Orten vielerlei? So wie von der Kunst des Wagenführers; wenn mir die Verse einfallen, will ich sie dir sagen. 537

Ion. Ich will sie dir schon sagen; mir fallen sie gewiſs ein.

Sok. So sage mir denn, was Nestor zu seinem Sohne Antilochos spricht, indem er ihn erinnert sich wohl vorzusehen bei dem Ziel in dem Wagenrennen zu Ehren des Patroklos.

Ion. Selber zugleich dann beug' in dem schöngeflochtenen Sessel Sanft zur Linken dich hin, und das rechte Roſs des Gespannes Treib mit Geiſsel und Ruf, und laſs ihm die Zügel ein wenig Während dir nah am Ziele das linke Roſs sich herumdreht So daſs fast die Nabe den Rand zu erreichen dir scheinet Deines zierlichen Rades; den Stein nur zu rühren vermeide —

Sok. Genug. Ob also, o Ion, in diesen Versen Homeros recht spricht oder nicht, welcher wird das am besten wissen, der Arzt oder der Wagenführer?

Ion. Der Wagenführer allerdings.

Sok. Etwa weil er dies durch Kunst inne hat, oder auf andere Weise?

Ion. Nein, sondern weil durch Kunst.

Sok. Ist nun nicht jeder Kunst von Gott Ein Werk angewiesen, das sie vermögend ist zu verstehen. Denn was wir durch die Steuermannskunst verstehen, das verstehen wir doch nicht durch die Heilkunst.

Ion. Nein freilich.

Sok. Und was durch die Heilkunst, das nicht auch durch die Baukunst.

Ion. Nein freilich.

Sok. Und wird es nicht mit allen Künsten so sein, daſs was wir durch die eine verstehen, wir nicht auch durch eine andere verstehen? Zuerst aber beantworte mir das, behauptest du auch daſs dies Eine Kunst ist, und jenes wieder eine andere?

Ion. Ja.

Sok. Auch wol wie ich urtheile, wenn nämlich die eine die Erkenntniſs anderer Gegenstände ist und die andere wieder anderer, ich dann diese eine andere Kunst nenne, und jene wieder eine andere, so auch du?

Ion. Ja.

Sok. Denn wenn jene die Erkenntniſs derselben Gegenstände wäre, warum soll man sie eine andere nennen, und diese wieder eine andere, wenn man doch durch beide nur einerlei weiſs? So wie ich weiſs daſs dies fünf Ringe sind, und du dies ganz eben so weiſst wie ich. Wenn ich dich nun fragte, ob auch wol durch dieselbe Kunst, nämlich die Rechenkunst, wir beide das nämliche wissen, ich und du, oder durch eine andere: so würdest du doch wol sagen durch dieselbe.

Ion. Ja.

538 Sok. Was ich dich also schon vorher im Begriff war zu fragen, das sage mir nun, ob es dich auch in Absicht aller Künste so dünkt, daſs man nothwendig durch dieselbe Kunst auch dasselbe erkennt, durch eine andere aber nicht dasselbe, sondern da sie ja eine andere ist, sie auch nothwendig etwas anderes erkennen muſs?

Ion. So dünkt es mich, Sokrates.

Sok. Also wer eine gewisse Kunst nicht besizt, der wird auch was vermöge dieser Kunst geredet oder gethan wird nicht richtig zu beurtheilen vermögen.

Ion. Wahr gesprochen.

Sok. Wirst nun wol über die Verse, welche du eben hersagtest ob sie gut gesagt sind vom Homeros oder nicht, du besser urtheilen können oder ein Wagenführer?

Ion. Ein Wagenführer.

Sok. Denn du bist ein Rhapsode und kein Wagenführer.

Ion. Nein.

Sok. Und die Kunst der Rhapsoden ist eine andere als die der Wagenführer?

Ion. Ja.

Sok. Wenn also eine andere so ist sie auch die Erkenntniſs anderer Gegenstände.

Ion. Ja.

Sok. Wie nun, wenn Homeros sagt, daſs Hekamede des Nestors Leibdienerin dem verwundeten Machaon einen Kühltrank zu trinken reicht, und er so etwa sagt: Mengte des Pramnischen Weins, spricht er, und rieb mit eherner Raspel Ziegenkäse darauf mit weiſsem Mehl ihn bestreuend, ob dies Homeros recht sagt oder nicht, ist das die Sache der Arzneikunst richtig zu beurtheilen oder der rhapsodischen?

Ion. Der Arzneikunst.

Sok. Und wie wenn Homeros sagt: Jene sank wie geründetes Blei in die Tiefe hinunter Welches über dem Horn des geweideten Stieres befestigt Sinkt den gefräſsigen Fischen des Meers das Verderben zu bringen; wollen wir sagen dies gehöre mehr für die Fischerkunst zu beurtheilen oder für die rhapsodische, was er hier sagt und ob es recht ist oder nicht?

ION. Offenbar, Sokrates, für die Fischerkunst.

SOK. Erwäge alſo, wenn du nun der fragende wärest und mich fragtest: Da du nun, Sokrates, für alle diese Künste etwas ſindest im Homeros was ihnen zusteht zu beurtheilen, so komm und ſinde mir auch heraus, was für den Wahrsager und die Wahrsagekunst gehört, was das wol sein mag was denen gebührt beurtheilen zu können ob es gut oder schlecht gedichtet ist: so sieh wie leicht und richtig ich dir antworten werde. Denn gar oft sagt er dergleichen auch in der Odysseia, wie was der Seher der Melampodideer Theoklymenos zu den Freiern sagt: Ach unglükliche Männer was duldet ihr? rings ja in Nacht sind Euch gehüllt die Häupter, die Angesicht' und die Glieder! Schreklich ertönt Weh-
539 klag', und thränenbenezt sind die Wangen! Voll der Schattengebild ist die Flur und voll auch der Vorhof die zum Erebos eilen in Finsterniſs! aber die Sonn' ist ausgelöscht am Himmel und rings herrscht gräſsliches Dunkel! Oft auch in der Ilias wie im Mauergefecht, denn auch hier sagt er: Denn ein Vogel erschien da sie überzugehn sich entschlossen Ein hochſliegender Adler der links hin streifend das Kriegsheer Eine Schlang' in den Klauen dahertrug roth und unendlich Lebend annoch und zappelnd, noch nicht vergessend der Streitlust. Denn dem haltenden Adler durchstach sie die Brust an dem Halse Rückwärts drehend das Haupt, er schwang sie hinweg auf die Erde Hart von Schmerzen gequält, und sie fiel in die Mitte des Haufens, Aber er selbst lauttönend entſlog im Hauche des Windes. Dieses würde ich sagen gehört für den Wahrsager zu betrachten und zu beurtheilen.

Ion. Sehr wahr sprichst du daran, o Sokrates.

Sok. Auch du sprichst hieran sehr wahr, o Ion! So komm denn, und wie ich dir ausgesucht habe aus der Odysseia und Ilias, was für den Wahrsager gehört, und was für den Arzt und was für den Fischer: so suche du nun auch mir heraus, da du ja des Homeros kundiger bist als ich, was doch für den Rhapsoden gehört, o Ion, und für die rhapsodische Kunst, und was diesem gebührt zu betrachten und zu beurtheilen vor den übrigen Menschen.

Ion. Ich behaupte eben, Alles, Sokrates.

Sok. So eben, Ion, wolltest du doch nicht behaupten, Alles. Oder bist du so vergeſslich? Das ziemt ja wol einem Rhapsoden nicht vergeſslich zu sein?

Ion. Was vergesse ich denn?

Sok. Erinnerst du dich nicht, daſs du behauptetest, die Kunst des Rhapsoden wäre eine andere als die des Wagenführers?

Ion. Das erinnere ich mich. 540.

Sok. Und daſs sie als eine andere auch anderes verstehe, gestandest du das auch?

Ion. Ja.

Sok. Nicht alles also wird doch die rhapsodische Kunst nach deiner Rede verstehen, und der Rhapsode?

Ion. Ausgenommen vielleicht dergleichen, Sokrates.

Sok. Mit diesem dergleichen meinst du doch ausgenommen was für alle übrigen Künste gehört? Aber was wird er denn verstehen, wenn doch nicht Alles?

Ion. Was einem Manne zu sprechen ziemt, glaube ich, und was einer Frau, was einem Knechte und was einem Freien, was einem Gehorchenden und was einem Gebietenden.

Sok. Meinst du etwa was dem Gebietenden über ein auf dem Meere mit dem Sturme kämpfendes Schiff, was dem zu sprechen geziemt, das werde der Rhapsode besser verstehen als der Steuermann?

Ion. Nein, sondern dies wol der Steuermann.

Sok. Aber was dem der über einen Kranken gebietet zu sprechen geziemt, das wird der Rhapsode besser verstehen als der Arzt?

Ion. Auch das nicht.

Sok. Aber was einem Knechte geziemt, sagst du?

Ion. Ja.

Sok. Was einem Knechte der das Vieh hütet zu sprechen gebührt, wenn er den Rindern welche wild werden zuredet, das wird der Rhapsode verstehn und nicht der Ochsenhirte?

Ion. Freilich wol nicht.

Sok. Aber was einer webenden Frau geziemt von der Verarbeitung der Wolle zu sprechen?

Ion. Nein.

Sok. Was aber einem Heerführer zu sprechen geziemt, der den Kriegern zuredet, wird er verstehn?

Ion. Ja dergleichen wird der Rhapsode verstehn.

Sok. Wie doch? Ist die Kunst des Rhapsoden die des Heerführers?

Ion. Ich würde wenigstens schon verstehen, was einem Heerführer zu sprechen geziemt!

Sok. Vielleicht bist du eben auch ein Heerführer der Kunst nach. Denn wenn du zugleich ein Bereuter wärest und ein Künstler auf der Lyra, so würdest du dich auch auf Pferde verstehen die gut und schlecht zugeritten wären. Aber wenn ich dich dann fragte: durch welche Kunst o Ion erkennst du die gut zugerittenen Pferde? durch die vermöge der du ein Bereuter bist, oder durch die vermöge deren du ein Lyraspieler bist? was würdest du mir antworten?

Ion. Durch die vermöge welcher ich ein Bereuter bin, antwortete ich.

Sok. Also wenn du auch die welche die Lyra gut spielen, erkenntest: so würdest du gestehen sie, durch die vermöge deren du selbst die Lyra spielst zu erkennen, nicht durch die vermöge der du ein Bereuter bist?

Ion. Ja.

Sok. Wenn du also was zur Heerführung gehört verstehst, verstehst du es in so fern du der Kunst nach ein Heerführer, oder in so fern du ein guter Rhapsode bist?

Ion. Das dünkt mich gar nicht unterschieden zu sein.

Sok. Wie meinst du gar nicht unterschieden? Meinst du das wäre nur Eine Kunst, die des Rhapsoden und die des Heerführers, oder zwei?

Ion. Eine dünkt mich.

Sok. Wer also ein guter Rhapsode ist, der ist auch ein guter Heerführer?

Ion. Ganz gewiſs, Sokrates.

Sok. Und auch wer ein guter Heerführer ist, ist also ein guter Rhapsode?

Ion. Das dünkt mich wieder nicht.

Sok. Aber jenes dünkt dich, wer nur ein guter Rhapsode ist, sei auch ein guter Heerführer?

Ion. Gar sehr.

Sok. Nun bist du doch unter den Hellenen der beste Rhapsode?

Ion. Bei weitem, Sokrates.

Sok. Bist du etwa auch, o Ion, der beste Heerführer unter den Hellenen?

Ion. Wisse nur, Sokrates, daſs ich auch das aus dem Homeros gelernt habe.

Sok. Warum also doch bei den Göttern, o Ion, wenn du unter den Hellenen beides der beste bist, Rhapsode und Heerführer, gehst du zwar umher und singst den Hellenen vor als Rhapsode, führst sie aber nicht an als Heerführer? Oder glaubst du daſs um einen mit goldenem Kranze bekränzten Rhapsoden zwar groſse Noth ist unter den Hellenen, um Heerführer aber gar nicht?

Ion. Unsere Stadt wird ja von Euch regiert und beschüzt und bedarf keines Heerführers, die eurige aber, Sokrates, und Lakedämon würden mich nicht zum Heerführer wählen, denn ihr glaubt deren selbst genug zu haben unter Euch.

Sok. Bester Ion, kennst du nicht Apollodoros den Kyzikener?

Ion. Was doch für einen Apollodoros?

Sok. Den die Athener als einen Fremden doch schon oft zu ihrem Heerführer gewählt haben, wie auch den Phanosthenes von Andros und Herakleides den Klazomenier, welche, obgleich Fremde die aber gezeigt haben was sie werth sind, die Stadt zu Heerführern sowol als zu andern Staatsämtern erhebt. Und Ion den Ephesier also sollte sie nicht zum Heerführer wählen und sonst ehren, wenn sie glaubt daſs er der Rede werth sei? Und wie? seid ihr Ephesier nicht noch überdies Athener von Alters her? oder ist wol Ephesos geringer als irgend eine andere Stadt? Aber du, o Ion, wenn du Recht daran hast, daſs du durch Kunst und Wissenschaft im Stande bist den Homeros zu verherrlichen, so thust du Unrecht, da du doch viel Schönes über den Homeros zu wissen behauptest und mir versprochen hast davon zu zeigen, daſs du mich betrügst und weit gefehlt dich mir mit jenem zu zeigen, mir nicht einmal sagen willst, was das ist worin du gewaltig bist, wornach mich doch schon lange recht gelüstet. Sondern ordentlich wie Proteus vervielfältigst du dich und drehst dich von oben nach unten bis du mir endlich ganz entschlüpfst und mir als Heerführer wieder erscheinst, um nur nicht zu zeigen wie stark du bist in der Weisheit über den Homeros. Wenn du also als ein Künstler um dein Versprechen, dessen ich eben erwähnte daſs du dich mir über den Homeros zeigen wolltest, mich betrügst:, so thust du Unrecht. Wenn du aber kein Künstler bist; sondern durch göttliche Schikkung dem Homeros zum Besiz zugetheilt ohne etwas zu wissen viel Schönes sagst über den Dichter, wie ich eben von dir sagte, dann thust du nicht unrecht. So wähle nun, wofür du lieber von uns willst gehalten sein, für einen unrechtlichen Mann oder für einen göttlichen.

Ion. Ein grofser Unterschied ist das, Sokrates! denn weit schöner ist es für einen göttlichen gehalten zu werden.

Sok. Dieses Schönere also, o Ion, trägst du von unserntwegen davon, ein göttlicher zu sein, nicht aber ein künstlerischer Verherrlicher des Homeros.

HIPPIAS

DAS*

KLEINERE GESPRÄCH DIESES NAMENS.

EINLEITUNG.

Groſse Aehnlichkeit hat dies Gespräch mit dem Jon sowol an sich in der ganzen Anlage, wie die Vergleichung einen Jeden lehren muſs, als auch in Absicht auf die Zweideutigkeit seines Platonischen Ursprunges. Denn auch hier findet sich nicht nur neben vielem ächt Platonischen so viel Verdächtiges, daſs leicht eines dem andern möchte die Wage halten; sondern auch der besonderen Beschaffenheit nach sieht beides dem in jenem Gespräche so gleich, daſs dieselbe Ansicht welche das eine verwirft oder annimmt auch dem andern das gleiche Urtheil zuziehen muſs.

Was nämlich zuerst den Inhalt betrifft und das Wesentliche der Form: so ist beides der übrigen bisher vorgelegten Werke des Platon nicht nur würdig, sondern auch mit ihnen in guter Uebereinstimmung. Die beiden Säze, welche zunächst ausgeführt werden, daſs zuerst der Wahrhafte und der Falsche in jeder Sache immer Einer und derselbe sind, nämlich der Sachverständige, und dann, daſs der vorsäzlich fehlende in allen Dingen besser ist als der unvorsäzlich und ohne sein Wissen fehlende; diese sind aus dem einzelnen homerischen Falle auf eine solche Art herbeigeführt, und die ganze Behandlung so offenbar dazu eingerichtet, auf den Unterschied des theoretischen und praktischen, also auf die Natur des Willens und des sittlichen Vermögens aufmerksam zu machen, und zugleich darauf hinzuweisen, in welchem Sinne allein die Tugend eine Erkenntniſs kann genannt werden: daſs hieran Niemand den ganzen Styl der früheren Platonischen Werke verkennen wird. Eben so ist besonders in der Ausführung des zweiten Sazes der allmählige Uebergang zum Entgegengesezten so ganz nach den Vorschriften des Phädros, daſs der Geist und die frühere Zeit des Mannes auch hieraus deutlich hervorzugehen scheint. Dieses nun vorausgesezt stimmt der Endzwek des Gespräches so sehr mit dem Protagoras zusammen, daſs man sich der Frage nicht erwehren kann, in welcher Folge und Beziehung auf einander man sich beide Gespräche zu denken hat, wenn sie beide vom Platon herrühren sollen. Wäre nun der Hippias nach dem Protagoras geschrieben: so müſste doch in jenem irgend etwas weiter ausgeführt oder deutlicher dargestellt erscheinen als in diesem. Dies ist aber nicht auszumitteln. Denn es kann zwar scheinen, als ob der erste Theil einen aufmerksamen weiter fortschlieſsenden Leser, leichter und sicherer fast als der Protagoras thun konnte, zur Gewiſsheit darüber führen müsse, welches doch, wenn die Tugend eine Erkenntniſs ist, der Gegenstand dieser Erkenntniſs sein müsse, nämlich das Gute. Allein diese Untersuchung wird im Hippias gar nicht von dem Punkte aus weiter gebracht wo sie im Protagoras stehen geblieben war; sondern sie wird auf eine ganz andere Art eingeleitet, und in beiden nur negativ geführt. Im Protagoras nämlich wird nur beiläufig die Vorstellung zum Widerspruch gebracht, daſs die Lust der Gegenstand der sittlichen Erkenntniſs ist; im Hippias wird gegen die gestritten, daſs die Tugend sofern sie Erkenntniſs ist, nicht die Erkenntniſs des Gegenstandes ist, den sie jedesmal behandelt. Daſs nun Viele leichter finden werden, von dem Hippias aus das Positive zu finden, kann nichts für seine spätere Abfassung beweisen. Denn der Grund liegt nur in unserer neueren Ansicht. Vielmehr ist offenbar, daſs Platon mit dem Gange im Protagoras sehr wohl zufrieden gewesen, da er in den folgenden kleinen Gesprächen so unmittelbar darauf weiter geht, und die ganze Idee von der Lehrbarkeit der Tugend noch in einer langen vor uns liegenden Reihe festgehalten wird, und auch weit inniger mit der ganzen Philosophie des Platon zusammenhängt als die etwas einseitige wenn gleich vielleicht reiner sokratische Behandlung im Hippias. Daher dieses Gespräch, wenn man es, wohin es auch immer sei, nach dem Protagoras stellt, allemal die natürliche Fortschreitung unterbricht. Auch findet sich weder in dem Hippias irgend eine Rükweisung auf den Protagoras, noch in irgend einem von den Anhängen des lezteren eine auf den Hippias. Eben so wenig wird diese Ansicht bestätiget durch die im zweiten Theile unseres Gespräches durchgeführte Behauptung, daſs der Gute vorsäzlich fehle und nur der Schlechte unvorsäzlich. Denn diese müſste, wenn der Hippias ein Nachtrag zum Protagoras wäre, offenbar in Verbindung gebracht worden sein mit der dort vorgetragenen Voraussezung, daſs Niemand vorsäzlich fehle. Davon ist aber keine Spur vorhanden, sondern weit eher läſst sich denken, daſs diese Voraussezung nur im Vertrauen auf die Kraft jener Durchführung im Hippias so unbeschüzt konnte hingestellt werden. Daher bleibt nichts übrig, als den Hippias vor den Protagoras zu sezen, und ihn anzusehen als den ersten Versuch jenen Gedanken von der Natur der Tugend auf die bekannte indirekte Weise auszuführen, der aber nicht genug gelungen schien, und dadurch jenes gröſsere schönere Werk veranlaſste. In diesem nun ist freilich die eingeflochtene Prüfung der Gesinnung und der Methode ganz neu hinzugekommen mit Allem was davon unmittelbar abhängt; allein es ist auch sehr zu begreifen, daſs dem Platon etwas ähnliches wol begegnen muſste, wenn er einen bereits abgehandelten Gegenstand von neuem verbessernd darstellen wollte. Auch gewinnt diese ganze Ansicht viel Wahrscheinlichkeit durch die Betrachtung, wie fast von Allem was übrigens der Protagoras enthält irgend ein Keim im Hippias zu finden ist, sowol vom Inhalt als von den verschiedenen Arten der Behandlung. Da nun dieses die beste Ansicht ist, und doch auch so der Hippias gewissermaſsen als durch den Protagoras verdrängt erscheint: so konnte ihm kein anderer Plaz als in diesem Anhange angewiesen werden.

Allein wenn man das Einzelne genauer untersucht: so verdunkelt sich auch diese günstige Ansicht und es erheben sich mancherlei Zweifel dagegen, ob auch dies Gespräch in der That ein Werk des Platon sein könne. Unmittelbar freilich entstehen sie nur aus der Einkleidung. Denn hier ist Manches theils so unbeholfen daſs man es kaum dem Platon zutrauen kann; theils, wie in der ganzen Rede von der olympischen Selbstausstellung des Hippias, die Ironie über den Sophisten so abgeschnitten von dem übrigen Inhalte des Gespräches, wie sie sonst beim Platon nicht zu finden ist; theils auch die Abwechselungen der Manier des Dialogs so zwecklos angebracht, daſs kaum möglich scheint, Platon sollte sie fast zum ersten Mal so angewendet haben. Allein ist jemand einmal durch diese Einzelheiten, welche die Anmerkungen näher nachweisen sollen, aufmerksam gemacht, dem wird dann mehreres verdächtig erscheinen. Viele zum Beispiel von den unverkennbaren Aehnlichkeiten mit dem Protagoras werden der Nachahmung verdächtig, wenn man erwägt, daſs sie in diesem grade aus dem neu hinzugekommenen dem Hippias fremden Inhalt hervorgehn, in dem Hippias aber fast nur leeren Prunk abgeben. Dann auch besonders die Art wie vom Homeros ausgegangen wird erscheint als Nothbehelf eines mit den dem Platon wertheren Lyrikern unbekannten Schülers; so auch die Klage, daſs man ihn nicht mehr fragen könne wie er es gemeint, dem Protagoras nachgeklagt. Selbst Hippias scheint nur aus den Personen jenes Gesprächs auf gut Glük herausgegriffen als Hauptperson ohne irgend einen besonderen Grund, wie wir ihn doch sonst gröſstentheils aufzeigen können. Ja wer einmal das ganze Gespräch genau in diesem Lichte besieht, für den hat auch die Ausübung der Dialektik darin ein merkwürdiges bald ängstliches bald unbeholfenes Wesen, das eben auch fast nur dem Ion gleicht. So daſs Mancher es leicht für das Beste halten könnte, auch auf den Hippias jene Vorstellungsart anzuwenden, die dem Platon sein unläugbares Eigenthum der ersten Erfindung und Anordnung erhalten, in dem übrigen aber einen mühsamen und ziemlich verständigen, doch aber nicht mit dem Geist und Geschmak des Meisters ihm nacharbeitenden Schüler erkennen würde. Für Andere wiederum mag die Thatsache überwiegen, daſs Aristoteles dieses Gespräch anführt, zwar nicht unter dem Namen des Platon, aber doch so wie er auch entschiedene Werke seines Lehrers öfters anzuführen pflegt.

HIPPIAS.

Eudikos. Sokrates. Hippias.

Eud. Du aber, Sokrates, warum schweigst du, nachdem Hippias uns so vieles ausgestellt, und lobst nicht entweder mit uns etwas von dem Gesagten, oder tadelst auch, wenn dir etwas nicht gut gesagt zu sein scheint? Zumal auch nur wir übrig geblieben sind, die wir uns doch vorzüglich rühmen wissenschaftlicher Beschäftigung ergeben zu sein. 363

Sok. Allerdings, Eudikos, habe ich einiges was ich ganz gern erfragen möchte vom Hippias, über das was er eben sprach vom Homeros. Denn auch von deinem Vater Apemantos habe ich gehört, die Ilias wäre ein schöneres Gedicht als die Odysseia, und zwar um soviel schöner als Achilleus besser wäre denn Odysseus. Jedes nämlich von diesen Gedichten, sagte er, wäre auf Einen, das eine auf den Odysseus gedichtet, das andere auf den Achilleus. Darüber nun möchte ich mich gern, wenn es dem Hippias gelegen ist, weiter befragen, was ihn wol dünkt von diesen beiden Männern, welchen er für den besseren hält; da er uns ja doch so viel und vielerlei anderes vorgetragen hat über andere Dichter sowol als über den Homeros.

Eud. Offenbar wird dir ja Hippias nicht abschlagen, wenn du ihn etwas fragst zu antworten. Nicht wahr, Hippias, wenn Sokrates dich etwas fragt wirst du antworten, oder was wirst du thun?

Hip. Das wäre ja arg, o Eudikos, wenn ich nach Olympia zwar in die Festversammlung der Hellenen, wenn die Spiele gefeiert werden, jedesmal von Hause aus Elis hinaufginge nach dem Tempel und mich anböte, sowol was nur einer will von allem zur Prunkrede schon vorbereiteten vorzutragen, als auch Jedem zu antworten, der mich nur was immer fragt, jezt aber des Sokrates Frage ausweichen wollte!

Sok. In einem glükseligen Zustande befindest du dich, Hippias, wenn du jede Olympiade, so fest deiner Seele vertrauend was Weisheit betrifft, zum Feste kommst; und es sollte 364. mich wundern, wenn irgend einer von denen, die sich dort in Leibesübungen zeigen, so furchtlos und fest vertrauend auf seinen Leib dort hinginge zum Kampf, wie du sagst auf deine Seele.

Hip. Ganz natürlich, o Sokrates, daſs es mir so ergeht. Denn seitdem ich angefangen bei den Olympischen Spielen mich zu zeigen, bin ich noch auf keinen jemals getroffen, der in irgend etwas vortreflicher gewesen wäre als ich.

Sok. Ein schönes Denkmal der Weisheit, o Hippias, muſs dieser dein Ruhm sowol der Stadt Elis sein als auch deinen Eltern. Allein was sagst du uns wegen des Achilleus und des Odysseus? welchen hältst du, und worin, für besser? Denn als unserer so viele drin waren und du deine Schaurede hieltest, blieb ich zurük in deiner Rede. Denn ich trug Bedenken dich weiter zu fragen, weil viel Volks drinnen war, und um dir nicht Störung zu machen durch mein Fragen in deiner Prunkrede. Da wir aber izt weniger sind und Eudikos mir zuredet zu fragen: so sprich doch und lehre uns deutlicher, was du sagtest von diesen beiden Männern und wie du sie beurtheiltest.

Hip. Ich will dir also noch deutlicher als damals erklären, was ich meine von diesen und von andern. Ich behaupte nämlich, Homeros habe in seinen Gedichten als den besten unter den nach Troja gekommenen den Achilleus dargestellt, als den weisesten aber den Nestor, und als den vielgewandtesten den Odysseus.

Sok. Weh mir Hippias! Thätest du mir wol soviel zu Liebe mich nicht auszulachen, wenn ich nur mit Mühe begreife was du meinst, und dich oft weiter frage? so versuche denn mir gern und ohne Verdruſs zu antworten.

Hip. Das wäre ja schändlich, Sokrates, wenn ich Andern zwar eben dieses lehrte und mir Geld dafür geben lieſse, selbst aber von dir befragt keine Nachsicht beweisen und dir nicht ohne Verdruſs antworten wollte.

Sok. Sehr schön gesprochen! Ich also, als du sagtest: Achilleus werde als der beste dargestellt, glaubte ich zu verstehen was du meintest, so auch daſs Nestor als der weiseste. Hernach aber als du sagtest: der Dichter stelle den Odysseus dar als den vielgewandtesten, dieses, um dir die Wahrheit zu sagen, weiſs ich ganz und gar nicht wie du es meinst. Sage mir also, ob ich es vielleicht hieraus besser verstehn werde, wird Achilleus nicht als vielgewandt vom Homeros dargestellt?

Hip. Ganz und gar nicht, Sokrates, sondern als höchst einfach. Denn gleich in der Bittgesandtschaft wo er sie mit einander redend vorstellt, sagt sein Achilleus zum Odysseus:

Edler Laertiad', erfindungsreicher Odysseus,
Sieh ich muſs die Rede nur grad' und frank dir
365 verweigern, So wie im Herzen ich denk und
wie's zu vollenden ich meine. Denn mir ver-
haſst ist Jener so sehr wie des Aïdes Pforten,
Wer ein Andres im Herzen verbirgt, ein Ande-
res redet. Aber ich selbst will sagen so wie's
unfehlbar geschehn wird. In diesen Versen of-
fenbart er die Gemüthsart jedes der beiden Män-
ner, daſs nämlich Achilleus wahrhaft ist und
einfach, Odysseus aber vielgewandt und falsch.
Denn den Achilleus läſst er ja diese Verse dem
Odysseus sagen.

Sok. Jezt mag ich wol beinahe verstehen, Hippias, was du meinst. Unter dem vielgewandten nämlich mejnst du einen falschen, wie sich ja zeigt.

Hip. Allerdings, Sokrates. Denn als einen solchen stellt Homeros den Odysseus dar an vielen Orten, sowol in der Ilias als in der Odysseia.

Sok. Also dünkte, wie es scheint, den Homeros der wahrhafte Mann ein anderer zu sein, und der falsche wieder ein anderer, nicht aber derselbe?

Hip. Wie sollte ihn das auch nicht so dünken, Sokrates?

Sok. Dünkt es etwa dich auch selbst so, Hippias?

Hip. Vor allen Dingen freilich! Es wäre ja auch arg, wenn nicht.

Sok. So wollen wir dann den Homeros jezt lassen, da es ohnedies unmöglich ist ihn zu befragen, was er sich wol dachte, als er diese Verse dichtete. Da du aber dich der Sache offenbar annimmst, und du selbst dasselbe glaubst, was du behauptest daſs Homeros meine: so antvorte gemeinschaftlich für den Homeros und ir dich.

Hip. Das soll geschehen, und frage nur kurzem was du willst.

Sok. Meinst du unter den Falschen solche e untüchtig sind etwas zu thun wie die Kranen? oder die tüchtig sind etwas zu thun?

Hip. Tüchtige meine ich, und zwar gar hr zu vielem Andern sowol als auch dazu die enschen zu hintergehen.

Sok. Tüchtig sind sie also nach deiner Rede ie es scheint und vielgewandt. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Vielgewandt nun und betrügerisch d sie das etwa aus Albernheit und Unklugheit, er aus einer gewissen List und Klugheit?

Hip. Aus List allerdings und aus Klugheit.

Sok. Klug sind sie also wie es scheint.

Hip. Ja beim Zeus gar sehr.

Sok. Und als Kluge sollten sie nicht des kundig sein, was sie thun? oder sind sie es?

Hip. Wohl sind sie dessen gar sehr kun; darum eben thun sie ja übel.

Sok. Und als dessen Kundige, sind sie Unständige oder Weise?

Hip. Weise allerdings, eben darin im Begen.

Sok. Komm denn, laſs uns noch einmal 76 ederholen, was das ist, was du sagst. Die schen behauptest du sind tüchtig und klug l kundig und weise in dem, worin sie ch sind?

Hip. Das behaupte ich freilich.

Sok. Und Andere sind die Wahren und Falschen, ganz einander entgegengesezt.

Hip. Das meine ich.

Sok. Wolan also von den Tüchtigen und Weisen sind die Falschen welche, nach deiner Rede?

Hip. Ganz gewiſs.

Sok. Wenn du nun sagst, die Tüchtigen und Weisen wären auch die Falschen eben darin: meinst du daſs sie tüchtig oder untüchtig sind zu lügen, wenn sie nur wollen darin, worin sie eben lügen?

Hip. Tüchtig, meine ich.

Sok. Um es also kurz zusammen zu fassen, die Falschen sind weise und tüchtig zu lügen?

Hip. Ja.

Sok. Ein zum Lügen untüchtiger und unverständiger Mann wäre also nicht falsch?

Hip. So ist es.

Sok. Tüchtig aber ist doch Jeder, der das was er will alsdann thut wenn er es will, nicht aus Krankheit, meine ich, dazu aufgeregt, oder deſs etwas; sondern so wie du vermögend bist meinen Namen zu schreiben, wann immer du willst, so meine ich. Nennst du nicht den tüchtig, mit dem es so steht?

Hip. Ja.

Sok. Sage mir also, Hippias, bist du nicht wohl erfahren im Rechnen und der Rechenkunst?

Hip. Ganz vorzüglich, Sokrates.

Sok. Also wenn auch dich Jemand fragte: dreimal Siebenhundert, welche Zahl das ist, so würdest du, wenn du nur wolltest, ganz vorzüglich und geschwind das Richtige hierüber sagen?

Hip. Allerdings.

Sok. Etwa weil du der tüchtigste und weiseste bist hierin?

Hip. Ja.

Sok. Bist du aber wol nur der weiseste und tüchtigste, oder auch der beste eben darin, worin der tüchtigste und weiseste, im Rechnen?

Hip. Auch der beste offenbar, Sokrates.

Sok. Das wahre also hierüber zu sagen wärst du der tüchtigste?

Hip. Ich denke wenigstens.

Sok. Wie aber das Falsche eben hierin?
Auch das beantworte mir wie das vorige unverholen und edelmüthig. Wenn dich Jemand
fragte: dreimal Siebenhundert wieviel ist das?
würdest du wol auch am besten lügen, und jedesmal
auf gleiche Weise das Falsche hierüber
sagen können, wenn du lügen und niemals richtig
antworten wolltest? Oder könnte der Unverständige
im Rechnen besser lügen als du wenn
du wolltest? Oder würde der Unverständige oft,
wenn er auch falsches sagen wollte, das Richtige
vorbringen unvorsäzlich wenn es sich eben 367
träfe, weil er es nämlich nicht weiſs? Du aber
der Unterrichtete würdest, wenn du doch lügen
wolltest, jedesmal gleich gut lügen?

Hip. Ja, so verhält es sich, wie du sagst.

Sok. Ist nun wol der Falsche in andern Dingen zwar falsch, aber nicht in Zahlen? und könnte er im Zählen nicht lügen?

Hip. Beim Zeus auch in Zahlen.

Sok. Sagen wir also auch dies, Hippias, es sei ein Mensch falsch in Rechnungen und Zahlen?

Hip. Ja.

Sok. Wer also wäre dieser? Muſs ihm nicht, wenn er falsch sein soll, das zukommen, wie du eben eingestandest, daſs er tüchtig ist im Lügen? Denn von dem Untüchtigen im Lügen sagtest du, wenn du dich noch erinnerst, daſs er nie falsch sein könne.

Hip. Dessen erinnere ich mich, und so wurde gesagt.

Sok. Und zeigtest du dich nicht eben, als der allertüchtigste zum Lügen im Rechnen?

Hip. Ja, auch das wurde gesagt.

Sok. Und bist du nicht auch der tüchtigste das Richtige zu sagen in Rechnungen?

Hip. Allerdings.

Sok. Also derselbe ist der tüchtigste das Wahre und auch das Falsche zu sagen im Rechnen? Dies aber ist der gute hierin, der Rechner?

Hip. Ja.

Sok. Wer anders wird uns also falsch im Rechnen, Hippias, als der gute? Denn derselbe ist auch der tüchtige, dieser aber ist auch der wahre?

Hip. So zeigt es sich.

Sok. Siehst du also, daſs derselbe der Falsche ist und auch der Wahre hierin? Und der Wahre um nichts besser als der Falsche? Denn es ist ja derselbe, und ist kein Gegensaz dazwischen, wie du vorhin meintest.

Hip. Es scheint nicht, hierin wenigstens.

Sok. Willst du, daſs wir es auch anderwärts betrachten?

Hip. Wenn anders auch du es willst.

Sok. Bist du nicht auch in der Meſskunst erfahren?

Hip. Das bin ich.

Sok. Wie nun? verhält es sich in der Meſskunst nicht eben so? derselbe ist der tüchtigste zu lügen und auch das Richtige zu sagen über die Umrisse, der Meſskünstler?

Hip. Ja.

Sok. Ist nun hierin ein Anderer gut, als eben dieser?

Hip. Kein anderer.

Sok. Also der gute und weise Meſskünstler ist der geschikteste zu beiden. Und wenn
irgend Einer falsch ist in dem was Umrisse betrifft; so ist er es, der gute. Denn dieser ist
tüchtig. Der Schlechte aber war untüchtig zum
Lügen, so daſs er nie falsch sein kann, da er
untüchtig ist zum Lügen, wie wir waren einig
geworden.

Hip. So ist es.

Sok. Nun auch noch das dritte, laſs uns
len Sternkundigen betrachten, in welcher Kunst
lu noch mehr ein Meister zu sein glaubst als in
len vorigen. Nicht wahr, Hippias?

Hip. Ja.

Sok. Ist es nun nicht in der Sternkunde
anz dasselbe?

Hip. Wahrscheinlich wol, Sokrates. 368

Sok. Auch in der Sternkunde also, wenn
rgend einer falsch ist wird es der gute Stern-
undige sein, der tüchtig ist zum Lügen. Denn
er Untüchtige nicht, der ist unverständig.

Hip. So ergiebt es sich.

Sok. Derselbe also wird auch in der Stern-
unde der Wahrhafte sein und der Falsche.

Hip. Das scheint so.

Sok. Komm also, Hippias, und erwäge
überall so in allen Erkenntnissen ob es sich
gendwo anders verhält als so. Denn du bist ja
den meisten Künsten unter allen Menschen
r weiseste. Wie ich dich auch einmal habe
hmen gehört und deine vielfältige beneidens-
erthe Weisheit beschreiben auf dem Markt an
n Wechseltischen. Du sagtest nämlich, du
irest einmal so nach Olympia gekommen, daſs
es was du an deinem Leibe hattest deine Ar-
it gewesen wäre. Zuerst der Ring den du an-

hattest, damit ſingst du an, wäre deine Arbeit gewesen, daſs du also auch Steine zu schneiden verständest, und noch ein anderes Siegel deine Arbeit, und einen Badekrazer und ein Oelfläschchen, die du selbst gemacht. Hernach auch die Schuhe, die du anhattest behauptetest du selbst geschnitten zu haben, und den Mantel gewebt und das Unterkleid, und was Allen das sonderbarste schien und der gröſsten Weisheit Ausstellung, als du sagtest, der Gürtel deines Unterkleides sei wie die Persischen der Vornehmen, und du hättest auch den selbst geflochten. Ueberdies hattest du Gedichte bei dir, epische und Tragödien und Dithyramben und überhaupt viele Vorträge von allerlei Gattungen. Und in jenen Künsten nicht nur, deren ich vorhin erwähnte, wärest du als ein Meister hingekommen ausgezeichnet vor den andern, sondern auch im Tonmaaſs und Wohllaut und der Sprachrichtigkeit, und noch überdies in vielen andern, wenn mich mein Gedächtniſs nicht trügt. Wiewol dein Gedächtniſskunststük habe ich ganz vergessen, wie es scheint, worin du am meisten zu glänzen glaubtest. Ich glaube aber auch noch viel anderes vergessen zu haben. Also, was ich eigentlich meine, sowol in Hinsicht auf deine eignen Künste, denn auch die sind schon hinreichend, als auch auf Anderer ihre, sage mir, ob du irgend eine ſindest nach dem bisher unter uns eingestandenen, worin der Wahrhafte und der Falsche getrennt sind, und nicht derselbe. Erwäge dies an welcher Geschiklichkeit oder Kunststük oder wie du es am liebsten nennen magst, du nur immer willst. Gewiſs, du wirst keine ſinden, Freund, denn es giebt keine. Aber sage selbst.

369 Hip. Ich weiſs nichts, Sokrates, so jezt gleich.

Sok. Du wirst auch niemals, wie ich glaube. Wenn ich aber Recht habe: so erinnere dich was uns aus der Rede folgt.

Hip. Noch merke ich nicht recht, Sokrates, was du willst.

Sok. Jezt vielleicht bedienst du dich eben nicht deines Gedächtniſs-Kunststükkes, offenber weil du es nicht zu bedürfen glaubst. Ich will dich aber wohl erinnern. Du weiſst doch, daſs du sagtest Achilleus sei wahrhaft, Odysseus aber falsch und vielgewandt?

Hip. Ja.

Sok. Jezt aber, merkst du doch, hat sich gezeigt, daſs der Wahre und der Falsche derselbe ist: so daſs, wenn Odysseus falsch war, er auch wahr wird, und Achilleus, der wahre auch falsch, und daſs die Männer nicht verschieden sind oder entgegengesezt, sondern ähnlich.

Hip. O Sokrates, jedesmal flichtst du solcherlei Reden zusammen, und das schwierigste an der Sache ergreifend hältst du dich immer daran, und berührst immer nur dies wenige; niemals aber streitest du gegen die ganze Sache von der die Rede ist. Denn auch jezt, wenn du willst, will ich dir durch viele Zeugnisse in einer tüchtigen Rede beweisen, daſs Homeros in seinen Gedichten am Achilleus einen Besseren darstellt als Odysseus, und ohne Falsch, diesen aber als listig und vieles erlügend und schlechter als Achilleus. Und wenn du dann willst: so stelle dieser Rede eine andere entgegen, daſs jener der bessere ist. Dann werden die hier Anwesenden leichter erfahren, wer von uns besser spricht.

Sok. O Hippias, ich bestreite das ja gar nicht, daſs du nicht weiser wärest als ich. Aber ich pflege jedesmal wenn Jemand etwas sagt recht Acht zu geben, zumal wenn ich den für einen Weisen halte, der es sagt; und aus Verlangen zu verstehen was er meint, forsche ich nach, und überlege die Sache, und vergleiche das Gesagte um es zu verstehen. Wenn mir aber der Sprechende unbedeutend vorkommt: so befrage ich mich weder, noch kümmere ich mich überhaupt um das was er sagt. Und hieran eben kannst du erkennen, wen ich für weise halte. Denn du wirst mich immer sehr lüstern finden nach dem, was ein solcher sagt, und forschend von ihm, damit ich etwas lerne und gefördert werde dadurch. Daher habe ich auch izt während deiner Rede nur bedacht, daſs in Absicht der Verse, welche du vorhin anführtest und zeigtest Achilleus sage sie gegen den Odysseus als gegen einen der leere Worte mache, wie wunderbar es mich bedünken würde, wenn du Recht haben solltest. Denn daſs Odysseus der 370 vielgewandte gelogen hat, zeigt sich nirgends; Achilleus aber erscheint als ein vielgewandter nach deiner Rede. Er lügt wenigstens. Denn nachdem er jene Verse gesprochen, welche auch du vorhin anführtest, Denn mir verhaſst ist jener so sehr wie des Aïdes Pforten Wer ein Andres im Herzen verbirgt ein Anderes redet: so sagt er bald darauf, er würde sich weder vom Odysseus und Agamemnon herumbringen lassen, noch überhaupt vor Troja bleiben, sondern Morgen, spricht er, bring ich ein Opfer für Zeus und die anderen Götter, Wohl dann belad' ich die Schiffe und wann ich ins Meer sie gezogen, Wirst du schaun so du willst, und solcherlei Dinge dich kümmern Schwimmen im Morgenroth auf dem fluthenden Hellespontos Meine Schiff' und darin die eiferig rudernden Männer; Und wenn glükliche Fahrt der Gestaderschütterer gönnet, Möcht ich am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen. Und noch vor diesem hatte er zankend zum Agamemnon gesagt: Doch nun geh ich gen Phthia! Denn weit zuträglicher ist es, Heim mit den Schiffen zu gehn, den gebogenen! Schwerlich auch wirst du Weil du allhier mich entehrst noch Schäz' und Güter dir häufen. Ohnerachtet er nun dieses gesprochen das eine Mal vor dem ganzen Heer, das andere Mal zu seinen Freunden: so zeigt sich doch nirgend, daſs er weder die geringste Zurüstung gemacht, noch irgend versucht die Schiffe in See zu lassen um nach Hause zu segeln; sondern vielmehr daſs er sehr vornehm wenig daraus macht ob er wahr redet. Deshalb nun Hippias fragte ich dich von Anfang an, zweifelhaft welchen von diesen Männern der Dichter als den besseren gedichtet hat, und in der Meinung, daſs beide sehr vortreflich wären, und schwer zu entscheiden, welcher der bessere sowol in Absicht auf Wahrheit und Falschheit als in jeder andern Tugend. Denn beide sind auch hierin einander fast gleich.

Hip. Du untersuchst eben die Sache gar nicht ordentlich, Sokrates. Denn was Achilleus lügt, das lügt er offenbar nicht mit böser Absicht sondern unvorsäzlich, weil er durch die Unglüksfälle des Heeres genöthiget ward zu bleiben und Hülfe zu leisten, Odysseus aber thut es vorsäzlich und aus böser Absicht.

Sok. Du betrügst mich, liebster Hippias, und ahmest selbst den Odysseus nach.

Hip. Keinesweges, Sokrates! Was meinst du aber, und worin?

Sok. Weil du behauptest, Achilleus lüge nicht mit böser Absicht, der doch so listig und 371
tükkisch ist noch auſser seinen leeren Worten,

wie ihn nämlich Homeros gedichtet hat, daſs er sich um so viel klüger zeigt als Odysseus in der Kunst leicht und unentdekt mit seinen Worten zu spielen, daſs er es sogar wagte in jenes Gegenwart sich selbst zu widersprechen, ohne daſs Odysseus es bemerkt. Wenigstens findet sich nirgend, daſs Odysseus so mit ihm spricht, als habe er bemerkt, daſs jener gelogen.

Hip. Was meinst du nur hiemit, Sokrates?

Sok. Du weiſst nicht, was er meint, daſs er nachdem er zum Odysseus gesagt, er wolle mit der Morgenröthe absegeln, zum Ajas dann wiederum sagt, er werde nicht absegeln, sondern ganz anders redet?

Hip. Wo denn?

Sok. Wo er sagt: Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken Ehe des waltenden Priamos Sohn der göttliche Hektor Schon die Gezelt und Schiffe der Myrmidonen erreicht hat Argos Volk hinmordend und Glut in den Schiffen entflammet. Doch wird hoff' ich bei meinem Gezelt und dunkelen Schiffen Hektor wie eifrig er ist, sich wohl enthalten des Kampfes. Du also Hippias glaubst, der Sohn der Thetis und des so sehr weisen Cheiron Zögling sei so vergeſslich gewesen, daſs nachdem er kurz zuvor diejenigen aufs heftigste geschmäht die leere Worte machen, er unmittelbar darauf zum Odysseus gesagt habe, er werde schiffen, zum Ajas aber er werde bleiben, es aber doch nicht aus böser Absicht gethan habe, noch in der Meinung Odysseus sei einfältig, und er selbst werde ihn im Ränkemachen und Lügen weit übertreffen?

Hip. Nicht so dünkt mich, Sokrates; sondern auch hier spricht er, weil er sich anders besonnen aus Einfalt zum Ajas anders als zum Odysseus. Odysseus aber, wenn er wo die Wahrheit sagt thut er es in böser Absicht, und wenn er lügt eben so.

Sok. So ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus.

Hip. Keinesweges doch wol, Sokrates.

Sok. Wie denn? sind uns nicht eben die vorsäzlich Lügenden besser erschienen als die unvorsäzlich?

Hip. Und wie doch, Sokrates, sollten die welche vorsäzlich beleidigen und Andern Unheil bereiten und Uebles zufügen besser sein als die es unvorsäzlich thun, gegen die man ja viel 372 Nachsicht haben mufs, wenn Jemand ohne Wissen beleidigt oder hintergeht oder sonst etwas Uebles thut. Wie denn auch die Geseze weit härter sind gegen die welche vorsäzlich etwas Böses thun oder lügen als gegen die Andern.

Sok. Siehst du, Hippias, dafs ich Recht habe, wenn ich sage ich bin lüstern auf die Fragen der Weisen? Und dies Eine Gute mag ich wol nur haben, übrigens aber es schlecht genug um mich stehen. Denn wie die Sachen sich eigentlich verhalten, das entgeht mir und ich weifs davon nichts. Das ist daraus zur Genüge abzunehmen, dafs wenn ich mit einem von euch zusammenkomme, die ihr gepriesen werdet um eure Weisheit, und denen alle Hellenen Zeugen ihrer Weisheit sind, ich immer als einer erscheine der nichts weifs. Denn ich bin, um es gerade heraus zu sagen, bald über gar nichts derselben Meinung mit euch. Und welchen gröfseren Beweis des Unverstandes könnte es wol geben, als wenn Jemand mit weisen Männern uneins ist. Nur dies Eine sonderbare Gute habe ich an mir, was mich noch erhält. Ich schäme

mich nämlich nicht zu lernen, sondern ich forsche
und frage und bin Jedem sehr dankbar der
mir antwortet, und habe noch nie Jemanden
diesen Dank entzogen. Denn ich habe noch
nie verläugnet wo ich etwas gelernt hatte,
und etwa das Gelernte für das Meinige ausgegeben
als hätte ich es erfunden. Sondern ich lobpreise
meinen Lehrer als einen Weisen und zeige
was ich von ihm gelernt. So auch jezt in dem
was du sagst, stimme ich dir nicht bei, sondern
weiche gar sehr weit von dir ab. Und soviel
weiſs ich sehr gut, daſs die Schuld davon ganz
an mir liegt, weil ich eben ein solcher bin wie
ich bin, um nichts gröſseres gegen mich selbst
zu sagen. Denn mir, o Hippias, scheint ganz
das Gegentheil von dem, was du sagst, daſs nämlich
wer Andern Schaden thut und sie beleidigt
belügt betrügt und sonst sich vorsäzlich vergeht,
und nicht unvorsäzlich, besser ist als wer unvorsäzlich.
Bisweilen freilich dünkt mich auch
wieder das Gegentheil davon, und ich schwanke
also über die Sache, offenbar weil ich sie nicht
weiſs. Jezt nun in diesem Augenblik habe ich
jenen Anfall bekommen, daſs mich die vorsäzlich
in etwas fehlenden besser dünken als die
unvorsäzlich. Ich beschuldige aber die bisherigen
Reden an dem jezigen Zufall Ursache zu
sein, daſs mir eben jezt die, welche dies Alles
unvorsäzlich thun, schlechter erscheinen als
welche vorsäzlich. Du also nimm dich meiner
an, und verhärte dich nicht so gegen mich, daſs
du meine Seele nicht heilen wolltest. Denn weit
gröſsere Wohlthat erzeigst du mir ja, wenn du
meine Seele von ihrem Unverstande befreist, als
wenn meinen Leib von einer Krankheit. Willst
du es nun vermittelst einer langen Rede: so sage
373 ich dir voraus, daſs du mich nicht heilen

wirst; denn ich könnte dir nicht folgen. Willst du mir aber so wie bisher antworten: so wirst du mir groſsen Nuzen schaffen, und selbst auch, glaube ich, keinen Schaden davon haben. Mit Recht auch könnte ich dich zu Hülfe rufen, o Sohn des Apemantos. Denn du hast mich aufgeregt mit dem Hippias zu reden. Wenn er mir also nun nicht antworten will, so bitte du ihn für mich.

Eud. Gewiſs, Sokrates, ich glaube, daſs es bei dem Hippias unserer Bitte gar nicht bedarf. Denn so lautet gar nicht, was er uns vorher gesagt, sondern daſs er keines Menschen Frage ausweichen wollte. Nicht wahr, Hippias, sagtest du das nicht?

Hip. Das habe ich gesagt. Aber Sokrates verwirrt einen immer im Gespräch, Eudikos, und beträgt sich recht wie ein Händelmacher.

Sok. O Hippias, nicht vorsäzlich thue ich das, sonst wäre ich ja gar weise und gewaltig nach deiner Rede, sondern unvorsäzlich. Beweise mir also Nachsicht. Denn du sagst ja man müsse wenn Jemand unvorsäzlich Verdruſs macht Nachsicht beweisen.

Eud. Thue auch nur ja nicht anders, Hippias; sondern sowol deiner vorigen Reden als auch unserntwegen antworte was dich Sokrates fragt.

Hip. Gut ich will antworten da auch du mich bittest. Frage also was du willst.

Sok. Ich trage eben groſses Verlangen, o Hippias, das izt besprochene zu erforschen, wer wol besser ist die vorsäzlich oder die unvorsäzlich fehlenden. Nun, glaube ich, so am besten der Untersuchung beizukommen; antworte mir also. Nennst du einen Läufer gut?

Hip. Ja.

Sok. Auch schlecht?

Hip. Ja.

Sok. Nicht wahr, der Gute ist der gut läuft, der Schlechte der schlecht?

Hip. Ja.

Sok. Und der langsam laufende läuft schlecht, der geschwind laufende gut?

Hip. Ja.

Sok. Im Laufen also und für den Läufer ist die Geschwindigkeit das Gute, die Langsamkeit das Schlechte?

Hip. Wie sollte es nicht.

Sok. Welcher ist nun der bessere Läufer, der vorsäzlich langsam läuft, oder der unvorsäzlich?

Hip. Der vorsäzlich.

Sok. Heifst nun nicht Laufen doch etwas verrichten?

Hip. Ja.

Sok. Und wenn verrichten, dann doch auch thun?

Hip. Ja.

Sok. Wer also schlecht läuft, der thut etwas schlechtes und unrühmliches im Lauf?

Hip. Etwas schlechtes. Wie sollte er nicht?

Sok. Und schlecht läuft der langsam laufende?

Hip. Ja.

Sok. Der gute Läufer also thut dieses schlechte und unrühmliche vorsäzlich, der schlechte unvorsäzlich?

Hip. So scheint es wenigstens.

Sok. Im Laufen also ist der nichts würdiger, der das schlechte unvorsäzlich, als der es vorsäzlich thut?

Hip. Im Laufen, ja.

Sok. Und wie im Ringen? welcher ist 374 ler bessere Ringer, der vorsäzlich fällt oder unvorsäzlich?

Hip. Der vorsäzlich, scheint es.

Sok. Und was ist doch schlechter und unühmlicher beim Ringen, das Fallen oder das Niederwerfen?

Hip. Das Fallen.

Sok. Auch im Ringen also ist der vorsäzich das schlechte und unrühmliche thut der bessere Ringer als der unvorsäzlich?

Hip. Es scheint.

Sok. Und wie in jeder andern Thätigkeit es Leibes? Kann nicht der dem Leibe nach Besere beides hervorbringen, das starke und das chwache, das häſsliche und das schöne? So aſs, was sie schlechtes in Beziehung auf den eib verrichten, der dem Leibe nach Bessere orsäzlich verrichtet, der schlechtere aber unorsäzlich?

Hip. Es scheint auch in Absicht auf die ärke sich so zu verhalten.

Sok. Und wie in Absicht auf die Schönheit er Bewegungen, Hippias? wird nicht der schöere Leib sich nur vorsäzlich in schlechte und äſsliche Stellungen gestalten, der schlechtere ber unvorsäzlich? oder wie dünkt dich?

Hip. Eben so.

Sok. Also auch von der Häſslichkeit der ewegungen steht die vorsäzliche auf Seiten der üte, die unvorsäzliche aber auf Seiten der chlechtigkeit des Leibes.

Hip. So zeigt es sich.

Sok. Und was meinst du von der Stimme? Velche hältst du für besser, die vorsäzlich falsch ngende oder die unvorsäzlich?

Hip. Die vorsäzlich.

Sok. Und untauglicher, die es unvorsäzlich thut?

Hip. Ja.

Sok. Und möchtest du lieber das Gute besizen oder das Schlechte?

Hip. Das Gute.

Sok. Möchtest du also lieber daſs deine Füſse vorsäzlich hinkten oder unvorsäzlich?

Hip. Vorsäzlich.

Sok. Und ist nicht das Hinken eine Schlechtigkeit und Ungestaltheit der Füſse?

Hip. Ja.

Sok. Und wie? ist nicht die Blödsichtigkeit eine Schlechtigkeit der Augen?

Hip. Ja.

Sok. Was für Augen also möchtest du haben, und mit was für welchen umgehn? mit denen einer vorsäzlich etwas undeutlich sieht und übersieht, oder unvorsäzlich?

Hip. Mit denen vorsäzlich.

Sok. Besser also achtest du an dir selbst das was vorsäzlich etwas schlecht verrichtet als was unvorsäzlich?

Hip. Ja in solchen Dingen.

Sok. Nicht auch über Alles wie Ohren Nase und Mund und alle Sinne erstrekt sich diese eine Erklärung, daſs man die unvorsäzlich schlechtes verrichtenden nicht zu haben begehrt; die es aber vorsäzlich thun wohl zu haben wünscht als gute?

Hip. Mich dünkt es.

Sok. Und welche Werkzeuge im Gebrauch zu haben ist besser, mit denen einer vorsäzlich die Sache schlecht verrichtet oder unvorsäzlich? Wie ein Steuerruder womit Einer unvorsäzlich schlecht steuert, ist das besser, oder womit vorsäzlich?

Hip. Womit vorsäzlich.

Sok. Und Bogen eben so, und Leier und Flöte, und Alles zusammen?

Hip. Du hast Recht.

Sok. Und wie? ist es besser ein Pferd mit 375 einer solchen Seele zu haben, daſs es Einer nur vorsäzlich schlecht reitet, oder unvorsäzlich?

Hip. Vorsäzlich.

Sok. Diese also ist die bessere?

Hip. Ja.

Sok. Mit der besseren Pferdeseele also wird Einer die Geschäfte dieser Seele vorsäzlich schlecht verrichten, mit der schlechten unvorsäzlich?

Hip. Allerdings.

Sok. Nicht auch eben so bei Hunden und allen andern Thieren?

Hip. Ja.

Sok. Und wie, ist es besser einen Schüzen mit einer solchen Seele zu haben, welche vorsäzlich das Ziel verfehlt, oder welche unvorsäzlich?

Hip. Welche vorsäzlich.

Sok. Also ist diese die bessere zum Schieſsen?

Hip. Ja, zum Schieſsen.

Sok. Wie aber in der Heilkunde? Ist nicht die welche vorsäzlich Uebles an Leibern anrichtet, heilkundiger?

Hip. Ja.

Sok. Besser also ist sie in dieser Kunst als die nicht heilkundige?

Hip. Besser.

Sok. Und wie die tonkundige, sei es auf der Leier oder Flöte und so in allem übrigen was Künste und Wissenschaften betrift, wird nicht überall die bessere vorsäzlich das schlechte und unrühmliche thun und also fehlen, die schlechtere aber unvorsäzlich?

Hip. So zeigt es sich.

Sok. Also unserer Knechte Seelen möchten wir wol lieber so haben daſs sie vorsäzlich als daſs sie unvorsäzlich fehlen und übel thun, weil jene besser sind hiezu?

Hip. Ja.

Sok. Und wie, unsere eigene wollten wir nicht so gut als möglich haben?

Hip. Ja.

Sok. Und wird sie nun nicht besser sein wenn sie vorsäzlich übel thut und fehlt als wenn unvorsäzlich?

Hip. Arg wäre das aber doch, Sokrates, wenn die vorsäzlich Unrechtthuenden besser sein sollten als die unvorsäzlich.

Sok. Aber es zeigt sich doch so aus dem Gesagten.

Hip. Mir doch nicht.

Sok. Ich glaubte doch, Hippias, es habe sich dir auch gezeigt. Antworte mir aber noch einmal. Die Gerechtigkeit, ist sie nicht entweder eine Kraft oder eine Erkenntniſs oder beides? Oder ist nicht nothwendig daſs die Gerechtigkeit eines von diesen ist?

Hip. Ja.

Sok. Also wenn die Gerechtigkeit eine Kraft der Seele ist: so ist doch die tüchtigere Seele die gerechtere. Denn als besser war uns eben diese erschienen, Bester.

Hip. So war sie uns erschienen.

Sok. Und wie wenn eine Erkenntniſs, ist dann nicht die weisere Seele die gerechtere?

Und wie wenn beides, ist dann nicht die welche beides hat, Erkenntniſs und Kraft, die gerechtere? und die unverständigere auch die ungerechtere? Verhält es sich nicht nothwendig so?

Hip. Es scheint.

Sok. Und die tüchtigere und weisere, hatte sich die nicht auch als die bessere gezeigt, und welche beides besser zu verrichten vermag das Schöne sowol als das Schlechte in jedem Geschäft?

Hip. Ja.

Sok. Wenn sie also schlechtes verrichtet: so verrichtet sie es vorsäzlich durch Kraft und Kunst. Und dieses scheint zur Gerechtigkeit zu gehören entweder beides oder eins von beiden. 376

Hip. Das scheint.

Sok. Und Unrecht thun heiſst schlechtes verrichten, nicht Unrecht thun aber Schönes?

Hip. Ja.

Sok. Also die tüchtigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht thut, wird sie vorsäzlich Unrecht thun, die schlechtere aber unvorsäzlich?

Hip. Es scheint.

Sok. Und der gute Mann ist doch der die gute Seele hat, der schlechte aber der die schlechte.

Hip. Ja.

Sok. Der gute Mann also wird vorsäzlich Unrecht thun, der schlechte aber unvorsäzlich, wenn doch der gute die gute Seele hat.

Hip. Die hat er freilich.

Sok. Der also vorsäzlich fehlt und das schlechte und unrechte thut, o Hippias, wenn es einen solchen giebt, wäre kein anderer als der gute.

Hip. Auf keine Weise kann ich dir dieses doch einräumen, o Sokrates.

Sok. Auch ich nicht mir selbst, Hippias. Aber es erscheint uns doch izt nothwendig so aus unserer Rede. Indeſs wie ich schon gesagt habe, ich schwanke hierüber bald so bald so und bleibe mir niemals gleich in meiner Meinung. Und das ist wol nichts wunderbares, daſs ich schwanke, und jeder Ungelehrte: wenn aber auch ihr schwanken wollt, ihr Weisen, das ist dann ein groſses Unglük auch für uns, wenn wir nicht einmal mit eurer Hülfe zur Ruhe kommen können von unserm Schwanken.

HIPPARCHOS.

EINLEITUNG.

Vielseitige und lange Ueberlegung ist gepflogen worden vor dem Beschluſs, dieses Gespräch, wie schon zwei groſse Meister der Kunst gethan haben, auszustreichen aus der Reihe der dem Platon zugehörigen. Denn Platonisch genug ist die Absicht, die ein verständiger Leser hineinlegen kann, die nämlich die Liebe zum Guten zu behandeln als Liebe zum Gewinn oder als Eigennuz, und sehr genau zusammenhängend mit jenen bekannten Säzen, daſs es kein anderes Nüzliche giebt als das Gute, und daſs die Ergreifung des Bösen nur Irrthum ist in den Menschen. Daher man sehr leicht glauben kann, Platon habe auch von diesem gemeinen Begriffe aus, wie von dem der Besonnenheit und der Tapferkeit auf den Mittelpunkt seiner Philosophie eindringen gewollt. Wie denn auch dieser Begrif sehr dazu gemacht ist, durch Platonische Dialektik in jenen höheren und ächt ethischen der Liebe zum Guten hineingespielt zu werden. Diese dem Gespräch günstige Ansicht scheint auch bestätiget zu werden durch eine Stelle fast am Ende, in welcher auf eine weitere Ausführung der Gründe und Absichten des Gesagten ziemlich deutlich hingewiesen wird. Sonach könnte man denken, auch dieses Gespräch beruhe nach Art der vorigen auf einem Entwurf des Platon; so jedoch daſs nur ein kleiner Theil desselben ausgeführt worden, der sich zu dem von Platon gedachten Ganzen höchstens wie im Lysis das vorläufige Gespräch zu dem Uebrigen kann verhalten haben. Ein Beispiel, welches sich umso besser hieher schikt, weil grade von einer solchen Behandlung wie die dortige des Begriffs vom Guten, der Uebergang zu einer Ausführung wie die im Hipparchos vielleicht angelegte am leichtesten zu denken ist. Nur freilich daſs, was dort angedeutet ist vom Begriff des Nüzlichen sich weit Platonischer ankündigt als dieses Hipparchische. Das Gespräch also wäre ein kleines Bruchstük, dem der Anfang fehlt, und dessen jeziger Schluſs von einer sehr ungeschikten Hand müſste hinzugefügt worden sein. Denn zu einem solchen Ende wie dieses konnte kein Verständiger weder in einem auch nur beiläufigen Gedanken des Platon Veranlassung finden, noch auch wenn er von dem Entwurf das mindeste verstand ihn dadurch beschlieſsen oder unterbrechen wollen. Und eben so wenig stürmt Platon je mit einem solchen Anfang herein, der früheres voraussezt ohne es anschaulich zu machen oder über die Art wie der Gegenstand zur Sprache gekommen nur den mindesten Wink zu geben. Allein es kommt dieser günstigen Ansicht gar nichts zu Hülfe als nur das Bestreben, das Gespräch bei seiner einmal eingenommenen Stelle zu schüzen. Denn erstlich kommt jener Zusammenhang mit andern Platonischen Ideen, der es retten müſste, auch gar nicht zum Vorschein, und der Gedanke von einem höheren ethischen Zwek und einer ächt dialektischen Behandlung ist nur mit freigebiger Willkühr hineingelegt; da sonst beim Platon auch nicht soviel als dies Gespräch jezt beträgt, in irgend einem andern wo es immer sei zusammengesucht werden kann, woraus nicht einer durch deutliche Merkmale das Ganze, dem es angehört, erkennen könnte. Vielmehr so wie wir ihn haben greift der Hipparchos in kein anderes Werk des Meisters irgend ein, und ist des unbedeutenden und unplatonischen Schlusses so wenig unwürdig, daſs das schlechte Vorurtheil, welches schon durch beide Endpunkte begründet wird nirgend eine tüchtige Widerlegung findet. Die Dialektik nämlich, wenn man sie näher betrachtet, ist ein langsames lahmes Spiel, indem sie ohne Fortschreitung auf demselben Punkte sich immer herumdreht auf den sie Anfangs gestellt wird. Und wer wollte wol, selbst wenn das Gespräch auf einen weit gröſseren Umfang wäre angelegt gewesen, jene Abschweifung über den Peisistratiden dem Platon zuschreiben, in welcher soviel ungehöriges gemischt ist, und die auch nicht das geringste für irgend einen denkbaren Zwek des Ganzen konnte beigetragen haben, so daſs man sie eher für die archäologische Epideixis eines mit Gelehrsamkeit prahlenden Sophisten ansehen möchte. Am meisten aber steht wol dem Hipparchos die gänzliche Abwesenheit desjenigen entgegen, was schon in der allgemeinen Einleitung hoffentlich mit Zustimmung Aller als ein Kennzeichen Platonischer Gespräche zumal der von geringerem Gehalte angegeben ist, nämlich die Individualisirung der mit dem Sokrates sich unterredenden Personen. Denn es ist hier auch nicht ein einziger Zug zu finden, der etwas an dem Unterredner näher bezeichnete, weder äuſseres noch inneres. Ja selbst das äuſserlichste, sein Name, ist in dem Gespräche selbst nirgends auch nur Ein Mal anzutreffen; so daſs die Vorsezung eines Namens vor seinen Reden nur die Zuthat älterer Abschreiber oder vielleicht Grammatiker zu sein scheint, welche dieser ungewohnte Umstand befremdete, die Ueberschrift des Gesprächs aber nur von jener Abschweifung über den Peisistratiden kann hergerührt haben. Das wenigstens läſst sich leicht erweisen, daſs wenn Platon das Gespräch verfaſst, der Mann mit seinem Willen nicht Hipparchos geheiſsen. Denn wie würde sich sein Sokrates in solchem Falle enthalten haben der Gleichnamigkeit des Peisistratiden mit dem Unterredner gleich bei der ersten Einführung zu erwähnen? Auf keine Weise gewiſs. Eine ganz unbezeichnete und unbenannte Person aber streitet nicht nur gänzlich mit der Natur des Platonischen Gesprächs, sondern auch hier besonders wäre es ihm sehr leicht gewesen aus den sonst schon von ihm gebrauchten Personen sehr schikliche auszuwählen. So daſs, alles wohl erwogen, nicht einmal ein Entwurf des Platon kann vorhanden gewesen sein nach welchem hier ein Anderer gearbeitet hätte, da schon der Entwurf die ersten Angaben enthalten muſste, auf denen die Schiklichkeit der Person für das Gespräch beruhte. Den Nachahmer hingegen, und zwar den schlechteren, werden die Anmerkungen im Einzelnen häufig genug nachweisen, um auch von dieser Seite her das Urtheil der Verwerfung zu bestätigen, wiewol auch hier nur Einiges angezeigt wird, anderes aber der eigenen Bemerkung des sprachkundigen Lesers überlassen bleibt. Der Begriff von welchem das Gespräch ausgeht konnte nicht gut anders als durch Gewinnsucht wiedergegeben werden, wiewol im gemeinen Leben dies nicht ein so übliches Wort ist als das hellenische. Denn das wesentliche Merkmal an Kleinigkeiten gern gewinnen zu wollen liegt doch darin stärker als in jedem andern, und der Gegensaz mit dem ethischen Begriff der Liebe zum Guten kann auch nach der Absicht des Gespräches nicht leicht zu stark ins Gehör fallen.

HIPPARCHOS.

SOKRATES. HIPPARCHOS.

Sok. Was also ist wol die Gewinnsucht? 225 und welche sind Gewinnsüchtige?

Hip. Mich dünkt die, welche gern gewinnen mögen an nichts werthem.

Sok. Meinst du wissend es sei nichts werth oder unwissend? Denn wenn unwissend: so hältst du die Gewinnsüchtigen für unverständig.

Hip. Keinesweges für unverständig halte ich sie, sondern für listig und böse, und die dem Vortheil und Gewinn nicht widerstehen können, sondern wol wissend, daſs das nichts werth ist, wovon zu vortheilen sie sich nicht entblöden, sich dennoch nicht entblöden gewinnsüchtig zu handeln aus Unverschämtheit.

Sok. Nennst du also etwa den gewinnsüchtig, wie wenn ein pflanzender Landmann, wol wissend daſs sein Gepflanztes nichts werth ist dennoch von Erziehung desselben vortheilen will? meinst du etwa einen solchen?

Hip. An allem, Sokrates, glaubt ja der Gewinnsüchtige gewinnen zu müssen.

Sok. Nicht so kurz ab als hätte dir Jemand etwas zu leide gethan, sondern mit Aufmerksamkeit antworte mir, wie wenn ich dich noch einmal von Anfang an fragte: Gestehst du nicht ein daſs der Gewinnsüchtige sich sehr wol versteht auf den Werth dessen, woran er gewinnen will?

Hip. Das gewiſs.

Sok. Wer also versteht sich auf den Werth der Gewächse, auf welchem Grunde und zu welcher Stunde sie verdienen daſs man sie pflanze? damit auch wir einige von den schönen Worten hinwerfen, womit die in Rechtssachen Geschikten ihre Reden ausschmükken.

Hip. Ich denke der Landmann,

Sok. Und gern gewinnen mögen, meinst du damit wieder etwas anderes als da du sagtest er glaube gewinnen zu müssen?

Hip. Nein, sondern das nämliche,

Sok. Dann also suche nicht, der du noch so jung bist mich alten Mann zu betrügen durch Antworten, wie jezt eben, welche du selbst
226 nicht glaubst; sondern in Wahrheit ob du glaubst es gebe einen, der ein Landmann geworden und wol wissend daſs er ein nichts werthes Gewächs pflanzt, dennoch daran zu gewinnen glaubt?

Hip. Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sok. Und ein Bereuter, welcher weiſs daſs er dem Pferde nichts werthes Futter giebt, glaubst du, der sehe nicht ein, daſs er sein Pferd verderbt?

Hip. Ich nicht.

Sok. Also glaubt er auch wol nicht zu gewinnen an diesem nichts werthen Futter,

Hip. Nein.

Sok. Aber wie, ein Steuermann der mit schlechtem Steuer und Segeln sein Schiff auftakelt, glaubst du der sehe nicht ein, daſs er Schaden leiden und Gefahr laufen wird sowol elbst umzukommen als auch das Schiff zu verlieren mit der ganzen Ladung?

Hip. Das glaube ich nicht.

Sok. Also glaubt er auch wol nicht zu gewinnen an diesem schlechten Takelwerk?

Hip. Nein freilich.

Sok. Aber ein Heerführer, welcher weiſs aſs sein Heer schlechte Waffen führt, glaubt ol hieran zu gewinnen, und mag gern davon ortheilen?

Hip. Keineswegs.

Sok. Aber ein Tonkünstler mit einer chlechten Flöte oder Lyra,, oder ein Schüze it schlechtem Bogen, oder überhaupt jeder ndere Arbeiter oder sonst sachverständige Iann, der nichts werthe Werkzeuge oder Ge- ithschaften hat, glaubt daran zu gewinnen?

Hip. Wol nicht, wie sich zeigt.

Sok. Wen nennst du also wol gewinnsüch- g? Denn von denen, die wir durchgegangen nd, sagst du doch nicht, daſs sie wissend et- as sei nichts werth dennoch meinen daran ge- innen zu müssen. Sondern auf die Art, du Vunderbarer, wie du es erklärst, ist kein Mensch ewinnsüchtig.

Hip. Aber, Sokrates, ich will sagen, daſs ejenigen gewinnsüchtig sind, welche jedesmal s Habsucht auch an ganz geringfügige Dinge on wenigem oder gar keinem Werthe sich über- äſsig hängen und daran zu gewinnen suchen.

Sok. Doch wol nicht, o Bester, indem wissen, daſs sie von keinem Werthe sind; nn hievon haben wir uns schon selbst über- ugt in unserm Gespräch, daſs es unmöglich ist.

Hip. So dünkt mich.

Sok. Also wenn nicht wissend, dann offenbar unwissend, in der Meinung aber das nichts werthe sei viel werth.

Hip. So kommt es heraus.

Sok. Und die Gewinnsüchtigen lieben doch den Gewinn?

Hip. Ja.

Sok. Und Gewinn nennst du doch das Gegentheil von Verlust?

Hip. Das thue ich.

Sok. Giebt es nun wol Jemand, dem es gut wäre zu verlieren?

Hip. Niemanden.

227 **Sok.** Sondern übel ist es?

Hip. Ja.

Sok. Der Verlust also schadet den Menschen?

Hip. Er schadet.

Sok. Der Verlust also ist ein Uebel?

Hip. Ja.

Sok. Und das Gegentheil vom Verlust ist der Gewinn?

Hip. Das Gegentheil.

Sok. Etwas gutes also ist der Gewinn?

Hip. Ja.

Sok. Die also das Gute lieben nennst du gewinnsüchtig?

Hip. So scheint es.

Sok. Gar nicht unsinnige Leute also, Freund, sind dir die Gewinnsüchtigen! Aber du selbst, liebst du was gut ist, oder liebst du es nicht?

Hip. Ich gewiſs.

Sok. Und giebt es etwas gutes, was du nicht liebst; sondern dagegen etwas übles?

Hip. Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sok. Sondern alles Gute liebst du auf gleiche Weise?

Hip. Ja.

Sok. Frage auch mich, ob nicht auch ich gleichfalls eben so: so werde ich dir gestehen, daſs auch ich das Gute liebe. Allein auch auſser mir und dir, dünkt dich nicht daſs die übrigen Menschen ebenfalls was gut ist lieben, und was übel hassen?

Hip. Mir leuchtet das ein.

Sok. Und daſs der Gewinn gut ist haben wir eingeräumt?

Hip. Ja.

Sok. Auf diese Weise also zeigen sich wiederum Alle als gewinnsüchtig. Und wie wir es vorher erklärten, so war keiner gewinnsüchtig. Welcher von beiden Erklärungen könnte also Einer folgen ohne zu irren?

Hip. Wenn einer, so denke ich, Sokrates, den Gewinnsüchtigen richtig auffaſst. Richtig aber ist es den für gewinnsüchtig zu halten, der sich um solche Dinge ernstlich bemüht, und an ihnen zu gewinnen sucht, an welchen die Rechtschaffenen sich scheuen zu gewinnen.

Sok. Aber du siehst doch, mein Süſsester, das Gewinnen, haben wir eingeräumt, sei eben soviel als Vortheil erlangen.

Hip. Was soll aber das?

Sok. Weil wir auch dieses dazu eingeräumt haben, daſs immer alle Menschen das Gute wollen.

Hip. Ja.

Sok. Also wollen auch die Guten jeden Gewinn haben, wenn er doch etwas Gutes ist.

Hip. Nicht solche jedoch, o Sokrates, die ihnen hernach wieder schaden werden.

Sok. Mit diesem schaden werden meinst du, sie werden dabei verlieren, oder etwas anderes?

Hip. Nein, sondern eben daſs sie dabei verlieren werden, meine ich.

Sok. Verlieren denn die Menschen beim Gewinn oder beim Verlust?

Hip. Bei beiden. Denn sowol beim Verlust verlieren sie, als auch beim schlechten Gewinn.

Sok. Dünkt dich denn irgend eine heilsame und gute Sache auch schlecht zu sein?

Hip. Mich nicht.

Sok. Haben wir nun nicht noch vor kurzem zugestanden, der Gewinn wäre dem Verlust als einem Uebel entgegengesezt?

Hip. Das behaupte ich.

Sok. Und daſs er als dem Uebel entgegengesezt gut ist? 228

Hip. Das haben wir zugestanden, freilich.

Sok. Siehst du also, wie du mich zu betrügen suchst, absichtlich das Gegentheil sagend von dem, was wir nur eben zugestanden?

Hip. Nein, beim Zeus, Sokrates! sondern im Gegentheil du betrügst mich, und drehst und wendest dich in der Rede, ich weiſs nicht wie.

Sok. Sprich besser! Denn das wäre warlich nicht schön gethan, und unfolgsam gegen einen guten und weisen Mann.

Hip. Gegen wen? und was meinst du nur?

Sok. Gegen meinen und deinen Mitbürger, den Sohn des Peisistratos des Philaïden, den Hipparchos, welcher von den Söhnen des Peisistratos der älteste war und der weiseste. Welcher viele andere schöne Denkmale seiner Weisheit zurükgelassen hat, auch des Homeros Gedichte zuerst in dieses Land gebracht und die Rhapsoden genöthiget an den Panathenäen sie ordnungsmäſsig nach der Reihe vorzutragen, wie

sie auch jezt noch thun; auch nach Anakreon dem Tejer ein funfzigrudriges Schiff absendete, um ihn in diese Stadt zu holen, den Keier Simonides aber immer um sich hatte und durch groſsen Lohn und Geschenke festhielt. Das that er aber um die Bürger zu bilden, damit die welche er beherrschte so gut als möglich würden, und in der Meinung, man müsse Niemanden Weisheit vorenthalten, als ein guter und edler Mann. Als ihm nun die Bürger in der Stadt gebildet waren und ihn bewunderten über seine Weisheit, trachtete er auch denen auf dem Lande nach, um sie zu bilden, und stellte ihnen Hermen auf an den Wegen auf der Hälfte zwischen der Stadt und jedem Flekken. Dann wählte er, was er von seiner Weisheit, die er gelernt und die er selbst erfunden hatte, für das weiseste hielt, brachte es in elegisches Maaſs und verzeichnete diese seine Gedichte und Weisheitsproben darauf, damit zuerst seine Bürger nicht mehr jene weisen Sprüche in Delphoi, das Kenne dich selbst und Nichts zuviel und die andern dazu gehörigen bewundern, sondern vielmehr die Sprüche des Hipparchos für weise halten möchten. Dann aber auch damit die von allen Seiten Vorüberziehenden, wenn sie läsen und seine Weisheit kosteten, vom Lande hereinkommen möchten, um sich auch im übrigen weiter bilden zu lassen. Zweie waren aber jedesmal der Ueberschriften. Auf der linken Seite der jedesmaligen Herme, sagt Hermes in der Ueberschrift, daſs er mitten zwischen der Stadt und diesem Flekken steht. In der auf der rechten Seite aber sagt er, Dies hat Hipparchos gesezt, wandle Gerechtes 229
im Sinn. Solcher Gedichte nun findet man viele schöne auch auf andern Hermen aufgezeichnet; es steht aber auf dem Steirischen Wege auch die-

ses, Nimmer betrüge den Freund. Ich also wollte mich ja nicht erdreisten dich meinen Freund zu betrügen, und jenem weisen Manne unfolgsam zu sein, nach dessen Tode die Athener noch drei Jahre von seinem Bruder Hippias sind beherrscht worden. Du kannst aber von allen Alten gehört haben, daſs nur während dieser drei Jahre eine Tyrannis hier gewesen ist in Athen, vorher hingegen die Athener wie unter der Herrschaft des Kronos gelebt haben. Auch sagen die Unterrichteten, daſs sein Tod nicht jene Ursach gehabt habe, welche von den Meisten angegeben wird, die Entehrung jener Schwester, der Korbträgerin, denn das ist ja einfältig, sondern Harmodios wäre der Liebling des Aristogeiton gewesen und von ihm gebildet worden. Also auch Aristogeiton sezte einen Ruhm darin Menschen auszubilden, und betrachtete den Hipparchos als seinen Nebenbuhler. Um dieselbe Zeit nun habe Harmodios einen der schönen und edlen Jünglinge von damals geliebt; man nennt auch seinen Namen, ich erinnere mich aber dessen nicht. Dieser Jüngling also habe vorher zwar den Harmodios und Aristogeiton bewundert als weise, hernach aber sei er in Umgang mit dem Hipparchos gekommen und habe jene vernachläſsiget, weshalb eben, allzusehr über die Schmach gekränkt, sie den Hipparchos getödtet hätten.

Hip. Du also, Sokrates, magst wol entweder mich nicht für deinen Freund halten, oder wenn du mich dafür hältst, dem Hipparchos nicht gehorchen. Denn daſs du mich nicht, ich weiſs nicht wie, im Gespräch betrügen solltest, davon kann ich mich nicht überreden.

Sok. Aber ich will dir ja gern wie im Bretspiel welchen Zug du willst in unsern Reden zurükgeben, damit du nicht glaubst, daſs du betrogen wirst. Soll ich dir also dies zurükgeben, daſs nicht alle Menschen das Gute wollen?

Hip. Nein, dieses mir nicht.

Sok. Aber daſs Verlieren und Verlust kein Uebel ist?

Hip. Nein das nicht.

Sok. Aber daſs dem Verlust und dem Verlieren der Gewinn und das Gewinnen entgegengesezt ist?

Hip. Auch das nicht.

Sok. Aber daſs, als dem Uebel entgegengesezt, das Gewinnen etwas Gutes ist? 230

Hip. Auch das gieb mir nicht ganz zurük.

Sok. Du denkst also, wie es scheint, daſs von dem Gewinn einiger gut ist, anderer aber übel?

Hip. So denke ich.

Sok. Ich gebe dir also dieses zurük, und es sei demnach einiger Gewinn gut anderer übel. Aber Gewinn ist doch der gute um nichts mehr als der schlechte. Nicht wahr?

Hip. Wie meinst du das?

Sok. Das will ich dir erklären. Speisen giebt es doch gute und auch schlechte?

Hip. Ja.

Sok. Ist aber wol die eine von beiden mehr als die andere eine Speise? Oder sind sie dieses, Speisen, beide auf gleiche Art, und darin um nichts unterschieden eine von der andern, daſs sie Speisen sind, sondern nur darin, daſs die eine von ihnen gut ist, die andere schlecht?

Hip. Ja.

Sok. So auch Getränke und alle andere Dinge, welche einerlei sind unter einander, dem einen davon aber zukommt, es gut zu sein, dem andern schlecht, die sind doch in sofern nicht verschieden eins vom andern als sie einerlei sind? Wie ja gewiſs auch von Menschen der eine gut ist, der andere schlecht?

Hip. Ja.

Sok. Aber Mensch, glaube ich, ist doch keiner von beiden mehr als der andere, weder der gute als der böse, noch der böse als der gute?

Hip. Darin hast du recht.

Sok. Wollen wir nun also nicht eben so auch vom Gewinn denken, daſs Gewinn doch auf gleiche Weise der gute ist und der schlechte?

Hip. Nothwendig.

Sok. Also gewinnt doch der eben sowol der den schlechten Gewinn hat, als der den guten. Denn als Gewinn zeigt sich ja keiner von beiden minder als der andere, wie wir zugestehen.

Hip. Ja.

Sok. Denn keinem von beiden kommt hierin ein mehr oder minder zu.

Hip. Freilich nicht.

Sok. Und wie könnte Jemand irgend etwas mehr oder minder thun oder leiden vermöge desjenigen dem keines von jenen beiden beiwohnt?

Hip. Unmöglich.

Sok. Da nun beide auf gleiche Art Gewinne sind und vortheilhaft: so müssen wir nun auch noch dieses überlegen, weshalb du sie wol beide Gewinne nennst, und was du gleiches in beiden siehst. So wie wenn du mich fragtest wie eben, weshalb ich doch die guten und die schlechten Speisen auf gleiche Weise Speisen nenne: so würde ich dir sagen, weil sie beide feste Nahrung des Leibes sind, darum thue ich

es.

es. Denn daſs dies Speise ist würdest auch du mir ja wol zugestehn. Nicht wahr?

Hip. Ich gewiſs.

Sok. Und über das Getränk gäbe es dieselbe Art von Antwort, daſs die flüssige Nahrung des Körpers, mag sie gut oder mag sie schlecht sein, diesen Namen Getränk bekommt; und mit dem übrigen eben so. Versuche nun also auch du mich nachzuahmen mit solcher Antwort. Der schlechte Gewinn und der gute Gewinn, behauptest du doch, sind beide Gewinn; was siehst du nun in beiden gleiches weshalb 231 doch auch der leztere Gewinn ist? Oder wenn du selbst nicht antworten kannst: so erwäge was ich sage. Nennst du etwa jeden Erwerb Gewinn, den jemand erwirbt ohne einigen Aufwand, oder doch so, daſs er durch wenigeren mehreres erhält?

Hip. Das dünkt mich nenne ich Gewinn.

Sok. Meinst du auch dergleichen damit, wenn Jemand durch gute Bewirthung, die ihn nichts gekostet, sondern bei der er wohlgelebt hat, eine Krankheit erwirbt?

Hip. Nein beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wenn du aber Gesundheit erwürbest durch die Bewirthung, erwürbest du dann Gewinn oder Verlust?

Hip. Gewinn.

Sok. Nicht das ist also Gewinn irgend eine Sache zu erwerben?

Hip. Freilich nicht.

Sok. Wird nun etwa wer Böses, oder auch wer nur kein Gutes erwirbt, einen Gewinn erwerben?

Hip. Mir leuchtet ein, wer Gutes.

Sok. Wenn aber Uebles, erwirbt er dann nicht Verlust?

Hip. Mich dünkt.

Sok. Siehst du wol wie es wiederum auf dasselbe zurükläuft? der Gewinn als Gutes erscheint, der Verlust als übel?

Hip. Ich nun bin verlegen, was ich sagen soll.

Sok. Nicht mit Unrecht bist du verlegen. Und beantworte mir auch noch dieses, wenn Jemand durch geringeren Aufwand gröſseres erwirbt, das sagst du sei Gewinn?

Hip. Nur übles meine ich nicht; sondern wenn einer an Gold oder Silber durch geringeren Aufwand mehreres bekommt.

Sok. Darnach eben will ich fragen. Denn sage mir, wenn jemand durch Aufwendung der Hälfte Goldes dem Gewichte nach das zwiefache Gewicht an Silber bekommt, hat er Schaden oder Verlust bekommen?

Hip. Schaden ja wol, o Sokrates. Denn statt des zwölffachen Gewichtes gilt ihm ja nun das Gold nur zwiefaches.

Sok. Aber er hat ja doch mehr bekommen. Oder ist das Zwiefache nicht mehr als die Hälfte?

Hip. Dem Werthe nach doch nicht Silber als Gold!

Sok. Es muſs also, wie es scheint, beim Gewinn auch noch dieses hinzukommen, der Werth. Jezt wenigstens sagst du, daſs das Silber obgleich mehr doch des Goldes nicht werth sei; das Gold aber obgleich weniger sei doch jenes werth.

Hip. Das denke ich; es verhält sich auch so.

Sok. Was also etwas werth ist, das ist gewinnvoll, es sei nun klein oder groſs; was aber nichts, das ist auch kein Gewinn?

Hip. Ja.

Sok. Mit diesem etwas werth nun, meinst du damit nicht werth daſs man es habe?

Hip. Ja, daſs man es habe.

Sok. Und was nennst du nun werth, daſs man es habe? das unnüze oder das nüzliche?

Hip. Das nüzliche doch wol.

Sok. Ist nun das nüzliche nicht gut?

Hip. Ja.

Sok. Kommt also nicht, du überaus tapferer Mann, der Gewinn uns nun schon zum dritten oder vierten Male als das Gute heraus? 232

Hip. Es scheint.

Sok. Erinnerst du dich auch wol, woher diese Erklärung uns gekommen ist?

Hip. Ich glaube wenigstens.

Sok. Wenn etwa nicht: so will ich dich erinnern. Nicht wahr, du bestrittest mir die Guten wollten nicht jeden Gewinn gewinnen, sondern nur den guten, den schlechten aber nicht?

Hip. Ja.

Sok. Hat nun das Gespräch uns nicht genöthiget jeden Gewinn, groſs und klein, für gut anzuerkennen?

Hip. Genöthiget freilich, o Sokrates, hat es mich mehr als überzeugt.

Sok. Vielleicht daſs es dich in der Folge auch noch überzeugt. Für jezt also, du magst nun überzeugt sein, oder wie es um dich stehn mag, giebst du uns doch zu, daſs jeder Gewinn gut ist, kleiner und groſser.

Hip. Das gebe ich zu.

Sok. Auch daſs alle gute Menschen alles Gute wollen, gestehst du das zu oder nicht?

Hip. Ich gestehe es zu.

Sok. Du aber sagtest von den Schlechten daſs sie jeden Gewinn liebten, kleinen und groſsen?

Hip. Das sagte ich.

Sok. Also wären nach deiner Rede alle Menschen gewinnsüchtig, die Guten und die Bösen?

Hip. So erscheint es.

Sok. Nicht mit Recht also schmäht Einer einen Andern, wenn er ihm vorwirft er sei gewinnsüchtig. Denn wer so schmäht, ist selbst eben ein solcher.

MINOS.

EINLEITUNG.

Auch weniges wol wird hinreichen um der Verwerfung dieses Gespräches Beifall zu gewinnen. Zuerst, weshalb es auch eigentlich hieher ist gestellt worden, sieht Jeder gewiſs die merkwürdige Aehnlichkeit desselben mit dem Hipparchos, die so groſs ist daſs beide nur als aus Einer Form gegossen erscheinen. Eben so gewaltsam stürmt der Anfang herein; eben so fade und ungehörig bricht das Ende ab nach scheinbar eben erst wieder erneuerter Untersuchung. So daſs auch in Absicht auf diese schlechte Arbeit Einige sich mit dem Verdacht beruhiget haben, wir hätten sie nur nicht vollständig; als ob eine solche Anlage jemals zu etwas Gutem könnte gediehen sein. Gleich dem Hipparchos ist ferner der Minos zierlich verunziert in der Mitte durch eine den Inhalt gar nicht weiter führende Diatribe über eine alterthümliche Person. Ja eben so hat auch nur diese dem Gespräch den Namen gegeben, der Unterredner aber ist, wie von Charakter und Verhältnissen entblöſst, so auch namenlos, und darf um so weniger Minos genannt werden, da er sich nirgends durch irgend etwas als Fremder zu erkennen giebt, Minos aber niemals ein Athenischer Name gewesen ist. Aber auch ferner wer auf Absicht und Gang des Gesprächs achtet, wird es als unplatonisch erkennen. Nie wird etwas gewonnen durch allen Reichthum von Beispielen, noch auch durch Herbeiführung eines ähnlichen Begriffes irgend etwas näher bestimmt; dagegen aber mit ganz unsokratischem Leichtsinn von einem Begriff zum andern übergegangen wie von dem des Beschlusses zu dem der Meinung, und alles einmal gesagte auch nüzliche und zu einer Bestimmung hinführende immer wieder vernachläſsigt. So daſs was den lahmen Gang der Untersuchung betrift, der Minos dem Hipparchos zwar ähnlich ist, aber noch weit schlechter, welches jedoch dem Gedanken von Einerleiheit des Verfassers keinen Eintrag thut, sondern sich hinlänglich durch die Natur des Gegenstandes erklärt. Wie denn überhaupt die Absicht gar nicht auf Erörterung eines Begriffs kann gegangen sein, sondern dies nur Schein ist und Umgebung, weil nämlich ein sokratisches Gespräch doch ohne dies nicht bestehen kann, die Hauptsache aber nur eine schlechte Rechtfertigung war für des Sokrates Vorliebe für Kreta. Noch ein besonderes Zeichen der Unächtheit aber hat dieser Minos an sich, nämlich die vorzügliche Unbeholfenheit der Sprache. Anstatt die dem Hauptwort durch Abstammung und Ton verwandten Worte entweder ernsthaft zu gebrauchen oder ohne Schaden der Untersuchung und ohne sophistischen Gefährde damit zu spielen verwikkelt er sich kläglich dazwischen als ein Ungeschikter. Plump und ohne alle Rükweisung steht auch als etwas angenommenes da der Name der königlichen Kunst für die Staatskunst und des königlichen Mannes für den Staatsmann, herüber genommen aus späteren Platonischen Dialogen, aus denen jedoch irgend etwas tieferes zu schöpfen der Verfasser unfähig war, dessen Nachahmung sich nur auf den besuchtesten Pläzen herumdreht. Doch es ist unnöthig mehr hinzuzufügen über etwas Jedem der sehen will klar vor Augen liegendes.

MINOS.

SOKRATES. MINOS.

SOK. Was ist uns doch das Gesez?

MIN. Nach was für einem Gesez fragst 313
du denn?

SOK. Wie? unterscheidet sich denn irgend wodurch ein Gesez vom andern eben in sofern es Gesez ist? Denn erwäge nur recht was ich dich eigentlich frage. Ich frage dich nämlich als wenn ich dich fragte was Gold ist; und wenn du mich eben so weiter fragtest was doch für Gold ich meinte, so glaube ich du fragtest nicht recht. Denn es unterscheidet sich weder Gold von Golde noch Stein von Stein, sofern dieser Stein ist und sofern jenes Gold ist; und eben so ist auch ein Gesez vom andern um gar nichts unterschieden, sondern sie sind alle einerlei. Denn ein Gesez ist jedes von ihnen auf gleiche Weise, nicht das eine mehr, das andere weniger. Und eben hiernach frage ich nach diesem Ganzen was das Gesez ist. Hast du es nun bei der Hand, so sage es.

MIN. Was also wäre ein Gesez wohl anderes, als das festgesezte?

SOK. Dünkt dich denn auch die Sprache das Gesprochene zu sein? oder das Gesicht das

Gesehene? oder das Gehör das Gehörte? oder ist die Sprache etwas anderes und das Gesprochene auch? und das Gesicht etwas anderes und das Gesehene auch? und das Gehör etwas anderes und das Gehörte auch? und das Gesez etwas anderes und das festgesezte auch. So? oder wie dünkt dich?

Min. Als etwas anderes erscheint es mir nun.

Sok. Das Gesez ist also nicht das festgesezte?

Min. Nein, dünkt mich.

Sok. Was nun das Gesez sein mag laſs uns so untersuchen: Wenn Jemand uns über das eben gesagte weiter fragte, Da ihr doch sagt, daſs durch das Gesicht das Gesehene gesehen wird, was ist denn nun das Gesicht, in sofern durch dasselbe gesehen wird? so würden wir
314 ihm antworten, es ist diejenige Wahrnehmung welche durch die Augen uns die Farben offenbart. Und wenn er weiter fragte, was ist denn das Gehör wodurch Gehörtes gehört wird; so würden wir ihm antworten es ist die Wahrnehmung welche durch das Ohr uns die Töne offenbart. Eben so demnach wenn er uns fragte da doch durch das Gesez das festgesezte festgesezt wird, als durch was geschieht denn dies durchs Gesez? als durch eine Wahrnehmung oder Mittheilung? so wie das Gelernte gelernt wird durch eine sich mittheilende Erkenntniſs? Oder durch eine Entdekkung, wie das Entdekte entdekt wird, was gesund ist zum Beispiel und ungesund durch die Heilkunde, und was die Götter beabsichtigen, nach Aussage der Wahrsager, durch die Wahrsagekunst? Denn die Wahrsagekunst ist uns ja wohl eine Entdekkung der Begebenheiten. Nicht wahr?

Min. Allerdings.

Sok. Was also hievon wollen wir annehmen daſs das Gesez vornämlich sei? Besteht es etwa nur in diesen Beschlüssen und Abstimmungen?

Min. So dünkt mich. Denn was anderes könnte Jemand wol sagen daſs das Gesez sei? So daſs es scheint dieses Ganze, wonach du fragst, das Gesez, ist der Beschluſs eines Staates.

Sok. Für eine den Staat betreffende Meinung wie es scheint erklärst du das Gesez?

Min. Das thue ich.

Sok. Und vielleicht erklärst du es vortreflich. Besser aber werden wir es wol so einsehn. Nennst du Einige weise?

Min. Das thue ich.

Sok. Und die Weisen sind doch durch Weisheit weise?

Min. Ja.

Sok. Und wie, die Gerechten durch Gerechtigkeit gerecht?

Min. Allerdings.

Sok. Auch die Gesezlichen durch Gesez gesezlich?

Min. Ja.

Sok. Die Ungesezlichen aber durch Ungesezlichkeit ungesezlich?

Min. Ja.

Sok. Und die Gesezlichen sind gerecht?

Min. Ja.

Sok. Und die Ungesezlichen ungerecht?

Min. Ungerecht.

Sok. Und etwas ganz vortrefliches ist die Gerechtigkeit und das Gesez?

Min. So ist es.

Sok. Ganz schändlich aber die Ungerechtigkeit und Gesezlosigkeit?

Min. Ja.

Sok. So daſs jene den Staat und alles übrige erhalten, diese aber alles verderben und umstürzen?

Min. Ja.

Sok. Als von etwas Schönem muſs man also vom Gesez denken, und als ein Gut es suchen?

Min. Wie anders!

Sok. Und nicht wahr ein Beschluſs des Staates behaupteten wir sei das Gesez?

Min. Das behaupteten wir.

Sok. Wie nun, sind nicht einige Beschlüsse gute, andere schlechte?

Min. Das sind sie.

Sok. Das Gesez aber war nichts schlechtes?

Min. Nein freilich.

Sok. Nicht recht ist es also so ganz allgemein zu antworten, das Gesez wäre der Beschluſs des Staates?

Min. Nein wie mich dünkt.

Sok. Denn es würde nicht stimmen daſs ein schlechter Beschluſs ein Gesez wäre.

Min. Nicht füglich.

Sok. Aber eine Meinung scheint mir allerdings das Gesez auch zu sein. Wenn nun nicht die schlechte Meinung, ist dann nicht schon offenbar daſs es die gute sein muſs, wenn doch das Gesez eine Meinung ist?

Min. Ja.

Sok. Welches ist aber die gute Meinung? Nicht die wahre?

Min. Ja.

315 Sok. Und die wahre Meinung ist doch die Entdekkung dessen was ist?

Min. Das ist sie.

Sok. Das Gesez also ist die Entdekkung dessen was ist.

MIN. Wie aber, Sokrates, wenn das Gesez die Entdekkung dessen wäre was ist, würden wir dann nicht immer dieselben Geseze beibehalten über dieselben Gegenstände, wenn sie uns das was ist ausgefunden haben?

SOK. Nichts desto weniger will doch das Gesez die Entdekkung dessen sein was ist. Die aber nicht immer dieselben Geseze beibehaltenden Menschen können, wie uns scheint, das was ist nicht immer so ausfinden, wie das Gesez es will. Denn komm laſs uns sehen, ob uns vielleicht hieraus deutlicher wird, ob wir immer dieselben Geseze gebrauchen oder zu anderer Zeit andere, und ob Alle dieselben oder je andere auch andere.

MIN. Aber dieses, o Sokrates, ist doch nicht schwer einzusehen, daſs schon die nämlichen nicht immer dieselben Geseze haben, noch mehr also werden je Andere auch andere haben. Denn gleich unter uns ist kein Gesez Menschen zu opfern, sondern dies ist unfromm; die Karchedonier hingegen opfern sie, wie dies bei ihnen fromm ist und gesezlich; und zwar Einige sogar ihre Söhne dem Kronos, wie vielleicht auch du gehört hast. Und nicht nur, daſs unhellenische Menschen andere Geseze haben als wir, sondern auch die in Lykia und die Nachkommen des Athamas, was für Opfer opfern die obgleich sie Hellenen sind? So wie auch von uns selbst du vielleicht gehört haben und wissen wirst, was für Geseze wir ehedem hatten wegen der Verstorbenen, was für Opfer wir ihnen nachschlachteten vor Heraustragung des Leichnams. Ja die Vorfahren von jenen begruben ihre Todten wiederum im Hause selbst, wir hingegen thun nichts hievon. Und tausenderlei könnte Einer dergleichen sagen, denn gar weiten Raum hat der Beweis, daſs weder wir mit uns selbst übereinstimmend immer dasselbe festsezen, noch auch die Menschen überhaupt unter einander.

Sok. Es ist wol nicht zu verwundern, Bester, wenn du vollkommen recht hast, mir aber dieses entgangen ist. Aber so lange du für dich allein sprichst was dir gut dünkt, in einer langen Rede, und dann wieder ich, kommen wir leicht nie zusammen, wie ich glaube. Wenn du aber die Frage gemeinschaftlich vorlegen willst, dann können wir uns vielleicht vereinigen. Willst du also so frage du mich aus und erwäge es gemeinschaftlich mit mir, oder auch wenn du willst antworte mir.

Min. So will ich denn, o Sokrates, beantworten was du nur willst.

Sok. Komm also. Erklärst du etwa das Gerechte für ungerecht, und das Ungerechte für gerecht? oder das Gerechte für gerecht, und das Ungerechte für ungerecht?

Min. Ich das Gerechte für gerecht und das Ungerechte für ungerecht.

Sok. Wird auch bei Allen eben so wie unter uns jedes so festgesezt?

Min. Ja.

Sok. Also auch bei den Persern?

316 Min. Auch bei den Persern.

Sok. Und wol auch immer?

Min. Immer.

Sok. Und was mehr wiegt wird hier als schwer festgesezt, und was weniger als leichter, oder umgekehrt?

Min. Nein, sondern was mehr als schwerer, und was weniger als leichter.

Sok. Auch in Karchedon und in Lykia?

Min. Auch.

Sok. Das Schöne also, wie es scheint, wird überall als schön festgesezt, und das Schändliche als schändlich; und nicht das Schändliche als schön noch das Schöne als schändlich.

Min. So ist es.

Sok. Um es also allgemein zu sagen wird ja alles als das was es ist festgesezt, nicht als das was es nicht ist, sowol bei uns als bei allen übrigen.

Min. Mich dünkt es.

Sok. Wer also dessen was das rechte ist verfehlt, der verfehlt auch des gesezlichen?

Min. So zwar wie du es sagst, Sokrates, erscheint dasselbe als gesezlich sowol für uns zu allen Zeiten als auch für die übrigen. Wenn ich aber bedenke, dafs wir gar nicht aufhören unsere Geseze durch und durch zu verändern: so kann ich unmöglich von jenem überzeugt werden.

Sok. Vielleicht bemerkst du eben nicht, dafs dieses wie im Bretspiel umgestellte und zurükgenommene doch immer dasselbe ist. Allein betrachte es nur so mit mir. Bist du schon irgend auf Schriften gestofsen über die Wiederherstellung der Kranken?

Min. O ja.

Sok. Weifst du auch, welcher Kunst solche Schriften angehören?

Min. Ich weifs dafs sie der Heilkunst angehören.

Sok. Und Aerzte nennst du die Sachverständigen über dergleichen?

Min. Das sage ich.

Sok. Erklären nun die Sachverständigen über dieselben Gegenstände auch dasselbe für recht, oder Andere Anderes?

Min. Dasselbe, dünkt mich.

Sok. Und etwa nur die Hellenen unter einander? oder erklären auch die Unhellenen in Dingen wovon sie etwas wissen untereinander und mit den Hellenen dasselbe für Recht?

Min. Dasselbe müssen ja offenbar Alle die sich auf etwas verstehen unter einander für Recht erklären.

Sok. Schön geantwortet. Und zwar immer?

Min. Ja auch immer.

Sok. Und Aerzte schreiben doch über die Gesundheit was sie wirklich für das rechte halten?

Min. Wie anders?

Sok. Heilkundig sind also und heilkundige Geseze diese Schriften der Aerzte?

Min. Heilkundig allerdings.

Sok. Sind etwa auch der Meſskünstler Schriften meſskünstlerische Geseze.

Min. Ja.

Sok. Und wessen sind nun wol Schriften und Erklärungen über die Bearbeitung der Gärten?

Min. Der Gärtner.

Sok. Geseze des Gartenwesens sind also diese?

Min. Ja.

Sok. Von denen, welche verstehen Gärten anzuordnen?

Min. Wie sonst!

Sok. Dies verstehn aber die Gärtner?

Min. Ja.

Sok. Und wessen sind Schriften und Erklärungen über die Bereitung der Speisen?

Min. Der Köche.

Sok. Für das Kochwesen sind diese also Geseze?

Min. Allerdings.

Sok. Derer, wie es scheint, welche verstehen die Bereitung der Speisen anzuordnen?

Min. Ja.

Sok. Dies verstehen aber, wie man sagt, die Köche?

Min. Diese freilich verstehen es. 317

Sok. Gut. Wessen aber sind wol Schriften und Vorschriften über die Einrichtung eines Staates? Nicht derer welche verstehen den Staat zu regieren?

Min. Mich dünkt ja.

Sok. Verstehn dies nun Andere als die Staatsmänner und die Könige?

Min. Eben diese.

Sok. Staatsschriften also sind das, die man Schriften der Könige und trefflicher Männer nennt.

Min. Wahr gesprochen.

Sok. Und die sich auf etwas verstehen schreiben doch nicht zu jeder Zeit wieder anders über dieselben Gegenstände und immer neue und verschiedene Vorschriften?

Min. Nein freilich.

Sok. Wenn wir also Einige sehen, welche dies thun, wollen wir sagen daſs diese sachkundig sind oder unkundig?

Min. Unkundig.

Sok. Und was das rechte ist, davon sagen wir daſs es Jedem gesezlich ist, es gehöre nun zur Heilkunst oder zur Kochkunst oder zur Gartenkunst?

Min. Ja.

Sok. Was aber nicht das rechte ist das erklären wir auch nicht mehr für gesezlich?

Min. Nicht mehr.

Sok. Also wird es ungesezlich?

Min. Nothwendig.

Sok. Also in allen Schriften über das Gerechte und Ungerechte und überhaupt über die Einrichtung eines Staats und wie ein Staat muſs verwaltet werden, ist das rechte das königliche Gesez, das nicht rechte aber gilt auch nicht für das königliche Gesez den Sachverständigen wenigstens. Denn es ist ungesezlich.

Min. Ja.

Sok. Ganz recht also haben wir uns dahin erklärt, das Gesez sei die Ausfindung dessen was ist?

Min. So zeigt es sich.

Sok. Laſs uns aber auch noch dieses daran betrachten. Wer ist kundig für die Erde den Samen anzuweisen?

Min. Der Landmann.

Sok. Und dieser wird jedem Boden den angemessenen anweisen?

Min. Ja.

Sok. Und wer versteht Töne anzuweisen für die Lieder, jedem die angemessenen? Und wessen Geseze sind hierüber die rechten?

Min. Die des Flötenspielers und Lyraspielers.

Sok. Der gesezkundigste hierin ist also der tonkundigste.

Min. Ja.

Sok. Und wer ist der beste um den Leibern der Menschen die Nahrung anzuweisen? nicht der welcher die angemessenste anweiset?

Min. Ja.

Sok. Dessen Anweisungen und Geseze sind also die besten, und der geseзkundigste hierin giebt auch die beste Anweisung?

Min. Allerdings.

Sok. Und wer ist dieser?

Min. Der Vorsteher der Leibesübungen.

Sok. Dieser also ist am geschiktesten den menschlichen Heerden für die Leiber Anweisung zu geben?

Min. Ja.

Sok. Und wer ist der beste um einer Heerde von Schaafen das ihrige anzuweisen? wie heißt er?

Min. Der Hirte.

Sok. Des Hirten Geseze also sind die besten für die Schaafe?

Min. Ja.

Sok. Und die des Rinderhirten für die Rinder?

Min. Ja.

Sok. Wessen Geseze sind aber die besten für die Seelen der Menschen? Nicht des Königes? Sprich.

Min. Ja, spreche ich also.

Sok. Vortreflich gesprochen. Kannst du nun wol sagen, wer unter den Alten sich ausgezeichnet hat als Gesezgeber für das Flötenspielen? Vielleicht entsinnst du dich nicht; willst du aber daſs ich dich erinnere?

Min. Das will ich freilich.

Sok. Sagt man es nicht vom Marsyas und von seinem Liebling Olympos dem Phrygier?

Min. Ganz richtig.

Sok. Deren Tonstükke sind die göttlichsten; sie allein rühren und zeigen wer mit den Göttern umgeht, und sind auch noch jezt allein übrig als göttliche.

Min. So ist es.

Sok. Wer aber von den alten Königen wird als ein guter Gesezgeber gerühmt dessen Geseze auch jezt noch in Ansehn bleiben als göttliche?

Min. Ich entsinne mich nicht.

Sok. Weiſst du nicht welche Hellenen die ältesten Geseze haben?

Min. Meinst du etwa die Lakedämonier und ihren Gesezgeber Lykurgos?

Sok. Die sind ja noch nicht dreihundert Jahre alt oder kaum etwas weniges drüber. Aber woher die besten unter diesen Gesezen kommen, weiſst du das?

Min. Man sagt aus Kreta.

Sok. Diese also haben die ältesten Geseze unter den Hellenen?

Min. Ja.

Sok. Weiſst du nun was für trefliche Könige diese gehabt haben? den Minos und Rhadamanthys, des Zeus und der Europa Söhne, von denen diese Geseze herrühren.

Mit. Rhadamanthys gilt wol für einen gerechten Mann, Sokrates; Minos aber für wild und rauh und ungerecht.

Sok. Das ist eine Attische und tragische Fabel, o Bester, die du vorträgst.

Mit. Sagt man denn dies nicht vom Minos?

Sok. Nicht Homeros und Hesiodos, wiewol diese glaubwürdiger sind als alle Tragödiendichter insgesammt, von denen du eben, was du sagst, gehört hast.

Mit. Was sagen also jene vom Minos?

Sok. Das will ich dir sagen, damit nicht auch du, wie die Meisten, dich ruchlos gegen sie beweisest. Denn es giebt nichts ruchloseres und nichts was man mehr scheuen müſste als gegen die Götter in Wort und That zu fehlen; das zweite aber gegen göttliche Menschen. Sondern gar viele Vorsicht muſst du immer anwenden, wenn du einen Mann zu loben oder zu tadeln im Begriff stehst, ob du auch nichts unrichtiges sagest. Und deshalb eben muſs man auch 319
lernen gute und schlechte Menschen zu unterscheiden. Denn es zürnt der Gott wenn man den ihm ähnlichen tadelt, oder den ihm entgegengesezt sich verhaltenden lobt. Jener aber ist der gute. Denn glaube ja nicht, daſs Steine wol heilig sein können und Hölzer und Vögel und Schlangen, Menschen aber nicht. Sondern das heiligste unter allem ist ein guter Mensch und das verworfenste ein schlechter. Was nun schon den Minos betrift, so loben ihn Homeros

und Hesiodos, und deshalb will ich es dir sagen damit du nicht als Mensch und eines Menschen Sohn gegen einen Heros und Sohn des Zeus mit Worten dich vergehest. Denn Homeros, wo er von Kreta sagt daſs viel und unzählbare Menshen darin sind, die Neunzig Städte bewohnen, spricht weiter: Jenen erhebt sich Knossos, die mächtige Stadt wo Minos Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend. Dieses nun ist in kurzen Worten eine solche Lobrede des Homeros auf den Minos, wie sie Homeros auf keinen andern Heros gedichtet hat. Denn daſs Zeus ein Weisheitslehrer ist und diese Kunst die vortreflichste, das deutet er auch an vielen andern Orten anderwärts an, aber auch hier. Denn er sagt, Minos sei Neun Jahre lang mit dem Zeus umgegangen in Gesprächen und habe ihn besucht um sich von dem Zeus als Weisheitslehrer unterrichten zu lassen. Daſs nun diesen Ruhm Homeros keinem andern Heroen beigelegt hat, als nur dem Minos, das ist ein bewundernswürdiges Lob. Auch in der Todtenfahrt der Odysseia dichtet er den Minos mit goldenem Zepter geschmükt die Gestorbenen richtend. Vom Rhadamanthys aber sagt er weder hier daſs er richtet, noch sonst irgendwo daſs er mit dem Zeus umgegangen wäre. Deshalb nun behaupte ich, daſs Minos am allermeisten vom Homeros ist gepriesen worden. Denn daſs als ein Sohn des Zeus er allein vom Zeus ist unterrichtet worden, ist das nicht ein ungemeines Lob? Und dies bedeutet doch der Vers: Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend, daſs Minos mit dem Zeus umgegangen. Denn diese Genossenschaft bestand in Gesprächen, und ein Genosse ist wer mit dem Andern umgeht in Gesprächen. Näm-

ch Neun Jahre hindurch ist Minos in des Zeus
Höle gegangen um theils zu lernen und theils zu
eigen was er in den ersten Neun Jahren vom Zeus
elernt. Einige zwar nehmen an, ein Genosse
es Zeus sei wer mit ihm getrunken und ge-
cheret habe. Allein folgenden Beweis kann
emand anführen, daſs die nichts sagen, welche 320
ies annehmen. Denn da es so viele Menschen
ebt, Hellenen und Ausländer, giebt es doch
eine, die sich des Zusammentrinkens und die-
r ganzen Freude wozu der Wein gehört ent-
lten, als die Kreter, und nächstdem die Lake-
monier, die es von den Kretern gelernt haben.
Kreta aber ist dies eins von allen den Gesezen
e Minos gegeben hat, nicht zusammenzutrin-
n bis zum Rausch. Und offenbar ist doch, daſs
as er selbst für schön erkannte, er auch wird
sezlich gemacht haben für seine Mitbürger.
enn gewiſs hat Minos nicht wie ein gemeiner
ensch anderes festgesezt und anders selbst ge-
n abweichend von dem was er selbst festsezte.
ndern jenes Zusammensein bestand, wie ich
haupte, in Gesprächen zum Unterricht in der
gend. Daher er denn auch solche Geseze sei-
n Bürgern gegeben hat durch welche Kreta
ganze Zeit glüklich gewesen ist, und auch
kedämon, seitdem es diese als göttliche ange-
mmen hat. Rhadamanthys aber war zwar
guter Mann, denn er war vom Minos unter-
htet, aber nicht in der ganzen königlichen
nst war er unterrichtet, sondern nur in jener
lfskunst für die königliche welche den Ge-
htsstätten vorsteht. Daher er auch den Ruf
ein guter Richter zu sein. Seiner nämlich
diente sich Minos als Gesezwächters innerhalb
Stadt, im übrigen Kreta aber des Talos. Ta-
nämlich ging dreimal des Jahrs in allen Flek-

ken umher, hatte Acht auf die Geseze darin, die er auf eherne Tafeln geschrieben hatte, daher er auch der eherne heiſst. Aehnliches sagt auch Hesiodos vom Minos, denn indem er seines Namens gedenkt sagt er, dieser sei der königlichste gewesen unter allen sterblichen Königen. Und gar viele regiert er umwohnende Menschengeschlechter Haltend das Zepter des Zeus womit er die Städte beherrschte. Auch dieser nun meint mit dem Zepter des Zeus nichts anders als den Unterricht vom Zeus, durch welchen er nun ganz Kreta leitete.

Min. Weshalb doch, o Sokrates, hat sich dies Gerücht vom Minos verbreitet, als wäre er ungebildet und hart?

Sok. Weshalb auch du, Bester, und jeder Andere dem daran gelegen ist guten Ruf zu haben, dich hüten wirst nie einen Dichter zu erzürnen. Denn die Dichter vermögen viel in Absicht des Ruhms, je nachdem sie über einen Menschen dichten zum Lobe oder zum Tadel. Darin eben hat Minos gefehlt, indem er mit dieser Stadt Krieg führte, in welcher neben vieler anderen Weisheit auch vielerlei Dichter gefunden werden in andern Zweigen der Dichtkunst und auch in der Tragödie. Die Tragödie aber ist hier sehr alt, nicht wie sie glauben nur vom Thespis her oder vom Phrynichos; sondern wenn du es recht untersuchen willst, wirst du 321 finden, daſs sie eine sehr alte Erfindung dieser Stadt ist. Denn die Tragödie gereicht am meisten unter allen Dichtarten dem Volke zur Belustigung und Gemüthsbewegung. In diese haben wir daher den Minos gebracht, und so unsere Rache an ihm genommen dafür daſs er uns genöthigt hat jenes ihm zu erlegen. Dies also war des Minos Versehen daſs er uns erzürnte, und daher hat er auch, wonach du fragst, einen üblen Ruf erlangt. Denn daſs er gut und gesezkundig war, wie wir vorher sagten, und ein treflicher Gesezgeber, davon ist das der beste Beweis, daſs seine Geseze noch unverändert sind, weil sie nämlich das rechte aufgefunden haben wie es wirklich ist in der Verwaltung eines Staates.

Min. Du dünkst mich, o Sokrates, sehr wahrscheinlich diese Sache erklärt zu haben.

Sok. Wenn ich also Recht habe so dünken dich die Kreter, des Minos und Rhadamantys Bürger, die ältesten Geseze zu besizen.

Min. Offenbar.

Sok. Diese also sind unter den Alten die vortreflichsten Gesezgeber gewesen und Anführer und Hirten der Völker, wie auch Homeros einen guten Heerführer einen Hirten der Völker nennt.

Min. Allerdings.

Sok. So sage denn beim freundlichen Zeus, wenn uns Jemand fragte, ein guter Gesezgeber und Anordner des Leibes was verordnet er dem Leibe um ihn besser zu machen, so würden wir sagen wenn wir gut und in der Kürze antworten wollten, Nahrungsmittel und Anstrengungen, indem durch jene der Leib zunimmt, durch diese aber geübt und gestärkt wird.

Min. Richtig.

Sok. Wenn er uns nun aber weiter fragte, was ist aber wol dasjenige was ein guter Gesezgeber der Seele verordnet um sie besser zu machen? was würden wir ihm wol antworten wenn wir uns nicht schämen wollten für uns selbst und für unsere Jahre?

Mik. Das weiſs ich nicht mehr zu sagen.

Sok. Aber zur Schande gereicht es gewiſs der Seele eines Jeden von uns daſs sie offenbar werden, von sich selbst nicht zu wissen worauf ihr Wohl und Wehe beruht, vom Leibe aber und den übrigen Dingen es untersucht zu haben.

ALKIBIADES

DER

SOGENANNTE ZWEITE.

EINLEITUNG.

Schon das Alterthum hatte Zweifel gegen die Aechtheit dieses Gespräches, indem Einige es dem Xenophon beilegten. Hiezu nun gab es freilich keine besondern Gründe, am wenigsten eine bestimmte Aehnlichkeit der Schreibart, und diese Vermuthung dürfte wol von jedem Sprachkenner gradezu abgewiesen werden. Allein nur um desto eher läſst sich glauben daſs wenigstens irgend ein bestimmter Grund vorhanden gewesen um dies kleine Werk dem Platon abzusprechen; doch es bedarf in der That nicht eines solchen Zeugnisses um ein entschiedenes Verwerfungsurtheil daran zu hängen, wiewol dies Gespräch von ganz anderer Beschaffenheit ist als die bisher verworfenen oder bezweifelten. Nämlich Mancher könnte vielleicht sagen, es sei besser in vieler Hinsicht, Jeder aber wird gewiſs gestehen müssen, es sei auch weit unplatonischer in den Gedanken, in der Anordnung und auch in der Ausführung. Denn was zuerst den Inhalt betrift: so haben die Erklärer sonst sich gefreut, hier die reine Lehre des Sokrates vom Gebet anzutreffen; und dies ist vornämlich die Ursach warum dem Gespräch sein Plaz grade hier ist angewiesen worden, um nämlich auf den Euthyphron und die Vertheidigung gleich zurükzuweisen. Denn eine Lehre des Sokrates beim Platon rein auffinden kann doch immer nur heiſsen unvermischt mit den Lehren anderer Weisen, nicht aber ganz entfremdet von der Art wie nun Platon einmal für immer den Sokrates aufgefaſst hatte. Wie wollte nun Jemand der die Andeutungen des Euthyphron und den Geist der

Vertheidigung verstanden hat, dies für eine sokratische Lehre annehmen, daſs die Götter ohne bestimmten Grundsaz und ohne selbst das Beste zu erwägen bald gewähren und bald verweigern, ja daſs man den Fall als möglich sezen dürfe, sie böten an, was dem Menschen anzunehmen gefährlich sein könnte? oder daſs nach vollbrachten schönen Thaten den Tod zu finden oder aus der Stadt verbannt zu leben ein groſses Uebel wäre, welches zu vermeiden man groſse Vorsicht anwenden müsse? Vielmehr ist ja offenbar jene Lehre von den Göttern eine solche von denen Sokrates im Euthyphron sagt, daſs eben vielleicht weil er dergleichen nicht annehme wenn es Jemand von den Göttern behaupte er verläumdet und der Gottlosigkeit verklagt werde. Und eben so augenscheinlich streitet die lezte Ansicht mit allen in der Vertheidigung dem Sokrates selbst beigelegten Begriffen, um nicht von andern Platonischen Gesprächen zu reden die der Verfasser von diesem hier gewiſs hat vor Augen gehabt. Und dann, sei nun der Gedanke sokratisch oder nicht, wie schlecht ist er doch ausgeführt. Denn so lange jene Voraussezung von der Götter unstätem und unzuverläſsigem Sinne bestehen bleibt, was hilft es doch daſs man um zu beten die Erkenntniſs des Besten abwarte, wenn sie doch auch dieses nach Gutdünken verweigern. Wollte aber Jemand sagen, Platon habe eben durch diesen Widerspruch jene Voraussezung vernichten wollen: so fehlt es eben ganz sowol am Ende an jeder Aufzeigung des Widerspruches wie im Protagoras und andern ähnlichen Fällen, als auch im Laufe des Gesprächs an jeder in solchem Falle dem Platon nicht zu erlassenden Spur von Ironie. Allein genauer betrachtet soll gewiſs auch nach der

Absicht des Verfassers die Lehre vom Gebet gar nicht der Hauptinhalt des Gespräches sein, sondern das von den Vernünftigen und Unvernünftigen, und von dem Verhältniſs anderer Künste und Wissenschaften zu der des Guten und Besten. Diese Lehre nun ist freilich Platonisch genug, und eine vorläufige Behandlung derselben fände recht ihre Stelle hier in Beziehung auf die bald folgenden Gespräche. Gar nicht Platonisch und
auch Sokratisch nicht ist die Art wie sie herbei-
geführt wird, denn es war ja wol Sokrates selbst
welcher sagte, daſs alle Güter besondere und
gemeinschaftliche nur aus der Tugend entstehen
könnten und nicht umgekehrt; hier aber wird
lie Nothwendigkeit der Erkenntniſs des Besten
elbst nur darauf gegründet weil eben sonst die
icherheit gefährdet wird und der Staat schlecht
erathen muſs. Und eben so ist diese Art zu fol-
ern weder sittlich noch wissenschaftlich genug,
vie sich schon bis jezt gezeigt hat und noch
iehr für die Zeit seiner späteren Werke zeigen
vird, die doch offenbar genug unser Verfasser
uch vor Augen gehabt hat. Noch weniger aber
t seiner auch bei diesem Theile des Inhalts die
usführung würdig. Denn unmittelbar ehe das
zte Ergebniſs recht herauskommt, daſs näm-
ch im Staate diejenigen herrschen müssen die
r Erkenntniſs des Besten gelangt sind, springt
krates wieder auf jenes vom Gebet zurük was
ch nur Einfassung des Ganzen sein kann. Ja
ch eher zerstört er schon das Werk durch die
hauptung, daſs die Unwissenheit selbst gewis-
maſsen ein Gut sein könne, eine Behauptung,
lche in Ermangelung des Besseren noch ein
geselliges ungebildetes von vorn anfangendes
ben übrig läſst, wie es denen welche die ky-
chen Grundsäze miſsverstanden sich auf-

drängte, von welchen sich überhaupt hier manche Spur findet, jedoch auch nicht ohne Widerspruch. Die Anordnung ferner, wie nämlich dieses von der Kenntniſs des Besten mit jenem vom Gebet verknüpft ist, muſs jedem so willkührlich scheinen und so von aller Kunst entblöſst, daſs es nicht möglich ist den Platon mit einem solchen Werke zu beladen. Und eben so was die Ausführung betrift ist das unplatonische im Ganzen, die schlechten Reden des Sokrates und die erbärmlichen Formeln mit denen er, um das Gespräch das ihm unter den Händen reiſst wieder anzuknüpfen, des Alkibiades Meinung darüber fordert, die gar wenige Benuzung und Auszeichnung des Alkibiades, die Unklarheit in allem Beiwerk, und was man noch mehr anführen könnte, so hervorstechend, daſs einzelne Wendungen die Platonisch genug herauskommen gar kein Bedenken gegen die Unächtheit erregen können, sondern nur das Urtheil befestigen, der Verfasser habe zwar fleiſsig genug seinen Meister gelesen, sei aber doch in den Geist weniger eingedrungen als in die Sprache und unfähig gewesen ihm die eigentlichen Geheimnisse abzulernen.

Beiläufig wird so auch Platon von einem der schlimmsten Anachronismen befreit deren man ihn zeihen kann. Denn man darf nur im Allgemeinen mit den Zeiten bekannt sein, und was in Absicht auf einzelne hieher gehörige Thatsachen noch streitig ist mag entschieden werden wie es will; so muſs man es unmöglich finden daſs Sokrates mit dem Alkibiades über den Tod des Archelaos kann gesprochen haben; um nichts davon zu sagen, daſs ihm in demselben Gespräch ohne alle Noth der Vorsaz geliehen wird den Perikles umzubringen.

ALKI-

ALKIBIADES.

SOKRATES. ALKIBIADES.

Sok. Gehst du etwa zu dem Gotte um ihn anzurufen, Alkibiades? 138

Alk. Allerdings, Sokrates.

Sok. Du siehst ja ganz ſinster aus, und blikst zur Erde wie wenn du über etwas nachdächtest.

Alk. Worüber sollte ich wol nachdenken, Sokrates?

Sok. Ueber das wichtigste, wie mich dünkt. Denn, beim Zeus, glaubst du nicht, daſs die Götter davon warum wir sie bitten jeder für sich und gemeinschaftlich für Alle bisweilen einiges verleihen und anderes nicht, und Einigen, Andern aber nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Dünkt dich also nicht groſse Vorsicht erfordert zu werden, damit nicht einer unvermerkt sich selbst groſse Uebel erbitte wenn er sie für Gutes hält, und die Götter dann gerade in der Verfassung sind in welcher sie gewähren, was sie einer bittet? wie z. B. vom Oidipus gesagt wird, er habe gebetet, daſs seine Söhne mit dem Schwerdt das väterliche theilen möchten, und also da er konnte um eine Milderung der vorhandenen Uebel gebeten haben, sich nur noch zu anderen auſser ihnen verwünscht. Wie denn auch dieses in Erfüllung ging, und zufolge dessen noch viel anderes schrekliche, was ich nicht wüſste wozu ich es einzeln aufzählen sollte.

Alk. Du sprichst aber auch von einem rasenden Menschen, Sokrates. Denn glaubst du wol, daſs einer bei gesunden Sinnen dergleichen werde gebetet haben?

Sok. Dünkt dich das Rasen das Gegentheil vom Besonnensein?

Alk. Allerdings.

Sok. Und unvernünftig und vernünftig dünken dich doch auch einige Menschen zu sein?

Alk. Solche sind freilich.

Sok. Wolan denn, laſs uns sehen, welche es wol eigentlich sind. Denn daſs einige unvernünftig sind und andere vernünftig, darüber sind wir einig, und Rasende auch noch auſserdem.

Alk. Darüber sind wir einig.

Sok. Weiter giebt es doch auch gesunde?

Alk. Die giebt es.

Sok. Auch wol andere kranke?

Alk. Freilich.

Sok. Und zwar nicht dieselben?

139 Alk. Nein.

Sok. Giebt es etwa auch noch Andere, denen weder Eins noch das Andere zukommt?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Denn nothwendig ist ein Mensch entweder krank oder nicht krank.

Alk. So dünkt es mich wenigstens.

Sok. Und wie wegen der Vernunft und Unvernunft hast du etwa dieselbe Meinung?

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Dünkt dich so, man sei entweder vernünftig oder unvernünftig? oder giebt es dazwischen eine dritte Beschaffenheit, welche den Menschen zu einem weder vernünftigen noch unvernünftigen macht?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Nothwendig also kommt eines davon Jedem zu.

Alk. So wenigstens dünkt mich.

Sok. Erinnerst du dich auch eingestanden zu haben der Wahnsinn sei der Vernunft entgegengesezt?

Alk. Sehr wohl.

Sok. Und auch, daſs es keine dritte mittlere Beschaffenheit gebe, welche macht daſs der Mensch weder vernünftig noch unvernünftig ist?

Alk. Das habe ich freilich eingestanden.

Sok. Wie aber könnte wol zweierlei einem einzigen entgegengesezt sein?

Alk. Auf keine Weise.

Sok. Unvernunft also und Wahnsinn mag wol dasselbe sein?

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Wenn wir also behaupteten, daſs alle Unvernünftigen wahnsinnig wären, wäre das wol eine richtige Behauptung?

Alk. Ja.

Sok. Wie zum Beispiel von deinen Altersgenossen, wenn es unvernünftige unter ihnen giebt, wie es denn giebt auch unter den weit älteren. Denn sage mir, beim Zeus, glaubst du nicht, daſs von denen hier in der Stadt nur wenige vernünftig sind, die meisten aber unvernünftig? welche du also Wahnsinnige nennst?

Alk. Das glaube ich.

Sok. Glaubst du nun, wir würden unter so vielen Wahnsinnigen ruhig in der Stadt leben ohne geschlagen oder geworfen worden oder durch sonst irgend was die Wahnsinnigen auszuüben pflegen gestraft worden zu sein? Sieh also, mein Kluger, ob es sich nicht etwa doch anders verhält.

Alk. Wie soll es sich denn aber verhalten, Sokrates? Denn es scheint sich freilich wol nicht so zu verhalten, wie ich es meinte.

Sok. Auch mir scheint es nicht. Aber so etwa laſs es uns ansehn.

Alk. Wie meinst du denn?

Sok. Ich will es dir sagen. Nehmen wir an, daſs Einige krank sind oder nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Dünkt es dich nun etwa nothwendig daſs ein Kranker entweder die Gicht habe oder das Fieber oder den Augenschmerz? Oder dünkt dich nicht, er könne auch ohne daſs ihm etwas hievon zukomme an einer andern Krankheit leiden? Denn es giebt davon ja wol viele, und nicht jene allein.

Alk. So denke ich auch.

Sok. Also jeder Augenschmerz dünkt dich doch eine Krankheit?

Alk. Ja.

Sok. Etwa auch jede Krankheit ein Augenschmerz?

Alk. Nicht füglich; aber ich weiſs doch nicht, was ich sagen soll.

Sok. Aber wenn du mir nur aufmerksam bist: so sollten wir zween suchend zugleich es wol finden.

140 Alk. Das will ich sein, Sokrates, nach meinem Vermögen.

Sok. Sind wir also nicht einig darüber geworden jeder Augenschmerz zwar sei Krankheit, nicht aber jede Krankheit Augenschmerz?

Alk. Darüber wurden wir einig.

Sok. Und mit Recht glaube ich. Denn auch alle Fiebernden sind krank; nicht aber alle Kranke fiebern oder haben die Gicht oder den Augenschmerz, glaube ich. Sondern Krankheit ist zwar jedes dergleichen; verschieden aber, sagen die welche wir Aerzte nennen, wären sie ihrer Wirkung nach. Denn nicht alle bewirken weder ähnliches noch auf ähnliche Art; sondern jede nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit; Krankheiten aber sind sie alle. Wie wir auch annehmen es giebt Handwerker oder nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Nämlich die Schuhmacher, die Zimmerleute, die Bildhauer, und was sollen wir sie alle nennen? welche Alle einzelne Theile des Handarbeitens an sich genommen haben, und Alle Handarbeiter sind; nicht aber sind Alle Zimmerleute oder Schuhmacher, oder Bildhauer, welche doch sämmtlich Handarbeiter sind.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Eben so nun haben sie auch die Unvernunft an sich genommen, und die den gröſsten Theil davon haben nennen wir Wahnsinnige, die aber weniger, Blödsinnige und Schwachköpfige. Und die wir mit den schonendsten Namen benennen wollen nennen wir theils Eingebildete, theils Einfältige, andere wieder sagen unschädlich oder unschuldig oder kindisch. Und noch viele andere Namen wirst du finden wenn du nachsuchst. Alles dieses nun ist Unvernunft unterschieden aber, wie sich uns vorher eine Kunst von der andern zeigte, und ein Krankheit von der andern. Oder wie meinst du?

Alk. Ich eben so.

Sok. Also von hier laſs uns wieder zurükgehn. Denn im Anfang unseres Gespräches war ja wol zu untersuchen, wer die Unvernünftigen und die Vernünftigen wären. Denn das welche es wären war eingeräumt. Oder nicht?

Alk. Ja das war eingeräumt.

Sok. Nimmst du nun etwa diejenigen als Vernünftige an, welche wissen was einer thun und reden soll?

Alk. Ja diese.

Sok. Welche aber als Unvernünftige? Etwa die, welche keines von diesen beiden wissen?

Alk. Diese.

Sok. Werden nun nicht die keines von diesen beiden Wissenden auch unbewuſst reden und thun was man nicht muſs?

Alk. Das leuchtet ein.

Sok. Unter diese Menschen nun, Alkibiades, meinte ich, gehöre auch Oidipus. Du wirst aber auch unter den Jezigen viele finden,
141 welche nicht etwa im Zorn, wie jener, und selbst überzeugt sich Böses wünschen, sondern in der Meinung es sei Gutes. Denn Jener, wie er sich nichts Gutes wünschte, so glaubte er es
b auch nicht zu thun; es giebt aber Andere, welchen das Gegentheil hievon begegnet. Denn ich glaube wenn der Gott, zu welchem du jezt hingehn willst dir erschiene und ehe du noch etwas gebeten hättest dich fragte, ob es dir genug wäre Eigenherrscher über die Stadt der Athener zu sein, falls er aber sähe, daſs du dies für unbedeutend hieltest und für nichts groſses, auch gleich hinzusezte und über alle Hellenen; und wenn er sähe, du glaubtest noch nicht genug zu haben wenn er dir nicht ganz Europa bewilligte, dir dann auch dieses nicht nur bewilligen wollte, sondern auch gleich heute, wenn du es wolltest,

Alle fühlen lieſse daſs Alkibiades der Sohn des Kleinias der Herr wäre: so glaube ich würdest du hocherfreut von ihm gehn, als der gröſsten Güter theilhaftig geworden.

Alk. Ich glaube wol auch jeder andere, Sokrates, wenn ihm dergleichen begegnete.

Sok. Aber doch für deine Seele würdest du wol auch allen Hellenen und Barbaren Land und Herrschaft nicht nehmen wollen?

Alk. Das glaube ich wol. Wie sollte ich auch, wenn ich dann doch keinen Genuſs davon haben würde?

Sok. Und wie wenn du nur einen schlechten und schädlichen Genuſs davon haben würdest; auch so nicht?

Alk. Freilich nicht.

Sok. Siehst du also wie wenig es sicher wäre für dich, dieses Gegebene auſs Gerathewol anzunehmen, oder es selbst zu erbitten, wenn man doch dadurch Schaden erleiden oder gar das Leben deshalb verlieren könnte. Viele auch könnten wir anführen, welche nach der Herrschaft gestrebt und sich viel Mühe darum gegeben haben, als würde es etwas Gutes sein wenn es ihnen damit gelänge, denen aber hernach eben der Herrschaft wegen nachgestellt und das Leben genommen wurde. Wie ich denn glaube, dir wird manches nicht unbekannt geblieben sein, was sich in diesen Tagen ereignet hat, da den König der Makedonier Archeloos sein in die Herrschaft nicht minder als jener in ihn verliebter Liebling, wiewol jener sein Liebhaber war, umgebracht, um ein Herrscher und beglükter Mann zu werden, nachdem er aber drei oder vier Tage die Gewalt besessen selbst durch Nachstellung einiger anderen umgebracht ward. Auch unter unsern Mitbürgern siehst du, was wir nicht von Andern gehört, sondern selbst Augenzeugen davon gewesen, wie viele schon nach der Feldherrnwürde getrachtet, und nachdem sie ihnen geworden theils noch gegenwärtig 141 verbannt sind aus dieser Stadt, theils ihr Leben eingebüſst haben; die aber die glüklichsten unter ihnen zu sein scheinen, haben unter vielfältiger Gefahr und Angst gelebt nicht nur während ihrer Heerführung, sondern auch nach der Rükkehr ins Vaterland wegen der Angeber, die ihnen nicht minder hartnäkkig zusezten als die Feinde. So daſs einige wünschten, lieber ohne jene Würde geblieben zu sein als sie verwaltet zu haben. Und führten noch die Gefahren und Mühseligkeiten zu einigem Nuzen; so wäre es doch etwas, izt aber ist es ganz das Gegentheil. Ganz dasselbe wirst du finden in Absicht der Kinder, daſs Einige sich gewünscht welche zu bekommen, nachdem sie sie aber bekommen in die schwersten Unfälle und Bekümmernisse gerathen sind. Denn theils haben sie, weil die Kinder durchaus ungerathen blieben, ihr ganzes Leben in Kummer verbracht, theils haben auch die denen sie wohl geriethen durch Unglüksfälle aber geraubt wurden nicht geringeres Unglük erfahren als jene, und gewollt, daſs sie lieber unbegabt geblieben wären mit Kindern als begabt. Wie offenbar aber auch dieses ist und vieler Andern ähnliche Ereignisse: so ist doch selten Einer zu finden, der sich des Angebotenen enthielte, oder wenn er durch Wünschen etwas zu erlangen wüſste, aufhören sollte zu wünschen. Die meisten aber würden nicht einmal die Alleinherrschaft wenn sie ihnen angeboten würde, zurükweisen, noch die Heerführung, noch vieles andere, was wenn es jemand hat ihm mehr schadet als hilft; sondern dies alles sich sogar herbeiwünschen wenn Einer es noch nicht hätte. Nach einer kurzen Zeit aber widerrufen sie nicht selten, und wünschen wieder weg, was sie zuerst herbeigewünscht. Mir nun ist es bedenklich, ob nicht in Wahrheit die Menschen wider die Götter fälschlich klagen, wenn sie vermeinen nur von jenen sei ihnen Böses, aber sie schaffen durch Unverstand, oder ob man Unvernunft sagen soll, auch gegen Geschik sich das Elend. Und so mag wol, o Alkibiades, jener Dichter gar vernünftig sein, welcher scheint, als er einige unverständige Freunde thun und wünschen sah, was nicht das beste war, ihnen aber doch so schien, für alle gemeinschaftlich dieses Gebet gedichtet zu haben. Es heisst aber so etwa: Zeus du Herrscher, das Gute, spricht er, auch wann wir es nicht uns erflehen Immer verleih, doch 143 Arges sogar dem Beter zu verweigern bittet er. Mich dünkt dies sehr gut und sicher gesprochen von dem Dichter, hast aber du etwas dagegen in Gedanken, so verschweige es nicht.

Alk. Hart wäre es, Sokrates, etwas vorzubringen gegen das was so gut gesagt ist. Dieses nun begreife ich an wie vielen Uebeln die Unwissenheit den Menschen Ursach ist, da wir, wie es scheint, durch sie unvermerkt uns das Aergste zufügen, ja was noch mehr sagen will, sogar herbeiwünschen. Was doch Niemand glauben sollte, sondern jeder glaubt das wenigstens zu verstehen, sich selbst das Beste zu wünschen und nicht das Schlimmste. Denn das wäre ja in der That einer Verwünschung ähnlicher als einem Wunsch.

Sok. Aber, Bester, vielleicht würde ein Weiserer als ich und du behaupten, wir sprächen nicht richtig wenn wir so ins Blaue die Unwissenheit verwürfen und nicht wenigstens hinzusetzten, daſs Unwissenheit über gewisse Dinge für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut wäre, eben wie für jene übel.

Alk. Wie meinst du das? Kann irgend etwas irgend Jemanden unter was immer für Umständen besser sein nicht zu wissen als zu wissen?

Sok. Mir scheint es so; und dir nicht?

Alk. Nein gewiſs, beim Zeus.

Sok. Aber doch kann ich auch das nicht von dir denken, daſs du gegen deine eigne Mutter das möchtest verübt haben, was man vom Orestes sagt und Alkmäon, und was für Andere etwa noch dasselbe wie jene verübt haben mögen.

Alk. Um Zeus willen, sprich besser, Sokrates.

Sok. Nicht den, Alkibiades, welcher sagt du werdest dergleichen nicht wollen verübt haben, muſst du besser sprechen heiſsen, sondern vielmehr wenn einer das Gegentheil sagte, wenn dich doch die Sache so arg dünkt, daſs man ihrer auch nicht einmal unnöthig erwähnen müsse. Glaubst du aber wol, daſs Orestes, wenn er vernünftig gewesen wäre und gewuſst hätte, was für ihn das beste wäre zu thun, sich würde erkühnt haben etwas hievon zu verüben?

Alk. Gewiſs nicht.

Sok. Auch wol, glaube ich, kein Anderer.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Ein Uebel also, wie es scheint, ist es das Beste nicht zu kennen, und die Unkenntniſs des Besten.

Alk. Mich dünkt es.

Sok. Und zwar wie Jenem, so auch allen Uebrigen?

Alk. Das behaupte ich.

Sok. Betrachten wir nun auch noch die-

es. Wenn dir auf einmal einfiele, weil du mein-
est es sei so das Beste ein Messer zu nehmen,
ns Vorzimmer des Perikles deines Freundes und
Vormundes zu gehn und zu fragen ob er drin
wäre, in der Absicht eben jenen zu tödten und 144
keinen andern, und sie sagten er wäre drin.
Nämlich ich sage gar nicht, daſs du jemals etwas
dergleichen werdest thun wollen; sondern ich
meine nur wenn du dies gut fändest, da ja nichts
hindern kann, daſs nicht dem, der das Beste
erbannt auch einmal eine solche Meinung ein-
fällt, daſs er auch das schlechteste für das Beste
ält. Oder meinst du das nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Wenn du nun im Hineintreten ihn
erkenntest beim Anblik und glaubtest, es wäre
in Anderer, würdest du dann wol noch den
Muth haben ihn zu tödten?

Alk. Nein, beim Zeus, das dünkt mich
icht.

Sok. Denn nicht den ersten Begegnenden,
ondern nur eben jenen wolltest du. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Also wenn du es auch oft unternäh-
est, jedesmal aber, wenn du im Begriff wä-
est es auszuüben den Perikles verkenntest, so
würdest du ihn wol niemals angreifen?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Und wie? meinst du Orestes würde
seine Mutter angegriffen haben, wenn er sie
uf gleiche Weise verkannt hätte?

Alk. Ich glaube wol nicht.

Sok. Denn auch Jener hatte ja nicht die
rste beste Frau, noch des ersten besten Men-
hen Mutter im Sinne zu tödten, sondern
ine eigne.

Alk. So ist es.

Sok. Dergleichen zu verkennen ist also besser für die so beschaffenen und mit solchen Meinungen behafteten.

Alk. Das zeigt sich.

Sok. Siehst du also daſs Unkenntniſs von gewissen Dingen, für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut ist und kein Uebel, wie es dir vorher schien.

Alk. So scheint es.

Sok. Willst du nun weiter das folgende erwägen: so kann dich vielleicht dünken es sei ungereimt.

Alk. Was doch eigentlich, Sokrates?

Sok. Daſs es scheint, um es nur heraus zu sagen, als ob der Besiz der andern Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die des Besten besizt, nur selten von Nuzen sei, sondern meistentheils dem Inhaber schade. Betrachte es nur so. Dünkt es dich nicht nothwendig zu sein wenn wir etwas thun oder reden wollen, daſs wir zuvor dasjenige entweder zu wissen glauben oder wirklich wissen müssen, was wir mit einiger Zuversicht reden oder thun wollen?

Alk. Das dünkt mich.

Sok. Also gleich die Redner verstehen entweder uns Rath zu geben oder glauben es zu verstehen, so oft sie Rath geben, der eine über Krieg und Frieden, der Andere über die Erbauung der Mauern, oder die Ausrüstung der Häfen. Mit einem Worte, was der Staat unternimmt gegen einen andern Staat, oder in und für sich selbst, das
143 rührt alles her von dem Rathe der Redner?

Alk. Ganz richtig.

Sok. Sieh nun auch das folgende, wenn es geht. Du nennst doch Einige vernünftig, Andere unvernünftig?

Alk. Gewiſs.

Sok. Die Meisten doch wol unvernünftig, und nur die Wenigen vernünftig?

Alk. Gerade so.

Sok. Doch auf irgend etwas sehend nennst lu beide so?

Alk. Ja.

Sok. Nennst du nun etwa den, der hier- iber Rath zu geben weiſs auch ohne zu wissen ob und wenn es besser ist, vernünftig?

Alk. Wohl nicht.

Sok. Auch wohl den nicht, glaube ich, ler das Kriegführen selbst versteht, abgesondert edoch davon wenn und wie lange es das Beste st. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Also auch nicht wenn Jemand ver-teht Einen zu tödten, oder des Geldes zu be-anben, oder zum Verbannten zu machen aus einem Vaterlande ohne zu wissen wenn und vem dieses zu thun das Beste ist?

Alk. Auch nicht.

Sok. Den also, der hievon etwas versteht, o daſs ihn zugleich die Erkenntniſs des Besten egleitet. Diese aber war ja wol einerlei mit der es Nüzlichen. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Diesen also wollen wir für vernünf-g halten und für einen zuträglichen Rathgeber ch selbst und dem Staat; Jeden andern aber für s Gegentheil hievon. Oder wie denkst du?

Alk. Ich eben so.

Sok. Und wie wenn Jemand das Reiten und s Schieſsen versteht? oder das Ringen und den ustkampf, oder sonst etwas von den übrigen ampfspielen, oder auch etwas Anderes von em, was wir durch Kunst verstehen, wie nennst t den, welcher das versteht was in dieser Kunst das Beste ist? Nicht wahr in Beziehung auf die Reitkunst einen Bereuter?

Alk. Ja.

Sok. Und wer es in Beziehung auf den Faustkampf versteht den einen Faustkämpfer, und wer in Beziehung auf das Flötenspielen den einen Flötenspieler, und eben so auch bei dem Uebrigen; oder anders?

Alk. Nein, sondern so.

Sok. Dünkt es dich nun nothwendig zu sein, daſs wer hievon etwas versteht zugleich ein vernünftiger Mann ist? Oder sollen wir sagen, daran fehle gar viel?

Alk. Gar viel, warlich beim Zeus.

Sok. Was für ein Staat, glaubst du nun wäre dies, der aus guten Schüzen und Flötenspielern und Kämpfern und den andern Künstlern bestände? und unter diese gemischt einige, wie wir eben sagten welche das Kriegführen selbst verstehen, und das Todtschlagen? und dann noch staatskundige Männer welche recht staatskundig aufgebläht sind; alle diese aber ohne die Erkenntniſs des Besten und ohne einen der da weiſs wenn es am besten ist dies alles anzuwenden, und gegen wen?

146 Alk. Ein schlechter wird es sein, denke ich, Sokrates.

Sok. Das würdest du wenigstens sagen, glaube ich, wenn du sähest wie sie ehrgeizig mit einander wetteifern, und Jeder das als den wichtigsten Theil der Staatsverwaltung vorzieht wo er sich selbst noch als den Besten übertrift, ich meine nämlich was im Gebiete jeder Kunst selbst das Beste, das wahre Beste aber für sich selbst und den Staat meistens verfehlt, weil er, glaube ich, ohne Einsicht nur seiner Meinung vertraut. Verhält sich nun dieses so, würden wir dann nicht das Richtige sagen, wenn wir behaupteten, ein solcher Staat sei voll Verwirrung und Ungesezlichkeit?

Alk. Gewiſs das Richtige.

Sok. Dünkte es uns nun nicht nothwendig, daſs wir dasjenige zwar entweder glauben müſsten zu wissen oder wirklich wissen, was wir mit Zuversicht reden oder thun sollten?

Alk. Das dünkte uns.

Sok. Und daſs nun wenn Jemand thut was er weiſs oder zu wissen glaubt, alsdann auch folgt daſs wir zum Nuzen und Vortheil handeln dem Staat und Jeder sich selbst?

Alk. Wie anders?

Sok. Wenn aber das Gegentheil, dann, glaube ich, weder für den Staat noch für sich selbst.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Und wie? dünkt es dich nun noch eben so oder wieder anders?

Alk. Nein, sondern eben so.

Sok. Behauptetest du nicht auch du hieltest die Mehresten für unvernünftig und nur die Wenigeren für vernünftig?

Alk. Das that ich.

Sok. Behaupten wir nicht auch wiederum, daſs die mehresten das Beste verfehlen, da sie ja meistentheils, denke ich, ohne Einsicht der Meinung vertrauen?

Alk. Das behaupten wir freilich.

Sok. Also ist es den Mehresten zuträglich daſs sie nichts weder wissen noch zu wissen glauben, da sie ja aufgelegter sein werden dasjenige zu thun was sie wissen oder zu wissen glauben, wenn sie es aber thun doch in den mehresten Fällen mehr Schaden davon haben werden als Nuzen?

Alk. Vollkommen richtig.

Sok. Siehst du nun, als ich sagte es möchte wol der Besiz anderer Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die Erkenntniſs des Besten besizt, nur selten nuzen, öfter aber dem Inhaber schaden, ob sich nicht gezeigt hat, daſs ich recht habe?

Alk. Wenn auch damals nicht, so scheint es mir doch jezt so, Sokrates.

Sok. Es muſs also ein Staat sowol als ein Einzelner, wenn er sein Leben richtig führen will, an diese Erkenntniſs sich halten ordentlich wie der Kranke an den Arzt, oder wie an den Steuermann der, welcher mit Sicherheit schiffen will. Denn ohne dieses müssen in Absicht auf den Erwerb äuſserer Güter und Leibesstärke
147 und sonst mehr dergleichen je mehr Fahrt die Seele zuvor gewinnt um desto gröſsere Fehler daraus entstehen. Und wer von den sogenannten Wissenschaften und Künsten gar viel besizt, von dieser Erkenntniſs aber verwaiset ist, und nur von irgend einer einzelnen unter den übrigen getrieben wird, wird der nicht in der That und mit Recht vielem Sturme ausgesezt sein, da er ohne Steuermann nicht geringe Zeit des Lebens umhertreibt? So daſs auch hier glaube ich zutrifft was der Dichter als Vorwurf sagt: Welcher gar manches zwar wuſste, doch übel nur wuſst' er es alles.

Alk. Und wie soll das wol hier zutreffen, Sokrates? mir scheint es gar nicht hieher zu gehören.

Sok. Gar sehr hieher, Aber auch dieser Dichter, Bester, spricht nur räthselhaft, wie auch die andern Dichter fast alle. Und es ist auch ihrer Natur nach die gesammte Dichtkunst räthselhaft, und nicht eines Jeden Sache sie

richtig zu deuten. Und wenn sie dann, auſser-
dem daſs sie von Natur so ist, noch einen miſs-
günstigen Mann ergreift, der seine Weisheit
nicht zeigen, sondern soviel irgend möglich ist
verbergen will, dann wird es eine über die
Maſsen schwer zu beurtheilende Sache, was
wol jeder von ihnen meint. Denn du glaubst
doch wol nicht, daſs Homeros der weiseste und
göttlichste Dichter nicht sollte gewuſst haben,
daſs es nicht möglich ist etwas übel zu wissen,
denn er ist es, welcher von dem Margites sagt,
daſs er gar manches zwar wuſste, doch übel nur,
sagt er, wuſst' er es alles. Aber er spricht räth-
selhaft, glaube ich, indem er sagt übel statt zum
Uebel und wuſst' er anstatt zu wissen. Daraus
wird nun wenn man es zusammennimmt zwar
nicht dem Versmaaſse geeignet, doch aber das
was der Dichter von ihm sagen will, nämlich
daſs er gar Manches zwar wuſste; aber zum Ue-
bel gereichte es ihm dies Alles zu wissen. Offen-
bar nun ist, daſs wenn es ihm ein Uebel war vie-
es zu wissen, er ein schlechter Mensch muſs
gewesen sein, wenn man unsern vorigen Reden
glauben soll.

Alk. Ich wenigstens bin der Meinung, So-
rates. Oder ich würde schwerlich irgend an-
eren Reden glauben wenn nicht diesen.

Sok. Und mit Recht bist du der Meinung.
Vohlan aber beim Zeus! du siehst ja doch was
ir eine und wie groſse Verlegenheit sich zeigt;
uch selbst scheinst du mir Theil daran zu ha-
en, da du ja nach allen Seiten dich hinwendend
uch nirgends zur Ruhe kommst, sondern was
u am festesten behauptet hast wieder ausziehst,
nd nicht mehr derselben Meinung bist. Wenn
so auch jezt noch der Gott, zu welchem du ge- 148
en wolltest, dir erschiene und dich fragte ehe

du noch irgend etwas gebeten hättest, ob es dir genügte, wenn das in Erfüllung ginge, was wir anfänglich sagten, oder auch wenn er dir verstattete selbst zu bitten, was glaubst du wol von dem Angebotenen annehmen oder wessen Erfüllung erbitten zu können, um die Gelegenheit gut zu benuzen.

Alk. Ja bei den Göttern, Sokrates, ich wüſste dir nichts zu sagen, sondern es dünkt mich eine miſsliche Sache zu sein und in der That vieler Vorsicht bedürftig, damit sich nicht einer unvermerkt Uebles erbittet, in der Meinung es sei Gutes, nach weniger Zeit aber wie auch du sagtest widerruft und wieder wegwünscht, was er zuvor herbeiwünschte.

Sok Hat etwa nicht der Dichter auch etwas mehr gewuſst als wir, dessen wir am Anfang der Rede erwähnten, und der Arges sogar dem Beter zu verweigern bat.

Alk. Mir wenigstens scheint es.

Sok. Auch die Lakedämonier, Alkibiades, mögen sie nun diesen Dichter nachgeahmt oder die Sache auch selbst so überdacht haben, beten immer sowol öffentlich als Jeder für sich beinahe ein ähnliches Gebet, indem sie die Götter anrufen ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen. Mehreres wird niemals Jemand einen von ihnen haben beten gehört. Dennoch sind sie bis auf die jezige Zeit nicht minder beglükt als irgend Andere unter den Menschen. Und sollten sie auch nicht in allen Stükken immer beglükt gewesen sein, so kommt das doch nicht her von ihrem Gebet; denn es hängt doch von den Göttern ab, glaube ich, das zu geben, was einer sich erbeten hat oder auch das Gegentheil davon. Auch noch etwas anderes will ich dir erzählen, was ich einst von alten Leuten gehört habe. Als nämlich einst Streit war zwischen den

Athenern und Lakedämoniern begegnete es unserer Stadt, daſs sie immer zu Lande sowol als zur See, so oft es eine Schlacht gab, Verlust erlitt und niemals die Oberhand gewinnen konnte. Die Athener also unwillig über die Sache, und rathlos was sie wol um diesem Uebel abzuhelfen ersinnen sollten, hielten es nach gepflogener Berathung für das Beste zum Ammon zu schikken und ihn über diese Sache zu befragen und auſserdem auch noch darüber, weshalb doch den Lakedämoniern die Götter lieber den Sieg gäben als ihnen,, da wir doch, sprachen sie, unter allen Hellenen die meisten und schönsten Opfer bringen und mit Weihgeschenken ihre Tempel geschmükt haben wie keine Stadt sonst und jegliches Jahr auſs prachtvollste und untadelhafteste sie beschikken und mehr Geld hierauf verwenden als alle andere Hellenen zusammen. Den Lakedämoniern aber, sprachen sie, war niemals 149 irgend etwas dergleichen sehr angelegen; sondern so geringschäzig betragen sie sich gegen die Götter, daſs sie sogar immer verstümmeltes opfern und auch in allem übrigen sich um vieles dürftiger in ihrer Verehrung erweisen als wir, da sie doch nicht weniger Reichthum besizen als unsere Stadt. Nachdem sie nun dieses gesagt und gefragt hatten was sie thun sollten um das damalige Uebel wieder abzuwenden, habe der Prophet nichts anders geantwortet, weil eben der Gott es ihm offenbar nicht zugelassen, sondern er habe nur die Athener herbeigerufen und gesagt: Dies spricht Ammon, der Lakedämonier heilige Worte gefallen ihm besser als der andern Hellenen Opfer insgesammt. Soviel habe er gesagt und nichts darüber. Mit diesen heiligen Worten nun scheint mir der Gott nichts anderes zu meinen, als jenes ihr Gebet. Denn dies in der That zeichnet sich gar sehr aus von den übrigen. Denn die andern Hellenen, indem sie goldengehörnete Stiere darbringen oder Weihgeschenke den Göttern verehren, beten dabei um diese Dinge, die bald gut sind bald schlecht. Indem die Götter dieses Lästerliche hören verwerfen sie alle jene herrlichen Beschikkungen und Opfer. Daher dünkt es mich vieler Vorsicht und Ueberlegung zu bedürfen, was man wol reden muſs, und was nicht. Du wirst auch beim Homeros anderes dem bisher gesagten sehr ähnliches finden. Denn er sagt, daſs die Troer als sie sich gelagert den Göttern vollkommene Festhekatomben brachten, und den Opferduft hätten vom Gefilde die Winde erhoben in den Himmel Süſses Geruches: doch nahmen ihn nicht die seligen Götter abgeneigt, denn verhaſst war die heilige Ilios jenen, Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs. So daſs es ihnen nichts nuzte zu opfern und Geschenke zu bringen vergeblich da sie den Göttern verhaſst waren. Denn dergleichen glaube ich haben die Götter nicht an sich, daſs sie durch Geschenke sich bewegen lassen wie ein schlechter Wucherer. Daher auch wir eine einfältige Rede führen, wenn wir in dieser Hinsicht vor den Lakedämoniern Vorzug begehren. Denn das wäre ja arg wenn auf unsere Geschenke und Opfer die Götter sehen wollten, und nicht auf die Seele wer fromm ist und gerecht. Weit mehr, glaube ich, als auf jene köstlichen Beschikkungen und Opfer, welche wer auch vieles gegen die Götter und vieles gegen die Menschen gesündiget hat, sei es ein Einzelner sei es ein Staat, dennoch ungehindert jährlich vollbringen kann. Sie aber die keine Geschenknehmer sind verachten dies alles, wie der Gott sagt, und der Prophet der Götter. Es mag aber wol bei Göttern sowol als bei Menschen die Verstand haben Gerechtigkeit und Vernunft ganz vorzüglich geehrt sein. Vernünftig aber und gerecht sind keine Andern als die, welche wissen was man thun und reden muſs gegen Götter und gegen Menschen. Ich möchte aber auch von dir gern hören was du in Gedanken hast hierüber.

Alk. Mir meines Theils, Sokrates, erscheint es gar nicht anders als dir und dem Gott. Es wäre ja auch nicht recht, wenn ich dem Gott zuwider meine Stimme abgeben wollte.

Sok. Du erinnerst dich also doch der Behauptung, daſs du in groſser Verlegenheit wärest um dir nicht unbewuſst übles zu erbitten in der Meinung es sei gutes.

Alk. Das thue ich.

Sok. Du siehst also, wie gar nicht sicher es für dich ist betend dem Gotte zu nahen, damit er nicht wenn es sich so träfe, daſs er lästerliches von dir hört dieses ganze Opfer verwirft, oder du auch vielleicht noch etwas anderes davonträgst. Daher dünkt mich das Beste, daſs du dich ruhig verhältst. Denn des Gebetes der Lakedämonier wirst du dich, glaube ich, als ein Eingebildeter, das war uns ja wol der schonendste Name für die Unvernunft, nicht bedienen wollen. Also ist es nothwendig zu warten bis einer lernt, wie er sich muſs gegen Götter und gegen Menschen verhalten.

Alk. Wann aber wird diese Zeit sein, o Sokrates? und wer der Unterrichtende? Denn gar gern, glaube ich, möchte ich diesen Menschen sehen, wer er ist.

Sok. Der ist es, der Sorge für dich trägt. Allein so wie Homeros sagt, daſs Athene dem Diomedes erst muſste die Finsterniſs den Augen entnehmen, daſs er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Menschen, so glaube ich muſs auch er zuvor von deiner Seele die Finsterniſs hinwegnehmen die jezt darauf liegt, und dann erst dasjenige beibringen, wodurch du erkennen wirst was gut ist oder auch böse. Denn jezt dünkt mich kannst du es noch nicht.

Alk. Er nehme also hinweg die Finſterniſs wenn er so will oder sonst etwas. Denn ich bin willig mich weder dem noch jenem zu entziehen was Jener anordnet, wer er auch immer ist, wenn ich nur dadurch kann besser werden.

151 **Sok.** Eben so ist auch jener dir, es ist nicht zu sagen wie sehr, zugethan.

Alk. Bis dahin dünkt mich nun auch das Beste das Opfer aufzuschieben.

Sok. Ganz recht, daſs es dich so dünkt. Denn es ist sicherer als auf eine so groſse Gefahr es zu wagen.

Alk. Wie aber, Sokrates, wenn ich diesen Kranz hier, da du mich gut berathen zu haben scheinst, dir aufsezte. Den Göttern aber wollen wir Kränze und alles was sonst gebräuchlich ist alsdann verehren, wann ich jenen Tag kommen sehe. Er soll aber bald kommen, wenn sie nur wollen.

Sok. Wohl! ich nehme dieses an, und auch sonst, glaube ich, werde ich Alles was du nur geben magst, gern annehmen. Und wie Kreon beim Euripides als er den Teiresias kommen sah mit Kränzen, und hörte, er habe den ersten Sieg über die Feinde davon getragen vermöge seiner Kunst, sagt Zur Vorbedeutung nehm ich an siegreichern Kranz, denn mit dem Sturme kämpfen wir izo wie du weiſst: so nehme auch ich dieses dein Urtheil zur Vorbedeutung, denn ich dünke mich in nicht leichterem Sturme mich zu befinden als Kreon und wünschte wol der Siegbekränzte zu werden unter deinen Liebhabern.

ANMERKUNGEN.

ZUM CHARMIDES.

Seite 9. Zeile 29. bei seinen Aufforderungen. Man sehe *Plat. Ep. VII. p.* 324. *D.*

Ebend. Z. 32. bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates. Xenophon erzählt diese *Mem. Socr. I*, 2, 35.

S. 10. Z. 9. wie ihn Xenophon darstellt, *Mem. Socr. III*, 7, welches Gespräch überhaupt zu vergleichen ist.

S. 11. Z. 6. gegenüber dem Tempel der Basilika. Basilika, die Halle des Archon Basileus am Tempel des Zeus Eleutherios.

S. 12. Z. 37. wie Kreide an der Wand. Das Hellenische Sprichwort ist hergenommen von den mit Mennig bestrichenen Schnüren, durch deren Anschlagen Maurer und Zimmerleute den Werkzeugen den Weg bezeichnen. Eine weiſse Schnur auf weiſsem Stein giebt nichts zu erkennen.

S. 13. Z. 37. Verwandschaft mit dem Solon. Dropides, der Urgroſsvater des Kritias, wird von dem *Diog. Laert. III*, 1 und dem *Proclus* für einen Bruder des Solon ausgegeben. Die andern Lebensbeschreiber bestimmen die Verwandschaft nicht, auch erwähnt Plutarchos im Solon nichts von seinem Bruder Dropides. Gewiſs ist jene Angabe falsch; denn die Stelle im *Timaeos p.* 20. *e.* ist ausdrüklich dagegen, und läſst nur auf eine minder nahe Verwandtschaft schlieſsen. Von allen diesen Verherrlichungen flieſst übrigens genug auf Platon selbst zurük, da Kritias sein Groſsoheim war und Charmides sein Mutterbruder; ohne jedoch daſs dieses als Ahnenstolz auszulegen wäre. Denn dem Kritias etwas Angenehmes zu sagen neben dem verstekteren Bittern hatte Platon wohl Ursach, und wüſste man von dem Charmides noch etwas mehr als Xenophon *Hist. Gr. II.* 4, 12 von ihm sagt, so könnten wir vielleicht einen Grund ahnden, warum ihm Platon dieses schöne Denkmal sezte. Was des Kritias Dichtkunst betrifft, so werden sonst besonders Elegien von ihm genannt; die unten angezogene Stelle indeſs scheint eher aus einem jambischen Gedicht zu sein.

S. 17. Z. 18. Aerzte zu sein. Die Worte *σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας* können unmöglich etwas anderes sein als Glosse eines unverständigen Klüglers der das *θατέρου* nicht zu deuten wuſste, welches doch klar genug auf Leib und Seele geht. Uebrigens ist *χωρὶς* in der Uebersezung eben so als Adverbium genommen, wie der Glossator es genommen hat, wenn er nicht ganz unklug gewesen ist. Die zufällige Stellung des Genitivs ist minder hart als die Ellipse die man sonst annehmen müſste *χωρὶς τοῦ θεραπεύειν θάτερον*.

S. 18. Z. 25. deinen Oheim Pyrilampes. Dieser muſs also ein Mutterbruder des Charmides gewesen sein. Uebrigens ist das *τοῦδε* in der Uebersezung ausgelassen; es scheint, da sich nirgends eine Spur findet, daſs Pyrilampes als gegenwärtig in der Palästra anzunehmen ist, hier ein Fehler zu liegen. Wahrscheinscheinlich hat sich dieses *τοῦδε* auf den Kritias bezogen, und es ist (nächst dem *μὲν*) ein Wort ausgefallen, welches seine Verwandtschaft mit dem Pyrilampes bezeichnete. Auch das *δὲ* hinter *σοῦ* scheint diese Vermuthung zu bestätigen. Das feste Land ist Klein-Asien. Pyrilampes war aber keiner vom festen Lande, da sein Haus vorher ausdrüklich ein Athenisches genannt wird. Ist also das *οὐδεὶς τῶν ἐν τῇ ἠπείρῳ* zu dulden? Die Uebersezung drükt sich aus als wäre zu lesen *οὐδεὶς τοῖς* etc.

S. 22. Z. 29. und auch sonst nirgends. Anstatt οὔτε ἄλλοθι lese man οὐδὲ ἄλλοθι; es ist das zweite Glied zu dem οὐδὲ ταύτῃ, wovon die vorhergehenden beiden οὔτε nur Unterabtheilungen waren. Unmittelbar darauf möchte ich eher das ἡσύχιος für eingeschlichen halten als das κόσμιος.

S. 23. Z. 22. Nicht gut ist Schaam. In der schon im Laches angeführten Homerischen Stelle steht ἀγαθὴ; hier aber hatte Platon bis izt von der Besonnenheit als einen καλὸν geredet. Bloſs hierauf beziehen sich die lezten vorhergehenden Fragen, um wenigstens für diesen Fall die Gleichheit des καλὸν und ἀγαθὸν zu zeigen. Es erhellt auch aus diesem bei näherer Betrachtung, daſs Platon unter καλὸν die sittlichen Eigenschaften als Gegenstand der Betrachtung bloſs an sich, gleichsam als ruhend dachte, unter ἀγαθὸν aber als wirkend, es sei nun nach innen oder nach auſsen.

S. 25. Z. 5. und Kopfbinden. Ich will diese unzuverläſsige Uebersezung des vieldeutigen στλεγγίς nicht sehr in Schuz nehmen. Nur soviel ist klar, daſs es mit unter das σκυτοτομεῖν gesezt ist und also ledern sein muſs.

S. 27. Z. 8. Nicht die Verrichtung ist Schande. *Hesiod. O. e. D.* 311. Hier indeſs möchte ich den im Gebrauch der Dichter sonst nicht immer zu lobenden Platon doch vertheidigen, daſs auch er nämlich οὐδὲν nicht zu ἔργον gezogen hat, sondern nur meint, wenn Hesiodos irgend etwas unehrbares unter ἔργον mit verstanden hätte würde er nicht so allgemein gesprochen haben.

S. 30. Z. 25. dir beistimmen oder nicht. Wenn auch Sokrates weiſs was die Besonnenheit ist, folgt daraus, daſs er auch den Kritias, sobald er nur wollte, müſste überzeugen können? Und hatte Kritias irgend etwas gesagt, was den Sokrates darauf bringen konnte sich hiegegen zu verwahren? Nur soviel folgt, wenn Sokrates weiſs, daſs er des Kritias Meinung gleich muſs bejahen oder verneinen können; und nur gegen diese Voraussezung will sich Sokrates verwahren, wie aus dem folgenden deutlich genug erhellt; aus den Worten nämlich: *ἀλλὰ ζητῶ γὰρ μετὰ σοῦ ἀεὶ τὸ προτιθέμενον.* Und noch mehr *Σκεψάμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν εἴτε ὁμολογῶ εἴτε μή.* Also kann er jezt noch nicht weder *ὁμολογεῖν* noch *ἀποφῆναι.* Und aus diesen lezten Worten, die das obige nur wiederbringen, lese man heraus: *ὁμολογήσαντος ἢ σύ* anstatt *σοῦ.*

S. 37. Z. 4. ob gar nichts so geartet ist. Die Worte *πλὴν ἐπιστήμη* gehören offenbar nicht hieher, sondern sind Zusaz eines klügelnden Lesers. Denn wenn gleich von vorne herein die Erkenntniſs von allem Zweifel ausgenommen und vorausgesezt wird, sie sei allerdings was sie ist in Beziehung auf sich selbst, wie doch durch diese Worte geschieht: wie kann es, gleich darauf als der lezte zu untersuchende Punkt aufgestellt ob wenn es solche Dinge gäbe, die Erkenntniſs auch wirklich darunter gehörte? Dagegen ist das Schema der Untersuchung ganz richtig wenn jene Worte ausgelassen werden.

S. 38. Z. 34. und ob er weiſs. Auf alle Fälle ist dieses der Unterschied von welchem Sokrates im folgenden handelt, zwischen dem *εἰδέναι ἃ τις οἶδε* und *ὅτι οἶδε.* Nothwendig muſs dieser hier zuerst angedeutet sein, wenn Platon nicht ganz schlecht und sich selbst unähnlich soll geschrieben haben. Sehr wahrscheinlich ist daher, daſs einige Worte etwa auf folgende Art ausgefallen sind: *ὡς ἔστι τὸ αὐτὸ ὅτι τις οἶδεν εἰδέναι καὶ ἃ τις οἶδεν ἢ μὴ οἶδεν εἰδέναι.* Den folgenden Saz *ταυτὸν οὖν ἐστιν* etc. hat Heindorf zur Genüge aufgeklärt. Doch scheint es fast leichter das zweimalige *ἐπιστήμη* und *ἀνεπιστημοσύνη* durch ein unterschriebenes Jota in den Dativ zu verwandeln.

S. 40. Z. 25. Daſs nun der Arzt. Die Uebersezung liest hier so: *ὅτι μὲν δὴ ἐπιστήμην τινὰ ἔχει, γνώσεται ὁ σώφρων τὸν ἰατρόν· εἰ δὲ δεῖ πεῖραν λαβεῖν* ήτης ἐςὶν, ἄλλο τι σκέψεται ὧν τινων; ἢ etc. Daſs in dem ersten Saz bei dieser attischen Structur der Accusativ erst nachgebracht wird, könnte verdächtig scheinen. Man denke aber, Platon habe das Subject erst auslassen gewollt und denn bei dem heranrükkenden Nominativ σώφρων die Zweideutigkeit bemerkt, so war nichts natürlicher, als daſs er sich der Freiheit die ihm die Sprache darbot bediente, um das Subject noch nachzubringen. Kenner des Platon werden wissen, wie oft man ich seine Licenzen nur aus solchen Aehnlichkeiten des Geschriebenen mit dem Gesprochenen erklären kann. Der ἄλλος τις des Ficin will sich doch gar nicht hieher chicken, denn das ganze Exempel ist ja nur aufgestellt ım zu zeigen wie weit man mit der σωφροσύνη allein hne Heilkunde kommen kann.

S. 44. Z. 13. **aus der Pforte von Horn** etc. Od. XIX, 562 folg.

Denn es sind zwo Pforten der nichtigen Traumgebilde:
Diese von Elfenbein gebaut, und jene von Horne.
Die nun gehn aus der Pforte geschnittenes Elfenbeines,
Solche täuschen den Geist durch wahrheitlose Verkündung;
Aber die aus des Hornes geglätteter Pforte herausgehn,
Wirklichkeit deuten sie an, wenn der Sterblichen einer sie schauet.

S. 45. Z. 23. **sondern du scheinst mir.** Bes- er liest man wol αὖ δοκεῖς als σύ. Unmittelbar vorher ber muſs, wiewol der Vorschlag hart klingt, für ζών- ων gelesen werden ζῶντα. Theils erfordert das ἀφο- ζεθαι τὸν εὐδαίμονα einen Accusativ; theils vornämch muſs das περί τινων nothwendig Neutrum sein, weil sich als Beschränkung der Allgemeinheit lediglich auf s Adverbium ἐπιςημόνως bezieht. Vermuthlich sind hier wieder die Spuren jenes Klüglers, der einmal jenes περί τινων für das Masculinum genommen hatte.

S. 46. Z. 6. Was doch aus allem gegenwärtig etc. Hier scheint offenbar aus dem Laches vorausgesezt, daſs jede Erkenntniſs für ihren Gegenstand auf alle Zeiten gehe. Man kann beiläufig hieraus sehen, in wiefern Platon den Sokrates an eine Wahrsagekunst glauben läſst; da ja das Zukünftige für ihn kein besonderer Gegenstand ist, sondern jedes Zukünftige von dem erkannt wird, der auch das ähnliche Gegenwärtige erkennt.

S. 47. Z. 2. so daſs wenn diese die nuzende ist. Man wird lesen müssen ὥςε εἰ αὕτη ἐςὶν ὠφέλιμος, ἡ σωφροσύνη ἄλλο τι ἂν εἴη ἢ ὠφελίμη ἡμῖν. Der Sinn fordert dies, wie Jedem von selbst einleuchten wird.

ZUM EUTHYPHRON.

Seite 56. Z. 7. Im Kratylos. S. 396. d. *Bip. III.* p. 256.

S. 57. Z. 9. eine Staatsklage. Dem fremden Ausdruk muſs die von der unsrigen abweichende und vielleicht mehr folgerechte Eintheilung des athenischen Rechtes zur Entschuldigung dienen. Oeffentliche Klagen γραφαὶ waren nur solche, die sich unmittelbar auf den Staat bezogen, und so war der Todtschlag dessen Euthyphron seinen Vater anklagen wollte immer nur eine δίκη.

S. 61. Z. 5. den Vater selbst. Sehr wahrscheinlich muſs man wol mit dem *Cod. Tub.* und *Zittau.* die Worte τῷ πατρὶ als Glosse zu αὐ τῷ löschen.

S. 16. Z. 23. **zum Priester.** Diese Uebersezung des hellenischen *ἐξηγητὰς* ist aufs wenigste unvollständig. Dies waren religiöse Consulenten, Leute bei denen man sich Raths erholte, was für heilige Gebräuche in einzelnen Fällen zu vollziehen waren; ob auch Priester mag nicht ganz entschieden sein. Dem hellenischen Leser wird die Untersuchung in *Ruhnkenii Timaeus* nicht unbekannt sein.

S. 62. Z. 2. **auf das göttliche, und wie es.** Nicht mit Ueberzeugung ist die Uebersezung hier unserm Text treu geblieben. Oder vielmehr auch nicht treu, denn der Text sagt nichts von dem, und *τὸ θεῖον* muſs nothwendig die Gottheit heiſsen, wie aber die sich verhalte gegen das *ὅσιον* und *ἀνόσιον*, darüber war gar keine Frage gewesen kann auch überall keine sein. In des Sokrates Antwort findet sich auch nichts von der Gottheit, sondern nur von dem was sich auf sie bezieht. Daher wahrscheinlich ein Unverständiger die Worte aus jener späteren Stelle herübergezogen, und den andern gemäſs in den Singularis verwandelt hat. Also „verstehn sie sich darauf wie es mit dem frommen" u. s. w.

S. 64. Z. 24. **auch wir es zugeben.** Merkwürdig und in den besten Platonischen Werken wol nicht gewöhnlich ist dieses **wir**. An einer Stelle wo an keine Theilnehmung zu denken ist, sondern Sokrates sich noch mit seinem Unterredner in Entgegensezung denkt.

S. 64. Z. 37. **theils auf dem Teppich.** Man muſs wol von den andern heiligen Orten oder Gelegenheiten die Maler nicht bis hieher zum Teppich herübernehmen, denn auf diesem an jedem groſsen Panathenäon erneuerten war wol alles eingewebt nicht gemalt.

S. 65. Z. 34. **Diese Gestalt oder Idee.** Oben zweimal wurde *ἰδέα* bloſs Gestalt übersezt. Hier habe ich das ursprüngliche auch uns gewöhnliche Wort mit herzugezogen, da auch in dieser Behandlung Platon es gleichsam einführt und auf die eigentlichste Bedeutung mit zurükweiset.

S. 66. Z. 24. **Mich dünkt.** Diese Stelle ist wol nicht ohne Fehler. Zuerst kann *δοκῶ* keine Antwort sein auf *εὖγέ φαίνεται εἰρῆσθαι*: dann weiſs auch Niemand wie *εἴρηται γὰρ* hieher gehört. Die Uebersezung nimmt sich also *δοκεῖ*, und um nicht zu glauben, daſs das *εἴρηται γὰρ* nur von unten heraufgekommen, auch *εἴρηται γοῦν*.

S. 72. Z. 11. **Bald mein Guter.** Dies scheint fast eine von den ſeltenen Stellen zu sein, wo *τάχα* bald heiſst, wenigstens würde sonst nicht ohne groſse Härte etwas fehlen. Nur darf man dieses bald nicht als ein Voraussehen der folgenden Widerlegung nehmen, sondern nur als Ueberzeugung, daſs das Glauben sich durch die Untersuchung in ein Wissen verwandeln werde.

S. 73. Z. 29. **Nicht daſs es von allen Göttern.** Zu ändern ist wol hier nichts, als daſs man statt *ἀλλ' ὅ τι* die bekannte fragende Formel *ἄλλο τι* liest.

S. 74. Z. 2. **Das Gottgefällige.** Am besten und gründlichsten ist dieser Stelle geholfen durch die äuſserst scharfsinnige und leichte Bastische Einschiebung der Worte *τὸ θεοφιλὲς* am Ende der Antwort.

S. 76. Z. 9. **so will ich dir selbst helfen.** Es ist doch kaum anders möglich als mit der Florentinischen Handschrift das *δεῖξαι* zu löschen. Denn es paſst weder zu dem *ξυμπροθυμήσομαι*, oder wie kann man jemand helfen zeigen? noch auch zu dem *μὴ προαποκάμην*. Auch kann es sehr leicht aus einer Glosse eingeschlichen sein.

Ebend. Z. 27. **was jener Dichter.** Der Scholiast schreibt diese Verse dem Stasinos zu in seinem *Κυπρίοις*; der Scholiast des Sophokles hingegen dem Epicharmos.

S. 80. Z. 20. **Die Dienstleistung an Götter.** Diese Hinweisung auf das Werk der Götter und unsere Dienstleistung dabei ist der einzige Wink fast, der einen aufmerksamen Leser zu einer Erklärung der Frömmig-

keit

eit in dem Sinne des Platon hinführen könnte. Er be-
engt dies selbst S. 81.

S. 82. Z. 16. **Welches sonst?** Das ἄλλο τι
es Textes ist gewiſs falsch, denn diese Formel steht nie
abgesondert von dem Inhalt der Frage. Weit besser
as so gut begründete ἀλλὰ τί, und vielleicht noch
esser wenn es hieſse ἀλλὰ τί μήν.

ZUM PARMENIDES.

ieses Gespräch haben einmal mein Freund Heindorf
d ich so gemeinschaftlich durchgearbeitet, daſs von
len Verbesserungen des Textes sich nicht mehr ent-
eiden läſst, wem sie oder wieviel davon Jedem zukom-
n. Daher ich es auch nicht überall bestimmen oder
ähnen konnte. Daſs er aber an den besten den gröſs-
Antheil hat, bleibt ihm vorbehalten; und wenn ihm
er den von mir später gewagten einige ganz miſsfal-
sollten, wird er wol Gelegenheit finden sich davon
reinigen. Viele bloſs grammatische Kleinigkeiten
rden bei dieser Gelegenheit berichtiget, welche hier
r sind übergangen worden. Vielleicht ist jedoch man-
von diesen Verbesserungen schon in Cornars Ueber-
ung stillschweigend enthalten, welche nicht konnte
glichen werden.

S. 96. Z. 9. **Stelle im Charmides.** S. 169. Ein
ser Mann aber muſs es sein u. s. w.

S. 105. Z. 5. **Sondern Kephalos sei auch ein
erer weit jüngerer gewesen.** Das gröſste
ernifs den Vater des Lysias zu verstehen würde das
, wenn die Nachricht gegründet wäre, daſs Lysias
then geboren und daſs sein Vater noch vor seiner
wanderung nach Thurioi gestorben. Das erste sagt

auch Dionysios II. 82., das lezte nur der von gründlichen Forschern genugsam verachtete Verfasser des Lebens der zehn Redner. Durch das lezte würde die Voraussezung der Republik völlig umgestoſsen, denn Platons Brüder könnten dann nie mit dem Kephalos in Unterredung gewesen sein. Durch das erste würde des Kephalos Einwanderung so früh gesezt, daſs das Gespräch zwischen Sokrates und Parmenides noch nicht könnte gehalten worden sein. Allein dies wäre freilich ein Nebenumstand, den Platon leicht konnte übersehen haben.
Indeſs ist in solchen Dingen wol selbst beim Dionysios schwer zu entscheiden, was beglaubigte Nachricht sein mag, oder worin er nur einer allgemein angenommenen Meinung folgt. Es ist bei dieser Gelegenheit nachzuholen, daſs auch im Phädros, wo es auf die Zeitrechnung des Lysias ankam, überall die Angaben des Dionysios, nicht aber die im Leben der Zehn Redner befolgt sind. Worüber nur deshalb einige Worte sollen gesagt werden, weil F. C. Wolf in seiner Uebersezung der Republik Th. I. S. 7. das Gegentheil gethan hat. Beide stimmen überein in der Angabe der Rükkehr des Lysias nach Athen, als Kallias zum erstenmal Archon war, *Olymp. XCII.*, 1. Dionysios fügt hinzu, daſs Lysias damals sieben und vierzig Jahr alt gewesen, wonach seine Geburt in *Olymp. LXXX.*, 2. fällt; da hingegen jenes Buch ihn *Olymp. LXXXII.*, 2. läſst geboren werden. Nach beiden geht er funfzehn Jahr alt nach Thurioi, welches nach der Angabe des Dionysios ganz richtig auf *Ol. LXXXIV.*, 1. trifft, wo die Kolonie wirklich angelegt wurde, nach der andern aber auf *Ol. LXXXVI.*, 1., acht Jahre später, als dort etwas bedeutendes zu vertheilen war. Die Verwirrung der lezteren Angabe geht auch daraus hervor, daſs der Verfasser den Lysias bis zum drei und sechzigsten Jahr bei den Thuriern bleiben läſst, und also sich selbst widerspricht. So mag auch jene Angabe vom frühen Tode des Kephalos nur Vermuthung sein, weil man nicht zu erklären wuſste, was doch sehr gut zu erklären

ist, wie Kephalos die Söhne, und den einen so jung habe auswandern lassen.

Ebend. Z. 23. den auch Plutarchos offenbar nur aus unserer Stelle ihm aneignet. Man sehe *Plut. de frat. am. II.* 484. *E.* „So wie Platon seine Brüder durch Einführung in die schönsten seiner Schriften berühmt gemacht hat, den Glaukon nämlich und Adeimantos in den Staat, Antiphon aber den jüngsten in den Parmenides." — Den Ruhm übrigens, von der Philosophie zur Pferdezucht übergegangen zu sein, würde Plutarchos schwerlich mit diesem Antiphon theilen wollen.

S. 108. Z. 10. in Melite. Zunft des Kekropischen Stammes.

S. 110. Z. 10. glaubt ihr. Ich rufe aus dem drei Ausgaben einstimmigen Zeugniſs das ὑμῖν zurük, welches Stephanus wol nur dem Ficin zu Liebe aus dem Text verdrängt hat. Daſs es einen besseren Sinn giebt ist offenbar. Noch leichter aber wird die Struktur des ganzen Sazes, wenn man auſserdem anstatt τὸ οὖν mit Spalding lesen will τῷ οὖν, weil alsdann das sonst müſsige τὰ εἰρημένα seine Stelle bekommt. — Bald darauf in den Worten ὡς εἰ εν ἐςι, πολλὰ καὶ γελοῖα etc. ist unser Text durch schlechte auch vom Ficin befolgte Interpunktion ganz unsinnig, und kurz darauf lese ich anstatt ταῦτα καὶ πλείω, ταυτὰ καὶ πλείω.

S. 112. Z. 21. Von dem eben angeführten. Hier sollte die Uebersezung wol nicht dem Texte treu geblieben sein, sondern lieber der gewiſs gegründeten Vermuthung gefolgt, daſs man wie tausendmal lesen müsse ὃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον.

S. 114. Z. 8. in bodenlosen Albernheiten. Man sehe die Vorr. Cornar hat seine Muthmaſsung wol nur aus dem Ficin gemacht. Wyttenbach zum *Plut. de sera num. vind. p.* 72. will aus dem Synesius ἄβυσσον corrigiren. Allein dieser scheint doch etwas an der Stelle gemeistert zu haben; denn er braucht das Wort als

Hauptwort, so daſs um ihm recht zu folgen man auch *φλυαρίας* lesen müſste.

Ebend. Z. 27. entweder den ganzen Begriff oder einen Theil davon. Hier ist die Ursach, um derentwillen ich *μεταλαμβάνειν* und *μετέχειν* nicht gleich habe Theilnehmen und Theilhaben übersezen können. In dem spitzfindigen Gespräch hätte man solche Redensart entweder das Ganze hat Theil oder der Theil hat Theil gar nicht ungebraucht oder ungeahndet hingehn lassen können. Erst späterhin, nachdem Parmenides selbst um denselben Begriff zu bezeichnen sich des Ausdruks *κοινωνία* bedient, habe ich diesen als einen Uebergang angesehen, um auch bisweilen für *μετέχειν* Theilhaben sagen zu können. Auch ist die gegenwärtige Uebersezung in der Etymologie und im Zusammenhang, wie man aus dem gleich folgenden sieht.

Ebend. Z. 33. sollte ihn denn hindern drin zu sein. Statt *ἓν εἶναι*; lese ich schon hier *ἐνεῖναι*, so wie unmittelbar darauf mit Heindorf *ἐνέσται* statt *ἐν ἔσται*. Wäre die Frage vom Eins sein ausgegangen: so müſste Sokrates offenbar gefragt haben, wie hindert ihn denn daran, nämlich in Jedem zu sein, das Eins sein, welches aber der Text gar nicht besagt.

S. 115. Z. 1. Nicht doch, habe Sokrates gesagt. In dieser gewiſs verdorbenen Stelle, man sehe auch darüber die Varr, und wie der *Cod. Tub.* die stärkste Aenderung rechtfertiget, bin ich Heindorfs gründlich heilender Verbesserung gefolgt. Er lieſst nämlich das Ganze so *Οὐκ ἄν, εἴγε, φάναι, οἷον ἡ ἡμέρα μιὰ καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα, πολλαχοῦ* etc.

S. 115. Z. 18. sondern nur ein Theil von Jedem. Der Text *ἀλλὰ μέρος ἑκάστου ἂν ἓν εἴη* sagt etwas, das hier gar keinen Sinn hat Man lese *ἀλλὰ μέρος ἑκάστῳ ἂν ἐνείη*.

Ebend. Z. 29. wenn jedes einen kleinen Theil von der Gleichheit bekommt. Dem Text ist hier wieder kein Sinn abzugewinnen. Man lese τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι, etc. Und bald darauf τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν verwandle man in τούτου δὲ αὐτὸ τὸ σμικρόν.

S. 116. Z. 14. **dieselbe Gestalt oder Idee.** Platon führt hier das Wort ἰδέα in einer so bestimmten Beziehung auf das Sehen ein, daſs ich nicht umhin gekonnt habe, wie im Euthyphron durch die doppelte Uebersezung aufmerksam darauf zu machen. Genau ist aber überall γένος durch Gattung wiedergegeben, εἶδος durch Begriff, ἰδέα durch Idee. Der Leser wird so am besten sehen, daſs es überall derselbe Begriff ist, den die verschiedenen Ausdrükke nur von verschiedenen Sci- en darstellen.

S. 117. Z. 6. **Und dies als Eins bemerkte.** Nur ungern bin ich dem Text treu geblieben. Denn ich ise weit lieber auch hier τὸ νοούμενον ἐκεῖνο „Und ben dies in den Dingen bemerkte".

S. 118. Z. 32. **jedem besondern Begriff ein igenes Sein für sich zuschreibt.** Wie der Text ezt lautet, wird entweder gar nicht gesagt was gesagt erden soll, oder man muſs οὐσία Begriff oder Wesen bersezen. Dies ist freilich öfters der Fall: aber alsdann ird der Begriff allemal in Beziehung auf seinen besonern Inhalt gedacht, wie auch wir das Wort Wesen nur gebrauchen, und dies ist hier abermals nicht anwender. Daher seze ich voraus, daſs zwischen ἑκάστου und σίαν das Wort εἴδους ausgefallen ist, welches wegen r drei gleichen Buchstaben sehr leicht geschehen konn-

Auch so giebt übrigens diese Stelle der Meinung, werde eigentlich die Hypostasirung der Ideen vorausezt und besprochen, keinen Vorschub; weshalb überapt, wer sich nicht selbst zurechtfinden kann, auf nnemanns System II. 97. folg. verwiesen wird.

S. 120. Z. 14. **als ob es Ideen davon gäbe.** wiſs muſs man statt ὡς ἰδέας αὐτὰς οὔσας lesen ὡς ας αὐτῶν οὔσας. Denn ἰδέα αὐτὴ ist ein ganz unthafter Ausdruk hier, da bei der Idee selbst nicht

Begriff und Einzelnes unterschieden wird. Dagegen lezteres ganz mit der Lage des Streites übereinstimmt, da nämlich ungewiſs ist ob es von Allem Ideen gäbe. Es ist nur ein veränderter Ausdruk für das, was oben *p.* 130. *d.* hieſs *εἰς ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν εἴδη ἔχειν.*

S. 122. Z. 28. als du diesem sagtest. *πρὸς τοῦτον* muſs man lesen anstatt *πρὸς τοῦτο.* Es ergiebt sich auch schon aus dem Ficin.

S. 124. Z. 32. wie dem Rosse des Ibykos. Der Scholiast hat die Stelle aufbehalten. Was hieher gehört, ist folgendes: Ἦ *μὰν τρομέω νιν* (sc. τὸν ἔρωτα) *ἐπερχόμενον, ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλόφορος ποτὶ γήραϊ ἀσκῶν* (l. *ἀέκων*) *συν ὄχεσι θοοῖς, εἰς ἅμιλλαν ἔβα.* „Warlich ja, ich erzittre dem Kommenden, wie das joch- „tragende Roſs auch das vielbelohnte im Alter unwillig „nur mit dem schnellen Wagen zum Kampfe zieht." — Ob man im folgenden nothwendig entweder mit Ruhnken *Tim. p.* 119. *πέλαγος* oder mit Cornar und dem *Cod. Tub. διανύσαι* lesen müsse, bezweifle ich.

S. 126. Z. 36. Also wäre eins davon. Um weder die Platonische Redeform zu entstellen, noch das sogleich folgende *ὅλον* ohne Bezug zu lassen, muſs wol gelesen werden *ἄν τι εἴη αὐτοῦ* statt *ἄν τι εἴη αὐτό.*

S. 128. Z. 10. oder durch Veränderung sich bewegen. Die Participien *περιφερόμενον* und *ἀλλοιούμενον* erfordern ein anderes Zeitwort als *χώραν ἀλλάττει*, und der Uebersezer wenigstens muſs *κινεῖται* suppliren.

Ebend. Z. 19. einwohnen. Wieder einmal *ἐνεῖναι* zu sagen statt *ἓν εἶναι.* Ficin scheint *αὐτὸ ἕν* gelesen zu haben; das ist doch etwas.

S. 129. Z. 4. sondern nur dem Verschiedenen. Das *ἑτέρου* hinter *ἑτέρῳ* hat sich gewiſs nur aus dem vorigen *ἕτερον δέ γε ἑτέρου* eingedrängt, und hat hier keinen Sinn.

Ebend. Z. 26. Allerdings. — Also etc. Die Fortschreitung ist hier so ungewöhnlich schnell für dieses

Geſpräch, daſs man glauben möchte es wäre noch eine Zwischenfrage ausgefallen, etwa: *διαφέρει γουν τὸ ἓν καὶ τὸ ταυτόν; πάνυγε.*

S. 133. Z. 4. **Wird geworden sein.** Man muſs hier wol beide Male das *γενήσεται* in *γεγενήσεται* verwandeln, um den Paralelismus der Zeit zu erlangen den Plato beabsichtigt, und den auch Ficin wiedergiebt.

S. 154. Z. 15. **wenn Eins eins.** Ohnstreitig muſs das ausgefallene zweite *ἓν* aus dem obigen ergänzt werden, und man muſs lesen *εἰ ἓν ἕν.*

S. 155. Z. 3. **Das Eins des Seienden zu sein oder das Seiende des Eins.** Nothwendig muſs das *μόριον* jedesmal gelöscht werden. Das *ἓν* ist nicht ein Theil des *ὂν*, sondern nur das *ἓν ὄν*; so auch das *ὄν.* Auch hat schon Ficin das richtige. Dieselbe Art des Ausdruks war oben *ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἴη ὄν.*

Ebend. Z. 29. **wenn doch nicht das Eins das Sein ist.** Ich lese *εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἓν* und rufe im folgenden aus allen drei Ausgaben zurük *ἀλλὰ ὡς ἓν οὐσίας μετέχειν.* Am besten hätte ich wol ganz genau übersezt: sondern nur als Eins das Sein in sich hat.

S. 137. Z. 1. **und dreimal zwei.** Anstatt *δὶς τρία* muſs man lesen *δύο τρίς.* Die Sache spricht selbst für sich.

S. 138. Z. 23. **Das Eins ist also eins und vieles.** Aus dem vorigen ist deutlich genug, daſs hier nicht mehr die Rede ist von dem *ἓν ὂν* und daſs das *ἓν* nur aus dem obigen herunter genommen ist. Man lese also *τὸ ἓν ἄρα ἕν τέ ἐστί που* etc.

Ebend. Z. 31. **und wem irgend eins von diesen fehlt.** Ficin hat dieses *τοῦ* zu dem *ἓν* gezogen; aber Platon läſst das *ἓν* nie ungebeugt. Es ist aber auch sonst nothwendig *κἄν του* zu lesen: denn dieses *του* muſs der Genitiv sein des folgenden *τι* und das *ἓν* ist zu *ὁτιοῦν* zu ziehn, wie oben 143 *a. ἑνὸς ὁποιουοῦν.*

S. 139. Z. 20. **weder in allen noch in einigen.** Dieser Fall von einigen kann unmöglich fehlen, da er hernach besonders abgehandelt wird; eher der von einem, welcher mit dem von Allem verbunden ist. Ich lese also *οὔτε ἔν τισι.* Wenn nicht Jemand lieber beides neben einander stellen will.

S. 139. Z. 25. **und das Ganze in ihm nicht ist.** Hier sind wieder die gewohnten Fehler. Man lese *τὸ δὲ ὅλον ἐν τούτῳ μὴ ἔνι, πῶς ἔτι ἔνγε τοῖς πᾶσιν ἐνέσται;*

S. 140. Z. 5. **alle seine Theile ist.** Man lese *μέρη οὔ τυγχάνει.* So ist auch kurz vorher ein sinnverderbendes Komma nach der Uebersezung fortzurükken.

Ebend. Z. 36. **indem es sich auch so.** Sollte man nicht durch diese Beziehung das uns von Cornar geschenkte *μὴ* entbehren können? welches ohnedies etwas schwierig zu stellen ist.

S. 142. Z. 25. **für jenes als seine Theile.** *τὰ μὴ ἓν* steht immer in der Mehrzahl, und so kann man kaum anders lesen als *ὡς μορίων*, womit unmittelbar darauf ganz im ähnlichen Falle der Dativ dabei steht. Kurz vorher ist statt *παντὶ* zu lesen *πάντη.*

S. 143. Z. 37. **In wie fern.** Das Ἧι hat Cornar richtig hergestellt, sonst aber den Saz nicht verstanden. Es ist nichts zu ändern als vor *ταυτὸ* den Artikel einzurükken.

S. 145. Z. 27. **die Stelle einnehmend.** Ficin hat aus dem Text gemacht, was sich daraus machen ließs. Allein es kommen doch so drei Stellen heraus, die des zu Berührenden, die des Berührenden, und die in welcher das Berührende liegen mußte um zu berühren. Das ließse sich vielleicht aus dem *μέλλειν* vertheidigen; allein dies ist hier nicht als Futurum zu nehmen, und in der Anwendung auf das Eins findet sich nichts dergleichen. Man lese bis auf etwas besseres . . *κατέχον, ἢ ἂν μετ᾽ ἐκείνην ἦ ἕδραν ἦ ἂν κέηται, οὗ ἅπτεται.*

S. 146. Z. 9. **Wenn aber zu den Zweien.** Ich weiſs nicht was die zwei Grenzen sollen. Denken läſst sich nichts dabei, und das Wort ist in der ganzen

Verhandlung nicht gebraucht. Uebersezt habe ich als wenn analogisch mit dem vorigen da stände ἐὰν δὲ τοῖν δυοῖν χωρὶς τρίτου etc. Bald darauf lese man statt τῶν ἀριθμῶν lieber τὸν ἀριθμόν. So kommt es unten wieder; auch findet die Mehrzahl nicht statt, weil die Zahl nicht kann statt der Gegenstände stehn.

S. 146. Z. 30. **Also ist auch keine Zahl.** Hier ist wieder statt ἓν ἔστιν zu lesen ἓν ἐστι. — In den bald folgenden Worten τὸ ἐναρίθμιον ἐστὶν ἕν scheint das lezte ἓν überflüſsig zu sein.

S. 148. Z. 16. **ohnerachtet es kein kleines giebt.** Nicht σμικροῦ αὐτοῦ οὐκ ὄντος, wie wir lesen, denn daſs die Kleinheit selbst nicht wäre ist nicht gezeigt worden; sondern σμικροῦ αὐτῷ οὐκ ὄντος. Das Groſse muſs ein Kleines haben. In dem folgenden Saze scheint nach der Analogie zu schlieſsen überall der der lezten Sylbe gleichlautende Artikel auszufallen αὐτὸ τὸ μέγεθος, αὐτῆς τῆς σμικρότητος, αὐτοῦ τοῦ μεγέθους.

S. 149. Z. 37. **wenn gröſser und kleiner und gleich.** Ohne Zweifel ist die in dem Text aus dem Ficin genommene Stellung, womit jedoch auch der *Cod. Tub.* übereinstimmt, falsch; und allein richtig die Stellung der alten Ausgaben καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον. Sonst könnte der Nachsaz nicht mit ἴσων anfangen, ohne von da auf ἐλαττόνων überzugehen. Man sehe auch unten: καὶ ἔλαττον ὄν, καὶ ἴσον, ἴσων ἂν εἴη.

S. 154. Z. 35. **Keineswegeſ also etc.** Was für alte Dinge hat der noch im Sinne gehabt, der das ἑνὸς hinein gesezt hat! oder wie falsch hat er auf das folgende καὶ τὸ ἓν ἄρα ὂν hingesehn! Nichts anders kann hier stehen als οὐκ ἄρα τόγε ὂν τοῦ ὄντος etc.

S. 157. Z. 19. **Und dabei mit der Zeit Gemeinschaft hat.** Wiewol ich mich sonst in Bezug auf die in der Einleitung gegebenen Winke weiterer erklärender Anmerkungen möglichst enthalte: so muſs ich doch auf diesen Beisaz aufmerksam machen; damit nicht jemand glaube, die Gegensäze, welche hier verknüpft werden, wären die aus dem ersten Abschnitt, wo alle Prädicate geläugnet, und die aus dem zweiten, wo sie alle bejaht werden. Nämlich diese Bedingung des Verknüpfens, daſs das Eins mit der Zeit Gemeinschaft hat, trift nur das Eins des zweiten Abschnittes, und es werden also auch nur die im zweiten Abschnitt selbst enthaltenen Gegensäze verknüpft.

S. 159. Z. 4. 5. als auſser aller Zeit seiend. Nämlich man muſs lesen *ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα*, ohne Einwendung.

S. 160. Z. 1. 2. So laſs uns denn sagen: Wenn Eins ist. Herr Tennemann in dem Auszuge den er aus dem Parmenides giebt, *System. II.* S. 339., will statt der Worte *ἓν εἰ ἔςιν* lesen *εἰ ἔςι ἄλλα τοῦ ἑνὸς*, weil nämlich jene Frage erst im folgenden Abschnitt vorkomme. Er vergiſst also, daſs Alles nur von der Voraussezung des Eins ausgeht, einmal wenn es ist, und dann wenn es nicht ist; und beachtet nicht, daſs so wie die Frage, was für das Eins folgt, wenn das Eins ist, in zwei verschiedenen Abschnitten auf entgegengesezte Art behandelt wird, dasselbe nun auch geschehen müsse mit der Frage, was für das Andere folge wenn das Eins ist. Dies sezt voraus und hat zur Folge ein ziemlich weit gehendes Miſsverständniſs.

S. 161. Z. 10. Denn auch dieser muſs nothwendig. Nämlich *μόριον*. Man lese also *καὶ γὰρ τοῦτο*, nicht *τούτου*.

Ebend. Z. 26. wenn er irgend Theil des Ganzen ist. So muſs man freilich die Worte, wie sie hier stehn, *ὃ ἂν ᾖ μόριον ὅλον* übersezen. Sie sind aber sehr nüchtern, und ich möchte lieber lesen *μόριον τοῦ ὅλου, ὃ ἂν ᾖ μορίου ὅλον* desjenigen Ganzen, welches eben das Ganze für diesen Theil ist. Man vergleiche die Stelle 147. b.

S. 162. Z. 12. Diese verschiedene Natur des Begriffs. Ein wenig schief ist hier nur der Ausdruk; er will sagen die Eigenthümlichkeit des zu betrachtenden Begriffs, vermöge deren er immer ein verschiedenes ist. Das *αὐτὴν καθ' αὑτὴν* gehört zu *σκοποῦντι.*

S. 163. Z. 9. jedes mit sich selbst. Nicht *ταυτά τε αὑτοῖς* wie im Texte steht, worauf ein *ἕτερα* folgen müſste, von dem hier gar nicht die Rede ist; sondern wie schon tausendmal vorher *αὐτά τε αὑτοῖς.*

Ebend. Z. 20. wenn Eins ist, ob das Andere. Es ist sehr leicht das verkehrte *ἓν εἰ ἔϛιν ἄρα, καὶ οὐχ* etc. so zu verbessern *ἓν εἰ ἔϛιν, ἄρα καὶ οὐχ.*

S. 164. Z. 19. Also ist auch das Andere weder Zwei. Diese gewiſs verdorbene Stelle hat Heindorf so gereiniget: *οὐδ' ἄρα δύο οὔτε τρία οὔτ' ἔϛι τὰ ἄλλα, οὔτε ταῦτα ἔνεϛιν ἐν αὐτοῖς.*

S. 165. Z. 12. Auf diese Art also. Ein aufmerksamer Leser wird nicht umhin können über den Schluſs dieses Abschnittes einiges Bedenken zu haben. Es scheint auf der einen Seite zu viel zu sagen, weil nirgends eigentlich gezeigt ist, daſs das Eins Alles sei für das Andere insgesammt; auf der andern aber zu wenig, weil der Untersuchung über das Andere gar nicht ausdrüklich gedacht wird. Das leztere kann gefordert werden, und also ist fast zu vermuthen, daſs durch Ausfall und Verfälschung aus dem richtigen Schluſs dieser unvollständige und überreiche entstanden ist.

Ebend. Z. 24. Zu sagen: Wenn Nicht-Eins nicht ist. Hat dieses erste *εἰ* seine Richtigkeit; so muſs man freilich mit dem *Cod. Tub.* auch das zweite hineinsezen. Allein eben so gut kann auch das erste aus dem *εἰπεῖν* entstanden sein, und man kann beide entbehren. Denn der Saz steht hier nicht als Voraussezung, sondern als einfache Aussage. Man vergleiche oben 142. c. *ἀλλ' ὅμοιοι ἦν λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν.*

S. 166. Z. 4. als etwas erkannt. Zuviel Ehrfurcht wäre es für den Accent, wenn wir um seinetwillen dem Platon etwas unrechtes sagen lieſsen. Mehr wol nicht kann er sagen als *γιγνώσκεταί - τι*.

S. 166. Z. 34. Denn wenn weder das Eine. Für diese schwierige Stelle soll die gründliche Hülfe noch gefunden werden. Weder das *μήτ' ἔςαι* kann vernünftiger Weise stehen bleiben, da das *μήτε* gar keine Beziehung hat, noch das *ἀλλὰ περὶ ἄλλου του ὁ λόγος*. Da eben der Fall angenommen wird, das Nichtsein werde allgemein auf alles andere erstreckt, welches man auch aus dem *οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν* sieht. Die Uebersezung beruht bis ihr bessere Hülfe zu Theil wird auf einem so etwa geordneten Text: *ἀλλ' εἰ μήτε τὸ ἕν, μήτ' ἐκεῖνο, μήτ' ἔςαι ἄλλο περὶ οὗ ὁ λόγος, οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν.*

S. 169. Z. 7. vollständiglich nicht-sein soll. Auf alle Weise muſs man lesen *εἰ καὶ τὸ μὴ ὂν αὖ τελέως μὴ ἔςαι.* Man sehe nur das vorige *εἰ μέλλει μὴ εἶναι* und *καὶ τὸ μὴ ὂν οὐκ ἂν εἴη*; wie viel mehr noch mit dem *τελέως*.

S. 171. Z. 35. in irgend einem bestimmten immer bleiben. Weder durch die Stelle 139. a. *ἐν ᾧ τῷ αὐτῷ ἐςὶ* noch durch die 159. c. *ἐν ᾧ τό, τε ἓν ἂν εἴη τῷ αὐτῷ* wird wol das hier hintennach tretende *τῷ αὐτῷ* gerechtfertiget; sondern ist als ein Irrthum zu löschen.

S. 172. Z. 5. hätte es auch schon ein Sein irgendwie an sich. *τοῦτο* ist hier wol falsch. Man lese *ἤδη γὰρ ἂν που τὸ μετέχον ὄντος.* Eben wie unten 164. b. *Ἀλλὰ μὲν που δεῖ αὐτὰ εἶναι.*

Ebend. Z. 17. kann es wol ein Davon oder Dafür. Eine genauere Uebersezung war wol hier ohne die Verständlichkeit aufzuopfern nicht möglich. Uebrigens muſs man wol lesen *ἢ τό τι* in dem angegebenen Sinn, denn das fragende *τί* scheint hier gar keinen Plaz zu finden.

S. 273. Z. 33. auch ein Allerkleinstes, sagen wir, scheint es darunter zu geben. Nim-

ich statt δόξειεν αὐτοῖς εἶναι, zwischen welchen beiden
ezten Worten der *Cod. Tub.* noch ἐν hat, lese man δό-
εν ἐν αὐτοῖς ἐνεῖναι.

Ebend. Z. 37. auch gleich also wird diesen
ielen und Kleinen jegliche Masse zu sein
cheinen. Offenbar in Beziehung auf das Vorige
οῖς πολλοῖς καὶ σμικροῖς.

S. 175. Z. 33. Denn das Nichtseiende hat ja
ichts. Es ist schwer an das μέρος zu glauben. Denn
s τὶ erregte wol für sich nicht eben den Gedanken an
eile. Auch wäre es ein ganz unnöthiger Zwang, den
ein und die Vorstellung des Nichtseienden als Theil des-
ben anzugeben. Weit besser befand sich dieselbe Argu-
ntation bei dem bloſsen τὶ und οὐδέν. — Gleich darauf
dem Andern vorgestellt. ἐπὶ τῶν ἄλλων
ht von dem Andern als wäre das Andere vor-
lendes, wie ὑπὸ müſste genommen werden. Ficin
eint eben wegen der falschen Präposition schlecht
rsezt zu haben.

ZUR VERTHEIDIGUNG.

ssens Uebersezung der Vertheidigungsrede ist, als
lings zu den Ausnahmen gehörig, fleiſsig zur Hand
sen und genau verglichen worden. Und so wird
die Vergleichung seiner kritischen Anmerkungen
sprachkundigen Leser empfohlen; denn nicht jede
eichung in Leseart und Auslegung ist bemerkt und
Gründe beigebracht.

S. 183. Z. 25. die uns Diogenes. Man sehe II.
Platon nämlich habe den Sokrates von der Redner-
e vertheidigen gewollt, sei aber bei den ersten Wor-

ten von den Richtern durch einen attischen Einfall heruntergenöthiget worden.

S. 191. Z. 19. und offenbar an leerer Stätte. Daſs man hier mit Forster interpungiren muſs, leidet keinen Zweifel, weil ἀτεχνῶς sich immer auf das folgende bezieht. ἐρήμη δίκη hieſs ein Rechtsstreit, bei welchem der Beklagte sich nicht stellte, und dessen Entscheidung deshalb nach zwei Monaten rechtskräftig wurde.

S. 192. Z. 33. Und sollte ich auch. Zwar der Deutlichkeit zu Liebe, aber doch ohne merklichen Gewinn ist die Uebersezung hier vom Text abgewichen. Der Sinn indeſs kann kaum ein anderer sein, als daſs Sokrates sich verwahren will, er schmähe nicht etwa deshalb die Naturwissenschaft, um hiedurch eines Vorwurfs ledig zu werden.

S. 196. Z. 5. und im Gespräch mit welchem. Hier, glaube ich, muſs man, wie auch schon Voſs gethan, die Worte καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ unmittelbar auf die πρὸς ὃν ἐγὼ σκοπῶν folgen lassen. Denn schon durch dieses σκοπῶν wird das obige διασκοπῶν οὖν τοῦτον wieder aufgenommen. Wiewol auch Jemand sagen könnte, diese Art den Faden wieder anzuknüpfen sei fast zu künstlich an dieser Stelle, und man sollte lieber die Worte ὀνόματι bis Ἀθηναῖοι geradezu als Zwischensaz ansehn, so daſs man unmittelbar verbände διασκοπῶν οὖν τοῦτον καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ etc.

S. 197. Z. 5. damit dennoch am Ende etc. Ohnerachtet alles dessen, was Voſs über diese Stelle gesagt hat, möchte ich doch nicht wagen, etwas im Text zu ändern. Sokrates kann wol das Resultat der Untersuchung voraus nehmen, und sagen, es sei bei seinen Mühen doch nichts herausgekommen als das Gegentheil von dem was er wollte. Denn daſs ἵνα nicht minder in diesem gleichsam ironischen Sinne stehen könnte, als unser deutsches damit leidet wol keinen Zweifel.

S. 193. Z. 29. dies nicht vom Sokrates zu sagen. Hier liegt eine von Wolf herrührende trefliche Emendation zum Grunde, anstatt *καί φαίνεται τοῦτον* zu lesen *τοῦτ' οὐ*, nämlich daſs er weise sei, in Beziehung auf das obige *ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι*, worin *μόνος* liegt. Hoffentlich geht dies auch aus der Struktur der Uebersezzung hervor.

S. 202. Z. 33. daſs du zwar. Ohne Zweifel muſs man hier mit Voſs aus dem Ficin lesen *ὥστε σὺ μὲν ἔγνωκας*.

S. 205. Z. 25. welcher zwar daſs es dämonische Dinge giebt. Wenn man diese ganze schon von den Worten an „giebt es wol einen Menschen, welcher daſs es menschliche Dinge zwar gebe glaubt" eingeleitete Beweisführung betrachtet: so wird unwidersprechlich deutlich, Sokrates habe die in der Anklage befindlichen Worte *καινὰ δαιμόνια* nicht substantivisch verstanden von einzelen göttlichen oder gottähnlichen Wesen die er eingeführt; sondern adjectivisch von Offenbarungen und Einwirkungen oder was man sonst will, höherer Wesen, so daſs er *πράγματα* darunter verstanden. Auch kann Niemand sagen, dies sei das was man öfters im Platon Sophistereien nennt: denn so betrachtet müſste es ja dem Sokrates noch willkommener gewesen sein, um den Melitos in den Widerspruch zu verwikkeln, wenn dieser ihn neuer Gottheiten beschuldiget hätte. Vielmehr ist zugleich deutlich, daſs dem Sokrates der Gedanke nicht eingekommen, Melitos könnte es so substantivisch verstanden haben, weil sonst wenigstens eine Frage danach an vielen Stellen ihren guten Ort gefunden hätte. Nun bezieht aber Sokrates diese Worte der Anklage in einer bald folgenden Stelle ganz deutlich auf das ihm widerfahrende Dämonische. Also ist dem Sokrates des Platon gar nicht eingefallen, unter diesem selbst von sich gerühmten ein besonderes Wesen weder selbst zu verstehen noch verstanden zu glauben; sondern nur eine besondere Wirkung oder Offenbarung des, oder eines unbestimmt welchen, höheren Wesens. Ganz hiezu schikt sich auch die unbestimmte Art wie er sich darüber ausdrükt 31. d. ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται und gleich darauf ἐμοὶ δὲ τοῦτό ἐστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, welches Alles sich auf ein besonderes Wesen gar nicht schikken will. Aber wird man sagen: Platon läſst ihn eben so reden, um diesen Glauben von ihm abzuwälzen. Nicht zu gedenken, wie lächerlich sich Platon bei dieser Absicht durch die Demonstration von dem ἀνθρωπείοις πράγμασι gemacht haben würde, wollen wir lieber gleich sehn, wie Xenophon der redliche, der unverfängliche ihn vertheidigt. So spricht er *Mem. I.* 1, 2 und 3: διετεθρύλλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν; ὅθεν δὴ καὶ μάλιστά μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαί καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν. Ob nun das substantivisch zu verstehen ist, mag das Vorhergehende und Folgende erklären. Nämlich er führt die ganze Sache nur zum Beweise an, daſs Sokrates sich auch der μαντικὴ bedient habe. Und so fährt er auch fort. „Er aber hat nichts Neueres eingeführt als alle die an Weissagung glaubend auf Vögel und Vorbedeutungen und Wahrzeichen und Opfer sehen." Ist hier die mindeste Aehnlichkeit, wenn bei dem δαιμόνιον an ein besonderes Wesen zu denken ist? So auch das folgende: „Diese glauben zwar auch nicht; die Vögel wüſsten das nüzliche, aber die mehresten drükten sich doch so aus. Sokrates hingegen sprach auch ganz seiner Einsicht gemäſs und sagte τὸ δαιμόνιον deute ihm an." Keineswegs soll abgeläugnet werden, was man auch in dieser Stelle und an vielen andern besonders des Xenophon finden kann, recht schlagend ist es *Mem. IV.*, 3, 14, 15, daſs τὸ δαιμόνιον gerade so steht wie τὸ θεῖον. Aber wer hat je τὸ θεῖον für ein Substantiv erklärt, oder dabei an ein einzelnes Individuum gedacht? vielmehr heiſst es in beiden Fällen von aller Individualität abgesehen, entweder die göttliche Natur oder die Gesammtheit der an ihr theilhabenden Wesen, und man

wird

wird nie den alten Gedanken recht faſsen, wenn man
ich hiebei das Wort als Substantiv denkt. Aber nun
gar an einen Pluralis ist in diesem Sinne wol nicht zu
denken. Daher auch Sokrates bei dem Pluralis in der
Anklage sich nichts anderes als *δαιμόνια πράγματα*
vorstellen konnte, weil er eben, auch wo nicht von sei-
en Ahndungen die Rede war, die Gottheit überhaupt
o oft *τὸ δαιμόνιον* nannte. Ohnstreitig ist eben so eine
Stelle des Aristoteles auszulegen, die offenbar eine An-
pielung auf unsere Beweisführung enthält, *Rhet. II*, 23,
Bip. *IV*, 275. *Ἄλλου ἐξ ὁρισμοῦ οἷον ὅτι τὸ δαιμόνιον
ὐδέν εϛιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον.* Wo *θεὸς* auch
o muſs genommen werden, wenn nicht überall die
Vorte *ἢ θεὸς* oder *θεὸς ἢ* falsch sind. Denn man denke
λλ' oder *ἀλλ'*, welches leztere jedoch ein schlechter
usdruk wäre für eine Definition, so pflegen auf diese
edensart nicht zwei getrennte Glieder zu folgen, und
önnen es auch der Natur der Sache nach nicht, wenn sie
icht durch eine andere disjunctive Partikel wie *εἴτε εἴτε*
der wenigstens *ἢ καὶ* vor dem zweiten Theil getrennt
ürden. Ueberdies müſste doch bei des Aristoteles
enauer Art in der Schluſsfolge von der ersten Bedeu-
ng mit einem Worte die Rede sein. Die Absicht
eser Anmerkung nun geht gar nicht dahin, den
lauben des Sokrates zu reinigen: denn in diesem Be-
acht möchten das Adjectivische und das Andere we-
g von einander verschieden sein. Sondern nur dar-
f den Gedanken recht zu verstehen und an dieser
schlagenden Stelle einen Maaſsstab der Auslegung
haben für die übrigen, und ein Merkmal vielleicht
r der Unächtheit für die, welche dieser Auslegung
nz widerstreb[illegible] sollten.

Ebend. Z. 25. **Wie bin ich dir verbunden.**
nbedenklich habe ich mit Forster die einstimmige
seart aller alten Ausgaben *ὡς ὤνησας* in ihre Rechte
eder eingesezt gegen den Stephanus, der nur dem
cin und Cornar gefolgt war. Dies ist eine Stelle,

welche der Vertheidiger des alten Textes nicht sollte übergangen haben. Auf diese Antwort, durch welche Melitos unmittelbar in den Widerspruch hinein muſs, konnte Sokrates gar wol sagen ὡς ὤνησας.

S. 206. Z. 14. **von Pferden und Eseln.** Ganz gewiſs muſs man, wie auch Voſs gethan, mit Forster das ἢ in ἢ καὶ ὄνων herauswerfen.

S. 207. Z. 26. **Denn, sagt sie, alsbald.** Siehe *Ilias XVIII*, 96 und das folgende aus v. 98 — 104, mit einer Abweichung jedoch, troz der ich aber Voſs nach unserm Texte gefolgt bin.

S. 210. Z. 29. **Dieses also würde ich hierauf sagen.** Die Worte πρὸς ταῦτα φαίην ἂν stehen hier so abgebrochen, daſs nicht recht abzusehen ist, worauf sie sich beziehen. Die Uebersezung meint, daſs hier die Antwort des Sokrates auf den obigen Vorschlag der Athener zu Ende geht, und das φαίην ἂν jenes anfangende εἴποιμ' ἂν ὑμῖν 29. d. wieder aufnimmt, wozu aber freilich gehört, daſs ταῦτα oder τοιαῦτα ausgefallen ist ταῦτα πρὸς ταῦτα φαίην ἄν.

S. 212. Z. 32. **Daſs mir etwas Göttliches und Dämonisches widerfährt.** Gewiſs hat der *Vir doctus* beim Forster recht, man sehe die Var, daſs φωνὴ aus dem Rande eingeschlichen ist. Warum sollte denn Sokrates die Erklärung zweimal geben, und sich, wenn er schon einmal dabei war wieder unterbrochen haben? Sicher würde er dann das vorige nicht durch τοῦτο aufgenommen haben, wenn er schon von der φωνὴ gesprochen hatte, und nicht mehr φωνή τις sagen, wenn er sie wiederholt.

S. 214. Z. 11. **Tholos.** Ein öffentliches Gebäude ohnweit der Basilika, wo die Prytanen zusammen speisten.

S. 217. Z. 25. **wie Homeros sagt.** *Odyss. XIX*, 163.

Οὐ γὰρ ἀπό δρυός ἐσσι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης.
Nicht der gefabelten Eich' entstammtest du oder dem Felsen.

Voss.

S. 218. Z. 24. **dürfen weder wir thun.** Offenbar muſs man, wie auch Voſs gethan, mit Forster ἡμᾶς lesen statt ὑμᾶς, dreifach gezwungen durch das nächste ἡμεῖς, durch das zweite ὑμᾶς und durch den ähnlichen Gegensaz οὔτε ἡμᾶς ἐθίζειν οὔτε ὑμᾶς ἐθίζεσθαι.

S. 220. Z. 5. **den fünften Theil.** Niemand lasse sich von Fischers Berechnung dieser Sache verführen, welche gewiſs falsch ist. Denn ihm zufolge müſsten die drei Ankläger um nicht tausend Drachmen zu erlegen drei Fünftheile und also mehr der Stimmen gehabt haben, als um den Sokrates zu verdammen. Vielmehr muſs man denken, daſs alle Stimmen dem Melitos als Hauptkläger zu gut gerechnet wurden, daſs aber Sokrates will zu verstehen geben, wenn ihm nicht Anytos und Lykon mit ihrer Parthei Beistand geleistet hätten, er nur den dritten Theil der ihm wirklich zugefallenen Stimmen würde gehabt haben, und dann offenbar weniger als ein Fünftheil.

Ebendas. Z. 8. 9. **weshalb doch.** Die bekannten Redensarten ὅ, τι μαθὼν, ὅ, τι παθὼν können in dieser Gestalt nur in der indirekten Rede vorkommen. Soll also der bei diesen Worten angehende Saz eine eigne Frage bilden, die nur der Länge wegen nach dem lezten ἐπιμελεῖσθαι noch einmal durch das τί οὖν erneuert wird: so kann nicht das relative ὅ, τι stehn, sondern das directe τί. Will man hingegen den ganzen Saz, eben jener Erneuerung wegen mit der vorigen Frage in Verbindung sezen, und also das Fragezeichen hinter ἀποτίσαι löschen: so muſs man lesen ὅτι dafür, und nun steht das μαθὼν auf unerlaubte Weise kahl, und man müſste, wenn man nicht in dem Worte selbst einen

Fehler suchen will, entweder noch ein τὶ einschieben, und dies τί μαθὼν, was wol im Sinne habend? als eine von jenen dem Platon nicht seltenen eingeschobenen Fragen ansehn, oder noch mehr für ausgefallen halten. Daher denn die Uebersezung das erste als das einfachste vorgezogen hat. Ganz gesund ist die Stelle gewiſs nicht.

S. 222. Z. 1. **bestehenden Gewalt.** Es hätte hinzugesezt werden sollen: **der Eilfe.** Und es stehe hier für diejenigen, welche nicht glauben wollen, daſs diese Worte τοῖς ἕνδεκα nur eine Glosse sind. Weiter unten 39. e. werden auch diese Männer bloſs οἱ ἄρχοντες genannt; aber der Euphemismus liegt auch dort in der Umschreibung des Gefängnisses, höchst wahrscheinlich hat also auch in unserer Stelle etwas ähnliches statt gefunden.

S. 223. Z. 24. **Nur um einer gar kurzen.** Hier geht die dritte Abtheilung der Rede an, denn offenbar ist zwischen diesem Absaze und dem vorigen die Berathung der Richter über die Abschäzung der Strafe erfolgt.

S. 226. Z. 14. **Meine gewohnte Vorbedeutung.** Die folgenden Worte ἢ τοῦ δαιμονίου halte ich getrost für Glosse. Platon nennt die Begebenheit τὸ δαιμόνιον; bezeichnet er sie durch ein Substantiv μαντικὴ, φωνὴ, σημεῖον, so steht dies entweder allein, oder es steht dabei τοῦ θεοῦ.

ZUM KRITON.

Was auſser der Fischerischen die Biesterische Ausgabe enthält, wird als dem philologischen Leser bekannt vorausgesezt.

S. 239. Z. 14. Möchtest du am dritten Tag. Wörtlich nur mit veränderter Person aus *Ilias IX*, 363:

Ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἱκοίμην.
Möcht' ich am dritten Tag' in die schollige Phthia gelangen. *Voſs.*

S. 242. Z. 9. sowol die Einlassung der Klage. So allgemein ist man für Ausstreichung der Worte τῆς δίκης, daſs kaum dagegen aufzukommen ist. Allein theils scheinen die beiden folgenden Genitive ἀγὼν τῆς δίκης, wo der lezte Beisaz ebenfalls im Zusammenhang überflüſsig ist und καταγέλως τῆς πράξεως, jenen eher zu rechtfertigen als zu beschuldigen. Theils auch wie man aus dem folgenden εἰσῆλθεν schlieſst, daſs nicht von der εἰσόδου τῆς δίκης die Rede wäre, könnte man wol mit gleichem Rechte schlieſsen, daſs in den Worten ὡς εἰσῆλθεν etwas anderes und bestimmteres gesagt sein sollte als im vorigen. Nämlich Krito konnte nicht sagen, daſs Jemand τὴν εἴσοδον τῆς δίκης hätte verhindern gekonnt. Denn man denke dabei an die freiwillige Verbannung, so ging doch die δίκη ihren Gang, oder an den vom Anytos vorgeschlagenen Vergleich: so ist dieses theils eine unsichere Anekdote, theils wird gar nicht erwähnt daſs Melitos und Lykon mit in diesem Vergleich begriffen gewesen. Darum nun kann man denken berichtige sich Kriton durch das folgende, daſs er nur meine, Sokrates habe nicht nöthig gehabt sich zu stellen. Auf diese Art nun schiene es ein gelinderes Mittel die Worte εἰς τὸ δικαστήριον, wenn man sie nicht voraus beziehn will, auf das folgende entweder für versezt zu halten, oder auch ihrerseits für Glosse. Denn daſs auch von dem Beklagten εἰσιέναι ohne Beisaz gebraucht wird, ist bekannt. Uebrigens mag Cornar nicht Unrecht haben, daſs hier eine leise Anspielung auf das Theater zum Grunde liegt, wodurch sich auch das κατάγελως τῆς πράξεως, der komische Gipfel der ganzen Geschichte, erst recht erklärt.

S. 245. Z. 15. wegen der Meinungen von denen du sprichst. Die Uebersezung weicht hier offenbar von unserem Text ab ohne einige Autorität; und es ist fast verwegen, bei einem so gut verglichenen und viel bearbeiteten Gespräch eine bloſse Muthmaſsung in den Text aufzunehmen. Allein es ist ja auch nur der Text der Uebersezung, und das geänderte ist nur ein einziger Buchstabe; denn auf das τὸν, was Fischer aus dem Eusebius in den Text genommen, ist wol nichts zu geben. Nämlich der λόγος, daſs man nur einige Meinungen achten müsse, andere nicht, ist ja gar nicht der den Kriton vorher vortrug; sondern ein alter des Sokrates von ehedem, und daſs ihn Sokrates auch als einen solchen angesehen wissen will, sieht man ja auch aus den Worten πότερον καλῶς ἐλέγετο ἑκάστοτε und allem folgenden. Kriton vielmehr hatte sich jezt etwas vom Gegentheil merken lassen, von der Regel alle Meinungen zu achten. Daher nun möchte ich lesen, und glaubte wenigstens übersezen zu müssen ὧν σὺ λέγεις πέρι τῶν δοξῶν.

S. 245. Z. 13. wenn es einen Sachverständigen hierin giebt. Offenbar hat hier Sokrates die Gottheit im Sinn; und in einem vom Plato gedichteten Gespräch wäre sie entweder nicht angedeutet worden, oder besser herausgetreten, und hätte einen von den hellsten Punkten des Gespräches ausgemacht. Worauf der Leser hier jeden Augenblik wartet, und in seiner Erwartung getäuscht wird. — In der folgenden Ausführung von Leib und Seele wird sich Jeder unwillkührlich an das einleitende Gespräch im Protagoras erinnert finden; so daſs man entweder glauben muſs, jenes habe auf den Ausdruk dieser Stelle Einfluſs gehabt, oder man muſs um dieser Stelle willen auch in jenem eine genaue Nachahmung des Sokrates anerkennen.

S. 246. Z. 15. **Aber hier könnte eben Jemand sagen.** Diese ganze Stelle ist nur eine sehr schwächliche Wiederholung des bereits oben gesagten. (S. die Worte „das also was ich schon ehedem fest„gesezt etc.") Diese Wiederholung konnte in einem wirklich gehaltenen Gespräch das Bedürfniſs erheischen; in einem gedichteten wäre sie so nicht wiedergekommen, sondern der Unterredner hätte bekannt, daſs nach dem Zugestandenen dies nun Niemand weiter sagen könne.

S. 248. Z. 35. **Denn Jemanden übles zufügen.** Hier ist an den Sokratischen Saz mit zu denken, daſs die Züchtigung ein Gut ist.

S. 250. Z. 30. **Daſs du dich ja und gewiſs beruhigen wollest.** Hier liegt eine vortrefliche Verbesserung von Wolf zum Grunde, welcher liest *ἦ μὴν ἐμμενεῖν.* Nämlich das Versprechen selbst gehörte zum Bürgereide und *ἦ μὴν* ist die gewöhnliche Betheurungsformel. Wie leicht dieses *μὴν* kann ausgefallen sein, sieht Jeder. — Im vorigen ist der Saz „Oder sollen wir zu ihnen sagen" eine eben so schlecht angefangene und ausgeführte Wiederholung wie die schon gerügte. So auch im unmittelbar folgenden so ächt Platonisch die Periode ist, so schwer möchte es werden einzusehn, was eigentlich mit dem Verwundern soll gesagt sein. Alles Spuren der unvollkommenen Wiedererzählung und der übereilten Abfassung.

S. 255. Z. 15. **Und nun also etc.** Sehr bedenklich ist es doch auf die bloſse Autorität des Fiein die Worte *ἐμμενεῖς δε*, oder müſste man nicht eher noch sagen *ἀλλ᾽ ἐμμενεῖς*? hineinzusetzen! Die Worte sind nirgends zu finden, und auch Cornar las nicht so, wie man aus seiner Correctur *οὖν* statt *οὐκ* sehen kann. Sie scheinen aber auch gar nicht nöthig, wenn man nur liest *νῦν δὲ δὴ οὐκ ἐμμενεῖς τοῖς ὡμολογουμένοις; ἐὰν ἡμῖν γε πείθῃ* etc. Und solche Antworten sind ja auf solche Fragen gar sehr gewöhnlich beim Platon. Auch sieht man leicht daſs Ficin, der nicht selten eine verdeutlichende umschreibende Laune hat, auch wol eben so gelesen, und doch wie wir finden kann übersezt haben. Man werfe daher die eingedrungenen Worte wieder heraus.

Ebend. Z. 27. **Denn woleingerichtet sind beide.** Ob nicht vielleicht in diesem Beisaz, der für das Gespräch nichts bedeutet, eine Andeutung liegt von dem damals überlegten wo nicht schon beschlossenen oder ausgeführten Auszug der Sokratiker?

S. 256. Z. 29. **wirst du leben, und was denn thun.** Das *τί ποιῶν* steht so kahl und das *δουλεύων* so überflüſsig, daſs ich lezteres als Glosse zu dem *ὑπερεχόμενος* herauswerfen und lesen möchte *ὑπερεχόμενος δὴ πάντας ἀνθρώπους βιώσῃ, καὶ τί ποιῶν* etc.

ZUM ION.

Die Ausgabe von M. W. Müller, Hamburg 1782, welche für Freunde des Hellenischen ihre unkritische Natur gleich auf den ersten Anblik durch die Accentlosigkeit beurkundet, ist zwar zur Hand gewesen, aber von wenigem Nuzen.

S. 268. Z. 15. Metrodoros der Lampsakener. Es ist sehr Platonisch, daſs Ion durch die Worte des Sokrates verleitet, der unstreitig nichts anders sagen wollte, als daſs der Rhapsode, um richtig zu deklamiren, seinen Text auch ordentlich verstehen müsse, sich nun überhebt, und seiner niederen Kunst auch jene gelehrte Auslegung als einen Theil aneignet, mit welcher Männer von Geist und Kenntnissen, wie Metrodoros und Stesimbrotos, welcher Glaukon der dritte sei, ist wol ganz unbekannt, damals ernsthaft scherzten. Bedenkt man aber, daſs dies Einlegen und Auslegen physischer und ethischer Allegorien keinesweges zum Geschäft des Rhapsoden gehörte: so erscheint es wol, wenn anders das ganze Gespräch irgend ernsthafte Zweke haben soll, sehr unplatonisch, daſs es grade auf dieser auch am Ende ziemlich ungeschikt wieder herbeigeführten Anmaſsung allein beruht.

Ebend. Z. 26. Gewiſs ich werde mir auch noch Muſse machen. Daſs Sokrates fast in einem Athem erst den Ion um ein Musterstük seiner Erklärungen bittet, und es dann wieder auf unbestimmte Zeit ablehnt, dies gleicht auch eher einer schlechten Nachahmung verschiedener Stellen als einer Uebereilung des Platon selbst.

S. 269. Z. 9. Würdest du das besser auslegen. Diese Frage ist offenbar schlecht genug aus demjenigen vorweggenommen, was erst in der zweiten Hälfte des Gesprächs ausgeführt wird. Denn hier steht sie ganz ohne Haltung und unterbricht nur den richtigen Fortschritt, welchem zufolge sich gleich der Gedanke anschliefsen müfste, dafs von verschiedenen eins besser das andere schlechter ist, und dafs lezteres zu unterscheiden und anzuerkennen demselben obliegt, welchem auch das erstere. So dafs an dieser Stelle der Schreibende entweder um seinen eignen Entwurf noch nicht gewufst, oder die fremden Andeutungen, nach denen er arbeitete, noch nicht recht verstanden hatte.

S. 270. Z. 3. du edelster Freund Ion. Man vergleiche doch. wie im Phaedros 264 *b.* S. 144. Z. 12. der Uebers. Φαῖδρε φιλὴ κεφαλὴ dem Homerischen Τεῦκρε φιλὴ κεφαλὴ nachgesprochen ist, mit diesem ungelenken ὦ φιλὴ κεφαλὴ Ἴων, ob nicht Jeder glauben wird, Platon würde jenes nicht gesagt haben wenn sich Teukros nicht auch metrisch so gut mit dem Phädros hätte vertauschen lassen; hier aber habe Jemand nicht gewufst wann und wie dergleichen müsse nachgeahmt werden.

Ebend. Z. 25. Wollen wir nun nicht im Allgemeinen sagen. Wenn Platon nur diese Folgerung ziehen wollte, so sollte er sich billig gehütet haben vorher den Rechenkünstler und den Arzt ausdrüklich zu nennen. Denn nun folgert Jeder selbst weit mehr, als der Verfasser will, nämlich dafs wol auch nur der Dichter den Dichter beurtheilen könne. So pflegt Platon nicht über sein Ziel hinaus zu schliefsen.

S. 271. Z. 30. Denn die Dichtkunst ist doch wol das Ganze. Aufser dem gemeinen und ungelehrten, womit dieser Sokrates etwas kynischer als gewöhnlich prahlt, ist diese ganze Rede auch sehr unklar und sehr zerrissen. Wenn Platon das Allgemeine noch nicht klar genug an einer frühern Stelle auszudrükken

weifs: so verspart er es lieber auf eine spätere und be-
nügt sich vorläufig mit den Beispielen. Auch jenes
ber wäre hier wol leicht gewesen.

S. 272. Z. 33. Hast du wol in der Bildnerei
inen gesehen etc. Wunderlich und ziemlich schlecht
t es, dafs hier lauter alte Bildner aus der mythischen
eit angeführt werden, von deren Werken unmöglich
emand aus Anschauung reden konnte, aufser dem
ten Dädalos, nämlich *Epeios*, der *Verfertiger des tro*-
nischen Pferdes, und Theodoros der zuerst den Ge-
auch des Eisens zur Bildnerkunst erfunden.

S. 273. Z. 7. noch auch über die Rhapso-
enkunst. Dafs diese hier selbst als zu beurtheilende
unst aufgestellt wird ist gewifs sehr Platonisch. Daraus
nigens, dafs der Homerische Phemios, der eigne Ge-
chte absang, auch ein Rhapsode genannt wird, ist wol
chts zu schliefsen über den Umfang der Bedeutung
eses Wortes im Platonischen Zeitalter.

Ebend. Z. 22. und komme. Da Sokrates doch
cht ausdrüklich gekommen ist, um dies dem Ion zu
gen: so ist dieses *ἔρχομαι* etwas französisch.

S. 274. Z. 2. Denn alle rechten Dichter.
on dieser ganzen Stelle kann man sich nicht enthalten
denken, dafs sie nur als ein Theil von jener Rede im
aedros verzeihlich ist, mit allen ihren Häufungen und
er Ausführlichkeit, die gegen das was Sokrates dem
beweisen will, in gar keinem Verhältnifs steht, und
s, wer sie aufgesezt, sich ganz in jene Rede müsse
ein gedacht haben.

Ebend. Z. 12. und begeistert, wie diese.
ist die einzige Verbesserung von Müller, dafs er in
Worten *βακχεύουσι καὶ κατεχόμεναι* dies *καὶ*
hen will. Sie scheint schlecht gerathen. Denn offen-
wollte der Verfasser sagen *καὶ κατεχόμεναι ᾄδουσι*;
ses dehnt sich ihm aber zu dem Bilde aus, nach wel-
em er den schlechtest möglichen Rhythmus gehabt
ben würde, wenn ihm das einzelne Zeitwort nach-

gehinkt hätte, daher er eine Erweiterung nicht vermeiden konnte.

S. 274. Z. 27. **ist kein Mensch.** Das πᾶν ποιεῖν des Textes ist schwer zu ertragen. Weder kann πᾶν statt ὁτιοῦν stehn, noch auch neben ποιεῖν, ohne die eingeschränktere Bedeutung zu verderben. Noch mehrere philologische Bedenken sind an dieser Stelle z. B. ὁρμᾶν in transitiver Bedeutung in der Prosa, dann das λέγουσι zu allen lyrischen Poesien, auch das τούτων hinter ἐξαιρούμενος.

Ebend. Z. 34. **und im übrigen ist Jeder schlecht.** Es scheint allerdings als ob hier die Absonderungen in der Poesie eben so getadelt und angesehn werden sollten, wie die Beschränkung der Rhapsoden auf einen einzelnen Dichter. Allein dies wäre ein offenbarer Miſsbrauch der aufgefundenen Aehnlichkeit, da der Rhapsode hier einmal als Kunstrichter angesehn wird der zu jedem Urtheile nur dieselben Grundsäze und dieselbe Fertigkeit gebraucht, welches sich ganz anders mit der auszuübenden Kunst des Dichters verhält. Auch kommt dieser Gedanke sonst beim Platon nicht vor, da selbst die Behauptung im Gastmahl, daſs der Tragödiendichter auch müsse ein Komödiendichter sein, bei weitem nicht das nämliche sagt. Auf der andern Seite ist diese Behauptung eine solche Annäherung an die neuere Welt, daſs man sie schwerlich einem Andern als dem Platon ernsthaft gesagt zutrauen kann; so daſs auch hier die Wahl zwischen den beiden aufgestellten Meinungen über den Ursprung dieses Gespräches schwer wird.

S. 276. Z. 5. **den Odysseus singst.** *Odyss. XXII.* zu Anfang, und das folgende geht wol auf *Ilias XXII*, 311 folg. Der folgende Gegensaz zwischen der Mitbegeisterung und des Rhapsoden Gestalt und Absicht ist gewiſs ächt Platonisch.

S. 277. Z. 35. **Jemand ein Lied anstimmt.** Die Uebersezung ist treu geblieben; wiewol ein Lied anstimmen schon besser stimmt als *φθέγγεσθαι μέλος*. Wer nun dem Platon verstatten kann *μέλος* vom Homeros zu gebrauchen, als Gleichnifs gewissermafsen, weil er schon das Tanzen und die Korybanten im Sinn hatte, der mag nicht dabei anstofsen.

S. 278. Z. 24. **nicht eher jedoch.** Auch dies ist mir etwas zu unhöflich, dafs ichs gerade heraussage für den Platon, der uns sonst nicht einen so übelgelaunten **Sokrates** darstellt, welcher jezt will, dann wieder nicht will, und sich endlich Bedingungen macht über das, was er sonst als grofse Gefälligkeit des Künstlers zu rühmen pflegt. — In den folgenden Worten mufs man wol unbedingt mit dem Cornar *λέγεις* lesen, und die gemeine Leseart hat wirklich gar nichts, wodurch sie sich vertheidigen läfst.

S. 279. Z. 9 **Selber zugleich.** Ilias XXIII, 335 fg. Die Anführung des Ion weicht etwas ab von unserm Text; die Uebersezung aber giebt die Vossische wieder.

S. 280. Z. 2. **Zuerst aber beantworte mir dies.** Leider nur kommt dies zuerst ziemlich spät. Es hätte gleich oben stehen sollen, wo von der Dichtkunst als einem Ganzen also einzelnen die Rede war.

S. 281. Z. 19. **Mengte des Pramnischen Weins.** Aus Ilias XI, 639 und 640. Die lezte Hälfte des lezten Verses aber aus 629 oder im Deutschen 630, was jedoch die Uebersezung nicht nachgeahmt hat.

Ebend. Z. 26. **Jene sank etc.** Wiederum mit einigen Abweichungen aus Ilias XXIV, 80 flg. Dies Beispiel ist merkwürdig, weil was den Fischer betrift, nur Gleichnifs ist. Soll dies nun Platon gesagt haben, o müfste es absichtlich geschehen sein, um aufmerkam darauf zu machen, dafs die Beurtheilung des dicherischen Werthes von etwas Anderem abhängt als von ler Kenntnifs des beschriebenen Gegenstandes. Nur st gar kein Wink da, um die alsdann nicht geringe Vichtigkeit der Stelle für das Ganze zu bezeichnen.

Ist aber dieser Umstand nicht absichtlich gewählt, so ist es ein solcher Verstoſs, daſs er dem Platon kaum zuzuschreiben ist.

S. 282. Z. 5. **wenn du nun der fragende wärst.** Daſs Sokrates das Gespräch ganz übernimmt, ist hier völlig zweklos. Sonst bedient sich Platon dieser Hülfe nur, um entweder schneller einen guten Fortschritt zu machen oder um dem Unterredner selbst beschämende Antworten zu ersparen. Hier ist es auſser dem zweklosen auch fast unschiklich, weil dem Rhapsoden besser als dem Sokrates geziemt den Homeros auswendig zu wissen. So daſs es fast scheint, entweder Platon habe die Manier hier zuerst nur als Abwechselung gebraucht, und ihren wahren Nuzen erst später kennen gelernt, oder als wäre es eine ungeschikte Nachahmung nur, um alle Manieren des Platonischen Dialogs anzubringen. — Die folgenden Verse sind aus Odyss. XX, 351 — 357 mit Ausnahme von 354 und aus Ilias XII, 200 flg.

S. 284. Z. 12. **der über einen Kranken.** Der ganzen Analogie nach muſs es heiſsen *ἄρχοντι κάμνοντος* und das *κάμνοντι* muſs falsch sein, gesezt auch der Verfasser wäre nicht Platon. Denn der Einfall eines Franzosen über die Bedeutung dieser Dativen verdient unter uns keiner Erwähnung.

S. 287. Z. 16. **Aber du, o Ion.** Sehr plözlich kommt dieser Schluſs hereingebrochen, und den Spaſs davon konnte Ion leicht bei Seite schieben. Höchstens hat er des Sokrates unartige Bedingung nicht erfüllt; niemals aber sich geweigert ein Musterstük seiner Kunst zu geben. Solcher Unzusammenhang in den ironischen Verzierungen ist sonst beim Platon nicht anzutreffen.

ZUM HIPPIAS.

Seite 296. Z. 5. Aristoteles. Im fünften Buche der Metaphysik am Ende. Die Absicht aber, die Platon bei den angeführten Gegensäzen muſs gehabt haben, ahnet aber Aristoteles nicht.

S. 298. Z. 3. Nicht wahr, Hippias. Schon dies hat das Ansehn einer schlechten Nachahmung aus dem Protagoras, wo dieser auch sich erklären sollte, ob er das Gespräch fortsezen wolle oder nicht. Wie verschieden der Fall ist, und wie völlig es hier an jeder Veranlassung zu einer solchen Frage fehlt, leuchtet ein.

S. 299. Z. 26. so auch, daſs Nestor als der weiseste. Es ist befremdend, daſs Sokrates hier den Unterschied zwischen dem Besten und dem Weisesten ohne irgend eine Bemerkung durchgehn läſst, und noch mehr daſs er auch hernach wo er die Einerleiheit von beiden zeigt keinen Rükblik auf diese Stelle thut.

S. 300. Z. 1. Edler Laertiad'. Aus Ilias IX, 308 — 314 mit Auslassung des V. 311 und einigen in der Uebersezung wiedergegebenen Veränderungen in 310 und 314.

S. 301. Z. 3. frage nur in kurzem. Da sich Hippias weder vorher noch nachher eilfertig zeigt, so muſs man sich wundern über dieses ἔμβραχυ, ob es nicht auch etwas verkehrt aus dem Protagoras herübergenommen ist. Denn zur Kürze pflegt Sokrates eben nicht ermahnt zu werden von den Sophisten.

Ebend. Z. 16. oder aus einer gewissen List etc. Sehr ungewöhnlich sind im Platon solche

Verlezungen des Chiasmos. Aehnliches wird im Hipparchos bemerkt werden.

S. 305. Z. 10. **Nun auch noch das dritte.** Nämlich statt τὸν τρίτον möchte ich lesen τὸ τρίτον. Dies könnte eine abgekürzte Erinnerung sein an das bekannte τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι. Jenes ist ganz fremd denn der ἀστρονόμος ist wol nach damaliger Vorstellungsart nirgends der dritte zum λογιστικὸς und γεωμετρικὸς. Uebrigens wird auch im Protagoras unser Hippias als Mathematiker und Sternkundiger vorgestellt.

S. 307. Z. 26. **in einer tüchtigen Rede.** Hippias macht sonst gar nicht Mine, sich über die dialogische Manier zu beklagen, wie er ja auch selbst kurze Fragen verlangt hatte. Daher scheint auch dies, daſs er nun Reden fordert, eine schlecht abkürzende Nachahmung des Protagoras zu sein.

S. 308. Z. 30. **Morgen, spricht er.** Aus Ilias IX, 357 — 363 ohne bedeutende Abweichung.

S. 309. Z. 4. **Doch nun geh' ich.** Ilias I, 169 — 171.

Ebend. Z. 35. **Weil du behauptest.** Da dies sich nur auf den Homerischen Fall bezieht und gar nicht auf den bereits eingeleiteten Inhalt des Gesprächs: so ist es ein ganz unnüzer Stillstand, gar nicht durch die Art, wie im Protagoras bei dem Dichter verweilt wird, zu rechtfertigen. Sondern der Saz: so ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus, konnte und muſste sich sogleich an die dieser Abschweifung vorhergehenden Worte anschlieſsen: „Odysseus aber thut es vorsäzlich und aus böser Absicht." Solch leeres Flikwerk ist eben nicht Platonisch, besonders da nicht einmal eine tüchtige Geringschäzung des Homeros angedeutet ist.

S. 310. Z. 17. **Denn nicht werd' ich.** Ilias IX, 650 — 655. μεθήσομαι anstatt μεδήσομαι ist gewiſs eine falsche Leseart, gewiſs aber auch nicht absichtlich von dem Verfasser eingeschoben, da derselbe Widerspruch doch auch in dem μεδήσομαι liegt.

S. 312.

S. 312. Z. 15. **Denn mir, o Hippias, scheint ganz das Gegentheil.** So schön und ächt platonisch diese Stelle ist, so schlecht und auf leeren Wortkram abgesehn ist alles sie umgebende in dieser allzulangen Rede des Sokrates.

Ebend. Z. 36. **vermittelst einer langen Rede.** Wenn man nicht *ἀποτείνων* oder etwas ähnliches hinter *μακρὸν μὲν οὖν λόγον* einschieben will: so muſs man wol lesen *μακρῷ μὲν οὖν λόγῳ*.

S. 313. Z. 7. **Wenn er mir also nun nicht antworten will.** Man erräth wol, daſs Sokrates merken soll, Hippias ist schon unwillig; aber angedeutet ist es doch auch gar nicht. Wenn solche Unklarheit des Mimischen sollte für Platonisch ausgegeben werden: so müſste man sagen, Platon habe damals das Wiedererzählen der Gespräche, wo das Mimische beschrieben werden kann, noch nicht erfunden gehabt. Dann müſste unwahrscheinlich genug der Hippias sogar vor dem Lysis geschrieben sein.

Ebend. Z. 25. **Thue auch nur ja nicht anders.** Sehr sonderbar steht diese Redensart hier voran, die wir sonst nur als beschlieſsende Ermahnung gewohnt sind.

S. 314. Z. 20. **Und wenn verrichten.** Sehr überflüssig scheint hier dieser Unterschied. Aber wenn der Verfasser schon den Charmides vor sich gehabt hat: so kann wol sein, daſs er geglaubt hat sich verwahren zu müssen.

S. 317. Z. 5. **ist es besser ein Pferd.** Gewiſs muſs man hier *ἄμεινον* lesen statt *ἀμείνων*. Denn daſs auch die Seele selbst deshalb die bessere ist, wird erst gefolgert.

Ebendas. Z. 13. **mit der schlechteren unvorsäzlich.** Diese Stelle ist gewiſs verdorben und mit Cornars wunderlicher Heilart nichts auszurichten. Der Gegensaz kann nicht liegen in der Art der Werke, denn es ist überall nur von schlechten die Rede, son-

sondern nur in der Beschaffenheit der Seele. Was soll also auſser der πονηρία auch das τὰ δέ? Man lese τὰ αὐτὰ δὲ τῇ πονηρίᾳ oder πονηροτέρᾳ ἀκουσίως.

Ebend. Z. 19. ist es besser einen Schüzen. Hier hat schon Cornar das richtige ἄμεινον statt ἀμείνονος.

S. 519. Z. 36. der also vorsäzlich fehlt. Vielleicht könnte Jemand glauben, dieser Saz als die lezte Behauptung wäre doch die, auf welche es Platon hier eigentlich abgesehn gehabt, da er auch im dritten Buche des Staates behauptet, die Gebieter dürften lügen zum Besten des Staates: der bedenke aber, daſs der Saz hier viel allgemeiner ausgedrükt ist, als nur vom Lügen, und daſs Sokrates sagt, er wolle ihn selbst sich auch nicht einräumen.

ZUM HIPPARCHOS.

Seite 323. Z. 4. auszustreichen. Schon Aelian fügt Bedenken hinzu, ob der Hipparchos wol vom Platon wäre; doch das möchte für sich wenig bedeuten.

S. 327. Z. 24. Wie wenn ich dich noch einmal. Diese Redensart ist aus solchen Stellen entlehnt, wo eine Untersuchung wirklich schon zu Ende gebracht ist, und des unerwünschten Endes wegen neu und anders wieder angeknüpft wird; hieher aber ist sie offenbar gar nicht gehörig.

S. 328. Z. 9. damit auch wir einige. Diese gezierte Floskel würde Platon schwerlich daran gewendet haben, um den Reim χώρᾳ καὶ ὥρᾳ als etwas geltend und bemerklich zu machen.

S. 328. Z. 13. **meinst du damit wieder etwas anderes.** Man vergleiche die erste und dritte Antwort. Allein die Zusammenstellung beider ist hier ganz unwesentlich, da was Sokrates nun zu rügen anfängt nur in der ersten und in der daran gegebenen Erklärung liegt. — Uebrigens ist statt *τὸ σὺν ἄξιον* zu lesen *τὸ σὺν ἀξιοῦν.*

Ebend. Z. 18. **mich alten Mann zu betrügen.** Dieses Vorwurfes bedient sich freilich der platonische Sokrates nicht ganz selten. Aber gewiſs nicht gegen den, welchem er unmittelbar zuvor in derselben Beziehung vorgeworfen, er habe *εἰκῇ* geantwortet. — Auch das *οὕτω νέος ὤν* ist nur eine schlechte Nachahmung, da die Jugend des Unterredners hernach zu nichts gebraucht, er vielmehr unten so schlechthin ein Freund des Sokrates genannt wird, als wäre er etwa von gleichem Alter mit ihm.

S. 329. Z. 15. **oder sonst sachverſtändige Mann.** Kaum konnte die Uebersezung es vermeiden, den Schriftsteller hier zu verbessern. Denn Platon braucht nie *ἔμφρων* in diesem Sinne, der hier der einzig mögliche ist, sondern nur im Gegensaz von *ἔκφρων*, an welchen hier auf keine Weise gedacht werden kann.

S. 330. S. 26. **Die also das Gute lieben.** Das ganze hier endigende dialektische Stük ist sehr lahm und unplatonisch. Unnüz wird das von der Unwissenheit wiederholt, denn es fällt gleich wieder; auch hatte das Gespräch ihre Unmöglichkeit gar nicht erwiesen, sondern nur vorausgesezt. Aus dem Gegentheil zu argumentiren ist freilich Platonisch genug; aber es bedürfte dazu keiner andern Begriffe als der von Gewinn und Verlust, den Mittelbegriff vom Schaden und das viele tautologische Herumdrehen hätte sich Platon erspart.

S. 332. Z. 14. **Das behaupte ich.** Dieses *Φημὶ* ist hier ganz gegen den Platonischen Sprachgebrauch, wie denn auch das Deutsche jedem fleiſsigen Leser der Uebersezung auffallen muſs. Nur bei Säzen welche der Unterredner selbst aufstellt zu seiner Vertheidigung, oder wie Sokrates ihn fragt, ob dies und jenes seine Meinung ist, hat es seinen Plaz, nicht aber bei Rükweisungen wie diese.

S. 532. Z. 30. den Sohn des Peisistratos des Philaïden. Bekanntlich führte der Vater des Peisistratos den Namen Hippokrates, und an eine Mutter sei es nun des Peisistratos, oder wenn man auch etwas ändern wollte, des Hipparchos konnte man bei der Endung φιλαίδωνος schwerlich denken. Aus dieser Rathlosigkeit hat Buttmann geholfen, und gelehrt zu lesen τοῦ ἐκ Φιλαϊδῶν, welches ganz richtig den Demos des Peisistratos bezeichnet.

S. 533. Z. 6. um die Bürger zu bilden. Auch der schlechteste Schriftsteller konnte hier nicht πείθειν so absolut gesagt haben, und dann noch dieses ἵνα darauf folgen lassen. Sondern das πείθειν ist aus dem vorigen πείθων entstanden, das richtige aber ist παιδεύειν, wie man auch aus dem πεπαιδευμένοι ἦσαν genugsam sehen kann.

Ebend. Z. 11. und ihn bewunderten über seine Weisheit. Der Sokrates des Platon würde dieses indem er den Hipparchos loben will nicht gesagt haben, und zu einer Ironie ist hier gar keine Veranlassung. Es ist aber dieses, so wie das folgende „damit sie nicht mehr jene weisen delphischen Sprüche bewundern möchten“ eine offenbare nur miſsrathene Nachahmung dessen, was im Protagoras vom Pittakos gesagt wird. Welche Bemerkung erst die ganze Stelle vom Hipparchos in ihr rechtes Licht sezt; denn hat man diese Spur erst gefunden, so erscheint sie ganz und gar als Nachbildung von jener.

Ebend. Z. 16. die er gelernt und die er selbst erfunden hatte. Jedem muſs es auffallen, wie gar nicht diese Unterscheidung hieher gehört. Der

Mann wollte aber doch auch anbringen, was er aus dem ersten Alkibiades von S. 106. d. an gelernt hatte.

Ebend. Z. 30. Auf der linken Seite. Der Text kann wol hier nicht unverdorben sein, da auf keine Weise mit der Struktur in Ordnung zu kommen ist. Auch hat sich Ficin offenbar mehr erlaubt als nur die Worte ὃ ἐπιγέγραπται als Zwischensaz anzusehen. Das leichteste Heilmittel wäre wol das ὃ ganz zu löschen.

Ebend. Z. 53. In der auf der rechten aber sagt er. Dieses nachgebrachte Φησὶ ist wieder ganz genau aus der Analyse des Simonideischen Fragmentes im Protagoras 345. d. hergenommen, hier aber gar übel angebracht, da die lezte Hälfte des Pentameters zur Beispiel ist von Einer Herme hergenommen, und also in einem ganz andern Verhältniſs steht als die übrigen Worte. Daher wenn der Hipparchos vom Platon wäre, man nicht anders glauben könnte, als daſs entweder die Worte στεῖχε δίκαια φρονῶν Glosse wären, oder daſs etwas fehlte, wodurch Platon sie von den übrigen unterschied. Dem ungeschikten Nachahmer hingegen mag das seinige bleiben. — Bald darauf würde Platon schwerlich nach dem ersten ἔστι δὲ noch einmal wiederholt haben ἔστι δὲ δή.

S. 334. Z. 4. nach dessen Tode. Eine abgeschmaktere Anknüpfung giebt es wol nicht in solchem Zusammenhange als dieses οὗ καὶ ἀποθανόντος. Doch das Ganze ist so schlecht, daſs über das Einzelne kaum etwas gesagt werden darf. Nur gerecht ist der Verfasser gegen sich selbst, weil er den Unterredner von dieser ganzen Erzählung des Sokrates gar keine Erwähnung thun läſst.

S. 335. Z. 15. Du denkst also. So pflegt Sokrates mit Auslegungen dessen, was sein Unterredner sagt, sich nicht aufzudringen und zu übereilen beim Platon.

Ebend. Z. 28. Oder sind sie dieses, Speisen. Offenbar muſs man τοῦτό γε lesen anstatt τούτω γε.

S. 336. Z. 53. So wie wenn du mich fragtest. Ficin stellt sich, als hätte er das lästige ἂ nicht gelesen, und unsere Uebersezung leider auch. Aber es ist nicht zu sehen, wie es sollte hineingekommen sein, vielmehr ist es natürlich beim Zurükgehen auf die vorigen Beispiele, nur daſs sehr hart ein wiederholtes Fragen fehlt.

S. 337. Z. 14. Oder wenn du selbst. Bei Platon pflegt Sokrates dies Geständniſs, wenn er einmal gefragt hat, erst abzuwarten, und nicht mit artiger Unhöflichkeit gleich vorauszusezen. Noch unhöflicher ist es unten „Wenn aber nicht, so will ich dich erinnern.“

ZUM MINOS.

Seite 345. Z. 7. Ich frage dich nämlich. Ein schlechtes Asyndeton bleibt immer in diesem Saze, dem nur, wie Ficin gethan, für die Uebersezung konnte abgeholfen werden.

Ebend. Z. 20. so sage es. Auch hier ist das leichteste nach Ficin zu lesen εἰπὲ. Den zierlicheren Infinitiv aufrecht zu erhalten möchte dieser Schriftsteller nicht verdienen. — Bei Uebersezung des Ausdruks τὰ νομιζόμενα muſste auf den Gleichklang mit νόμος und auf die gleich unten vorkommenden ähnlich sein sollenden Beispiele vornämlich gesehen werden.

S. 346. Z. 8. Als etwas anderes. Gewiſs ist unser Text 'Αλλ' ὅμοιον νῦν ἐφάνη falsch. Sehr leicht verbessert man Ἄλλο μοι νῦν, wenn man nicht lieber ganz unverändert schreiben will Ἄλλο μοι ὄν.

S. 347. Z. 14. Besser aber. Aus dem Euthyphron τάχ᾽ ὦ 'γαθὲ βέλτιον εἰσόμεθα nachgeschrieben an einer Stelle, wo das ganz fehlt was dort den Nachdruk giebt.

S. 550. Z. 7. Aber so lange du. Wieder die alte Nachahmung aus dem Protagoras, sehr ungeschikt als Antwort auf einige den Gegenstand wirklich betreffende Fragen, und von einem Sokrates der im Begriff ist gleich selbst eine weit längere, und wie unnüze, Rede zu halten.

S. 551. Z. 22. daſs dieses wie im Bretspiel. Die Aehnlichkeit in diesem Bilde mag ein Anderer rechtfertigen. Ganz blindlings scheint der Verfasser nach einem Platonischen gegriffen zu haben, unbesorgt um alles übrige.

S. 554. Z. 9. den Sachverständigen wenigstens. τοῖς μὴ εἰδόσιν ist ganz unsinnig, und kaum anders zu lesen als τοῖς γε εἰδόσιν.

Ebend. Z. 25. und wessen Geseze. εἴ τινες ist gewiſs falsch; der Zusammenhang gebietet οἵ τίνος.

S. 555. Z. 11. den menschlichen Heerden. Höchst unverständlich und schlecht ist dieser Saz. Das νέμειν ist in seinen Bedeutungen so verwechselt, daſs es selbst kaum für diesen zu ertragen ist, und man verbessern möchte τῇ ἀνθρωπείᾳ ἀγέλῃ τὰ τοῦ σώματος etc.

S. 556. Z. 29. den Minos und Rhadamanthys. Wäre das Gespräch ein Platonisches: so müſste man bei dieser Wendung glauben, daſs eine verneinende Antwort des sogenannten Minos ausgefallen wäre. — In der ganzen hier endigenden Stelle herrscht ein Examiniren, wie es Sokrates sonst nicht an sich hat.

S. 557. Z. 24. Und deshalb eben. Welch ein Bewegungsgrund des Platonischen Sokrates würdig!

S. 558. Z. 1. Und deshalb will ich es dir sagen. Auch um diesen abgebrochenen Saz für ganz unversehrt zu halten muſs man den Schriftsteller ziemlich verachten. Die folgende Homerische Stelle ist aus *Odyss. XIX*, 174. 178. 179.; es muſste aber der Vossischen Uebersezung etwas anderes eingeschoben werden, um die folgende Erklärung von ὀαριστὴς möglich zu machen.

Ebend. Z. 21. als nur dem Minos. Ich lese nämlich anstatt des höchst frostigen ἄλλῳ ἢ μόνῳ lieber ἄλλῳ ἢ Μίνῳ. Das folgende μόνον scheint der Verbesserung keinen Eintrag zu thun. Der Vers ist aus *Odyss.* XI, 569.

Ebend. Z. 31. ist das nicht ein ungemeines Lob? Eher ist doch eine anknüpfende Wiederholung des unmittelbar vorhergegangenen zu vermuthen als, da keine Steigerung folgt, eine Widerlegung. Darum muſs man den Saz, wiewol er schlecht wird, lieber fragend lesen.

S. 359. Z. 4. gelernt. Dies Wort ist nur muthmaſsliche Ergänzung einer offenbaren Lükke im Text. Anfänglich erscheint es vielleicht nothwendig eine gröſsere anzunehmen, weil μαθητευόμενος und ἀποδειξόμενος so getrennt werden, wie sie es als Absicht bei der Unterweisung, die sich Minos geben läſst, schwerlich sein konnte, und weil die Worte τῇ προτέρᾳ ἐννεατηρίδι an eine spätere denken lassen. Doch bei diesem Schriftsteller möchten solche Gründe nicht gültig sein. — Zu dieser ganzen Stelle kann übrigens leicht der Anfang der Platonischen Geseze die erste Veranlassung gegeben haben.

S. 360. Z. 5. auch Hesiodos. Die Stelle ist in den bisher gesammelten Fragmenten nicht aufzufinden.

Ebend. Z. 27. Die Tragödie aber. Ohne allen näheren Wink hätte Platon eine solche archäologische Behauptung hier nicht aufgestellt. Aber es ist eben nur schlechte Nachahmung von der Deduction der Sophistik im Protagoras, auf die auch schon oben beim Zeus sehr elend angespielt war. Der Unverstand übrigens in dieser Rechtfertigung des Minos ist fast unermeſslich, und höchst beklagenswerth die Armseligkeit, die gar nichts erfinden kann, um die alte Sage von dem Menschentribut anders zu erklären. Gleich darauf ist auch das ἐννοῆσαι für eine historische Untersuchung gebraucht höchst verwerflich.

S. 361. Z. 4. **Denn daſs er gut.** Auch hier ist schwerlich alles gesund. Der Sinn fordert fast mit Gewalt νομικὸς für νόμιμος, und noch ein καὶ wäre auch sehr erwünscht. — Bald darauf muſs man für ἐξευρόντος lesen ἐξευρόντες.

S. 362. Z. 4. **für unsere Jahre.** ἡλικίας ἡμῶν muſs man wol lesen. Die Verwechselung ist leicht zu erklären aus dem oben zusammen stehenden ἡμῶν αὐτῶν.

ZUM ALKIBIADES.

Seite 371. Z. 24. **Wenn wir also behaupteten.** Dieser Saz kann wol nicht anders als fragend zu verstehen sein, da Sokrates selbst darauf ausgeht die μανία nur als eine Art der ἀφροσύνη zu bestimmen. Fast möchte man übrigens hier eine Beziehung suchen auf den bekannten schwerglaublichen Saz πᾶς ἄφρων μαίνεται.

S. 373. Z. 8. **Denn nicht alle bewirken.** Mag auch sonst ἀπεργασία die Heilung einer Krankheit bedeuten und διαπράττειν νόσον eine Krankheit behandeln: so wird doch jenes sehr zweifelhaft für den Platon, der dem Arzt eine ἀπεργασία ὑγιείας zuschreibt, und das Ganze sehr ungelegen für diese Stelle, wo von einer Eintheilung der Krankheiten die Rede ist, die doch nicht auf der Behandlung beruhen kann. Warum also nicht bei der gewöhnlichen Bedeutung beider Worte geblieben, welche die ganze Sache sehr gut ins Licht sezt, wenn man nur statt ὅμοιας lesen will ὅμοια, welches hier so sehr leicht kann verwechselt sein? — Unmittelbar vorher ist das οὓς δὴ καλοῦμεν ἰατροὺς ein wunderlicher Ausdruk, so wie auch das οὓς τί δεῖ καθ᾽ ἕκαστα λέγειν.

Ebend. Z. 25. Eben so nun. Diese Aehnlichkeit ist wol sehr schlecht, zumal Sokrates selbst bei der ἀφροσύνη nur einen Unterschied von Graden beschreibt.

S. 374. Z. 27. Wenn der Gott. Die Uebereinstimmung dieser Stelle mit einer im ersten Alkibiades wird sich besser bei jenem Gespräch betrachten lassen.

S. 375. Z. 29. in diesen Tagen. Hier ist eine Anspielung auf *Il. II*, 303. verloren gegangen, weil die Worte der Vossischen Uebersezung sich zu wenig dazu hergaben. Bedenkt man aber wie ähnliche Worte ganz auf ähnliche Art im Gorgias 470 *d.* stehen, so wirft dieses ein Licht auf die Entstehung des wunderlichen Anachronismus. Dort nämlich ist eben so von dem Regierungsantritt des Archelaos die Rede, und so reizte es vielleicht den Verfasser die neuere Geschichte anzubringen.

S. 376. Z. 11. die ihnen nicht minder. Die Uebersezung konnte hier nicht umhin den Verfasser mit seiner geschraubten Redensart vom Belagerungszustande durch die Sykophanten etwas zu schonen.

S. 377. Z. 4. mir nun ist es bedenklich. ἀπορῶ ist hier auf eine ganz wunderliche Art gebraucht. Die Verse sind die bekannten aus *Odyss. I*, 32 folg.

Ebend. Z. 20. hast aber du. Man braucht nur diese Formel zu lesen, die 150 *b.* fast wörtlich wiederkommt, um sich zu überzeugen, daſs dies Gespräch dem Platon nicht angehören kann. So ins blaue hinein zu fragen was der Andere wol denkt zu dem Gesagten, das kann einem Platonischen Gespräch niemals geziemen.

S. 379. Z. 22. eben jenen wolltest du. Es ist kaum zu begreifen, wie bisher dies ὂν vor ἠβούλου seinen Plaz behauptet hat; es muſs ja auf alle Weise gelöscht werden. Gedike übersezt es zwar nicht mit; allein bei seiner ungenauen Art kann man daraus nicht folgern, daſs er es verdammt hat, da er der Löschung nicht erwähnt.

S. 380. Z. 11. **so kann dich vielleicht.** Was soll nur das *ἂν* bei *εἶναι* in diesem Saz? Es ist wol offenbar nur aus der vorigen Sylbe entstanden. Gegen allen Sinn hat deshalb Ficin sein *probabile* hineingeflikt, da ja offenbar das folgende eher ein *ἄτοπον* scheinen kann, und auch zu den schwerglaublichen Säzen gehört. — Im folgenden scheint der Zusammenhang *ἄνευ τοῦ βελτίστου* zu fodern *ἄνευ τῆς* (sc. *ἐπιστήμης*) *τοῦ βελτίστου*; wenigstens so muſste geschrieben werden, um den Platon gut nachzuahmen.

S. 382. Z. 30. **als den wichtigsten Theil.** Verse aus der Antiope des Euripides, die wir im Gorgias ausführlicher und genauer wieder finden werden. Hier ist die ganze Anwendung ziemlich verschroben. — Im folgenden ist wol eben so unnöthig als unschön das *κατ' αὐτὴν τὴν τέχνην* mit Gedike zu verwandeln in *κατ' αὐτοῦ τὴν τέχνην*; vielmehr wird dadurch der rechte Sinn geschmälert und entstellt.

S. 383. Z. 11. **oder zu wissen glaubt.** Hier hat der Verfasser sich selbst so wenig verstanden, daſs man einen Fehler vermuthen müſste wenn sich auch nur die geringste äuſsere Anzeige dazu fände. Man vergleiche nur die Worte 145 c. *Ὅστις ἄρα τὶ τῶν τοιούτων οἶδεν ἐὰν μὲν παρέπηται ἡ τοῦ βελτίστου ἐπιστήμη - - - φρόνιμόν γε αὐτὸν φήσομεν* etc. Denn daſs der wahre Nuzen erfolge wenn jemand thut was er auch nur zu wissen glaubt, ist nicht nur allem was Platon sonst sagt gänzlich zuwider, sondern auch an sich so widersinnig, daſs man nicht glauben kann, irgend Jemand habe dies sagen gewollt, der ja vorher schon besseres gesagt.

S. 584. Z. 13. **oder wie an den Steuermann.** Die Uebersezung hätte doch sagen gesollt „an irgend einen Steuermann," um dieses herliche ἤ τινος κυβερνήτου nicht untergehen zu lassen. — Im folgenden hat sie sich an die trefliche Schneiderische Verbesserung der sonst rathlosen Stelle gehalten, nur daſs sie keinen Grund gesehen hat mit dem schlechten μὴ auch das nüzliche πρότερον hinter dem ἔστω περ ἂν zu löschen. Denn was könnte besser dem τοσούτῳ μείζω entsprechen?

Ebend. Z. 25. **nicht geringe Zeit.** Ich lese χρόνον μακρὸν βίου θεῶν mit Stephanus, nur daſs ich das οὐ löschte, welches leicht aus der vorigen Silbe entstanden oder als Correctur des fehlerhaften βίου kann miſsverstanden worden sein. So bezieht sich das μακρὸν sehr gut auf das ἔστω περ ἂν πρότερον; und ist dies zusammengenommen gewiſs eine der schönsten Stellen des Gespräches, fast zu gut für das übrige. Daſs die lezten Worte höchst wahrscheinlich ein Dichterfragment sind, ist in der Uebersezung wol nicht sichtbar geworden. Das folgende Bruchstük aus dem Margites haben wir doch diesem Verfasser nicht allein zu danken, da es auch im Aristoteles sich findet.

S. 586. Z. 36. **was ich einst von alten Leuten.** Wer eine Zeit zu finden weiſs ein Paar Generationen vor Sokrates von Kriegen und beständigen Siegen der Lakedämonier, und wo möglicher Weise an den Ammon ist geschikt und ein prosaisches Orakel von ihm geholt worden, der macht sich sehr verdient um den Verfasser dieses Gespräches. Sonst gleicht dies alles einer ziemlich schlechten Erfindung.

S. 587. Z. 31. **die Athener herbeigerufen.** Muſs man nicht mit der Uebersezung lesen καλέσαντα δὲ αὐτὸν Ἀθηναίους, φάναι etc.? Es hat doch mancherlei Schwierigkeiten, daſs der αὐτὸς soll der Gesandte sein.

S. 388. Z. 11. Denn er ſagt, daſs die Troer. *Ilias VIII*, 548 folg. ſindet man jezt dieſe Verſe im Wolfiſchen und Voſsiſchen Homeros; ſonſt ſehlten ſie.

Ebend. Z. 23. wie ein ſchlechter Wucherer. Zu hart ſcheint es, dem Verf. mit Gedike auch dies ausgeſuchtere Bild noch zu nehmen, und ein ſchlechteres dafür einzuſchieben, das überdies kaum atheniſch ſein kann.

S. 389. Z. 34. daſs Athenä dem Diomedes. S. *Il.* V, 127.

S. 390. Z. 27. wie Kreon beim Euripides. *Phoen.* 865.

Drukfehler.

Seite 6. Zeile 15. statt Menschen lies Manchem.
— 9. — 30. st. Ergreifungen l. Ergreifung.
— 12. — 3. st. dem l. den.
— 13. — 18. st. Drapides l. Dropides.
— 46. — 19. st. nun l. nur.
— 48. — 21. st. daran l. davon.
— 61. — 12. st. denn gleich grofs ist l. denn gleich wird.
— 63. — 27. st. den l. dem.
— 69. — 13. st. um nur loszukommen l. wenn sie belangt sind vor Gericht.
— 70. — 28. st. beschuldigte und belangte l. beschuldige und belange.
— 71. — 15. st. mir l. nun.
— 76. — 5. st. hernach noch das Schiksal lies auch noch aller Reichthum.
— 81. — 27. st. möchten l. mochten.
— 103. — 1. st. mo sich l. wo.
— 121. — 31. st. Demnach l. Dennoch.
— 142. — 23. st. seinem l. seine.
— 252. — 26. st. hievon l. hieran.
— 266. — 2. st. mochte l. durfte.

[illegible] f. 187
[illegible] f. 323
[illegible] f. 406

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND

h gr. 159a: 2,1.

BERLIN 1805

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

il. gr.
159 a/2

765
Hm R 3197
195

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.

GORGIAS.

EINLEITUNG.

Wie alle bisher vorgelegten gröſseren Gespräche des Platon, so ist auch dieses in Absicht auf seine Hauptbedeutung fast überall miſsverstanden worden. Denn auch das ist, beim Platon zumal, für ein gänzliches Miſsverstehen zu rechnen, wenn etwas nur halb verstanden wird, weil wo die Verbindung der Theile unter einander und ihr Verhältniſs zum Ganzen verfehlt wird, auch jede richtige Einsicht in das Einzelne, und jedes gründliche Verstehen unmöglich wird. Wie nun im Phädros die Meisten die Rhetorik zu sehr übersahen, und deshalb die Bedeutung des Ganzen schwerlich zu ahnden vermochten: so haben sie hier, gleichfalls von einer zweiten unstreitig späteren Ueberschrift des Gesprächs „oder, von der Redekunst" verführt, allzuviel Gewicht auf die Rhetorik gelegt, und alles übrige nur für Abschweifungen und gelegentliche Erörterungen gehalten. Andere wiederum haben auf anderes Einzelne gesehen, etwa auf die vom Kallikles vorgetragene Lehre vom Recht des Stärkeren und des Sokrates Widerlegung derselben; oder auf das zu Herabsezung der Poesie beigebrachte, und haben so den klugen Gedanken zusammengefolgert, es enthalte der Gorgias die ersten Grundzüge von demjenigen, was, ich weiſs nicht ob sie meinen früher oder später, in den Büchern vom Staate ausführlicher abgehandelt worden. Ein Gedanke welcher, eben weil er klüger ist, als er weiſs, gar nichts bestimmtes aussagt von der besondern Beschaffenheit des Werkes. Denn welches irgend bedeutende des Platon enthielte wol nicht, richtig verstanden, solche Grundzüge? Soviel aber ist ohne weitere Ausführung klar, daſs bei jeder von diesen Ansichten der so besonders herausgehobene Theil des Ganzen nur in gar loser Verbindung mit den übrigen erscheint, und daſs vornemlich die Untersuchung über die Natur der Lust, wenn man das Ganze so betrachtet, fast nur als ein müſsiges wunderlich angesetztes Beiwerk kann angesehen werden. Allein derjenige muſs den Platon wenig kennen, der nicht soviel gleich herausfindet, daſs wo dergleichen etwas vorkommt, und zwar so tief eingehend, dies gewiſs unter allem verhandelten das wichtigste und der Punkt sein muſs, von welchem aus auch alles übrige in seinem wahren Zusammenhange kann verstanden, und eben darum auch die innere Einheit des Ganzen gefunden werden. Und auf diese Weise angesehen erscheint eben der Gorgias als dasjenige Werk, welches an die Spize des zweiten Theils der platonischen Schriften muſs gestellt werden, von welchem in der allgemeinen Einleitung behauptet wurde, daſs die dahin gehörigen Dialogen, in der Mitte stehend zwischen den elementarischen und den constructiven, im Allgemeinen nicht mehr so wie jene von der Methode der Philosophie handelten, sondern von ihrem Object, um es vollständig aufzufassen, und richtig zu unterscheiden; doch aber die beiden realen Wissenschaften Physik und Ethik auch nicht so wie diese darzustellen, sondern nur vorbereitend und fortschreitend zu bestimmen suchten; und daſs sie sich durch eine weniger als im ersten Theile gleichförmige, aber besonders künstliche und fast schwere Construction, sowol einzeln als in ihrem Zusammenhange unter einander betrachtet auszeichneten. Diese Ansicht also sei nun hier einleitend in eben diesen zweiten Theil der gesammten platonischen Werke nochmals ausdrücklich aufgestellt. Wird sie nun auf das vorliegende Gespräch unmittelbar angewendet, und seine Stellung ihr gemäſs gerechtfertiget: so ist damit zugleich auch alles gesagt, was zum Verständniſs desselben vorläufig kann beigebracht werden.

Der Anschauung des Wahren und Seienden, welches eben deshalb das Ewige und Unveränderliche ist, mit der wie wir gesehen haben alle Darstellung der platonischen Philosophie anfing, steht gegenüber die eben so allgemeine und für das gemeine Denken und Sein auch ursprüngliche des Werdenden, ewig Flieſsenden und Veränderlichen, unter welcher doch zugleich alles Thun und Denken, wie es in der Wirklichkeit kann ergriſſen werden, befangen bleibt. Daher denn die höchste und allgemeine Aufgabe der Wissenschaft keine andere ist, als daſs jenes Seiende, in diesem Werdenden ergriſſen, als das Wahre und Gute dargestellt, und so der scheinbare Gegensaz zwischen jenen Anschauungen, indem er recht zum Bewuſstsein gebracht wird, zugleich aufgelöst werde. Diese Vereieinigung aber zerfällt immer in zwei Momente, auf deren verschiedener Beziehung auf einander die Verschiedenheit der Methode beruht. Von der Anschauung des Seienden ausgehend in der Darstellung bis zum Aufzeigen des Scheins fortzuschreiten, und so erst mit der Lösung des Gegensazes zugleich dessen Bewuſstsein aufzuregen und zu erklären, das ist die in Beziehung auf die Wissenschaft unmittelbare Verfahrungsart. Von dem Bewuſstsein des Gegensazes aber als einem Gegebenen ausgehend zu jener Anschauung als dem Auflösungsmittel desselben fortzuschreiten, und eben durch die Nothwendigkeit eines solchen Mittels auf sie hinzuleiten, das ist die Weise, welche wir die mittelbare genannt haben, und welche aus vielerlei Ursachen dem der ethisch angefangen hat vornemlich geziemend, vom Platon in die Mitte ist gestellt worden, als das wahre Bindungs- und Bildungsmittel von der ursprünglichen Anschauung, mit welcher er elementarisch anhebt, zu der constructiven Darstellung, mit welcher er systematisch endiget. Wie sich nun in diesem Gegensaz für die Physik das Wahre und der Schein oder die Wahrnehmung gegen einander verhalten, so für die Ethik das Gute und die Lust oder die Empfindung. Daher wird dann der Hauptgegenstand für den zweiten Theil der platonischen Werke und ihre gemeinschaftliche Aufgabe, um es in einem Worte zusammen zu fassen, die sein, zu zeigen, daſs Wissenschaft und Kunst nicht könne ausgefunden sein, sondern nur ein trügerischer Schein von beiden obwalten müsse, überall wo noch jene beiden, das Wahre mit der Wahrnehmung, und das Gute mit der Lust verwechselt werden. Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zwiefachen Wege gearbeitet, indem, ohne jedoch beides in verschiedenen Schriften gänzlich zu trennen, theils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwerth aufgedeckt wird, theils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensazes aus das

en der Wissenschaft und Kunst und ihre
ndzüge richtig darzustellen. Der Gorgias
steht deshalb an der Spize dieses Theils,
er vorbereitend mehr bei jenem stehen
t als auf dieses sich einläſst; und ganz von
thischen Seite ausgehend die hier stattfin-
s Verwirrung bei beiden Enden auffaſst, bei
nersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei
u Tage ausgehenden Anmaſsung, als den
ten. Dagegen die andern Gespräche
tlich theils weiter zurückgehn in der Be-
ung des scheinbar wissenschaftlichen,
weiter vorwärts in der Idee der wahren
nschaft, theils auch andere spätere Folge-
n enthalten, aus dem, was hier zuerst vor-
t wird.

Vie wir nun von von hier aus einen natür-
Zusammenhang erblikken zwischen den
Hauptsäzen, welche den Unterrednern
krates in diesem Gespräche erwiesen wer-
daſs sie nemlich nur fälschlich sich an-
en an ihrer Redekunst eine Kunst zu be-
und daſs sie in tiefem Irrthum befangen
bei ihrer Verwechselung des Guten mit
ngenehmen: so erklärt sich eben auch
die besondere Art, wie jedes erwiesen
und die Anordnung des Ganzen. Denn
n Guten die Rede ist, und das ethische
en das herrschende, da muſs auch, wenn
Einheit im Ganzen vorhanden sein soll,
hre mehr in Beziehung auf die Kunst be-
werden, als auf die Wissenschaft. Von
st aber ist hier auch ganz im Allgemei-
Rede, indem das Gespräch alles umfaſst,
em gröſsten Gegenstande dem Staat bis
kleinsten, die Verschönerung des sinn-
Lebens; nur nach seiner Gewohnheit

braucht Platon am liebsten das Gröſste als Schema und Darstellung des Allgemeinen, und das kleinere wiederum als Beispiel und Erläuterung für das Gröſsere, damit sich niemand in dem Object des lezteren, das doch auch immer nur ein Einzelnes bleibt, wider seine Absicht verliere. Die Rhetorik nemlich wird hier, wol zu merken, für die gesammte scheinbare Politik, aber auch nur für sie gebraucht, und deshalb vorzüglich der Eingang des Protagoras, man möchte sagen fast wörtlich, hier wieder aufgenommen, um durch die veränderte Wendung desto sicherer aufmerksam zu machen auf diese näher bestimmende Abweichung von dem früheren Gebrauch des Wortes dort und im Phädros, und auf die auch hier noch mehr angedeutete als ausgeführte und in Ordnung gebrachte Absonderung der Sophistik von der Rhetorik, so daſs leztere von der Kunstseite der Scheinwissenschaft alles dasjenige enthalten soll, was sich auf das gröſste Objekt aller Kunst, den Staat, bezieht, die Sophistik aber, wie anderwärts weiter ausgeführt wird, das scheinbare Verkehr mit den Principien selbst enthält. Denn wenn Sokrates auch die Rhetorik nur mit der Rechtspflege, die Sophistik hingegen mit der Gesezgebung vergleicht: so ist doch unstreitig der eigentliche Sinn dieser, daſs die Sophistik das Erkennen der lezten Gründe nachahmen soll, aus denen allerdings das ursprüngliche Gestalten unmittelbar hervorgeht, die Rhetorik aber deren Anwendung auf ein Gegebenes. Grade dieselbe Bewandniſs hat es auch nach der alten Idee mit der Gymnastik, an welcher die vollendete Anschauung des menschlichen Körpers mit den Principien seiner Erhaltung und Darstellung eins und dasselbe ist, dagegen die Rhetorik wie im gewöhnlichen Sinne auch die Politik immer nur Heilkunde bleibt, und auf ein schon vorhandenes Fehlerhaftes jene Grundsäze anwendet. Hiebei nun, das bloſs Scheinbare der Redekunst aufzudekken, hat es Sokrates mit den Künstlern selbst zu thun, dem Gorgias und Polos. Die Verwechselung des Angenehmen mit dem Guten wird dagegen am Kallikles gezeigt, den eben die gleiche Gesinnung zu ihrem Schüler gemacht hatte, und sodann in dem lezten Abschnitt, worin Sokrates Alles wiederholt, beides als in Einem Uebel gegründet und auf ein Bedürfniſs hinweisend dargestellt. Doch findet sich, wie es dem Platon im Ganzen natürlich ist, auch im Einzelnen keine strenge Trennung in den verschiedenen Abschnitten.

In dem ersten nun zeigt Sokrates dem Polos, welchem Platon, wir wissen nicht ob mit groſsem Recht, schon einen beschränkteren Zwek seiner Belehrungen beilegt, als ginge er nur auf geschikte Leitung des bürgerlichen Lebens, nicht irgend auf ein Lehren der Tugend aus, diesem zeigt Sokrates aus seiner und der andern Rhetoren Handlungsweise selbst, daſs Recht und Unrecht, welches er doch als die Gegenstände seiner Kunst anerkennen muſs, keinesweges auch nur als ein gewuſstes in ihr enthalten wäre oder durch sie gegeben würde. Dem Polos aber werden das Wesen und die Verhältnisse der Scheinkunst noch näher aufgedeckt, und ihm an sich selbst gezeigt, daſs in dem Begriffe des Schönen, den er doch nicht als leer von sich weisen will, sondern ihm eine eigne Sphäre zugesteht, daſs Unrechtthun ärger erscheine als das Unrechtleiden, welches mittelbar auf eine Unterscheidung des Guten und Angenehmen hinführt. Auch hier liegt die Vergleichung mit dem Protagoras nahe, um zu sehn, welchen Gebrauch Platon bei seinen indirekten Untersuchungen von dem Begriff des Schönen macht, indem er ihn nemlich bloſs formell aufstellt, und sich ihn zugeben läſst als einen eigenen, und dann dialektisch sein Verhalten zu den andern gleichartigen, über die man auch materiell übereingekommen, auseinandersezt. Im Protagoras nun war von der scheinbaren Voraussezung der Einerleiheit des Guten und Angenehmen ausgegangen, und es blieb also kein anderes Unterscheidungsmittel übrig, als die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Angenehmen und Unangenehmen in der Zeit, welche gar keines sein kann, wie dies im Protagoras selbst und in dem ihm angehörigen Gesprächen so vielseitig ausgeführt wird. In dem Gespräch mit dem Polos wird die Einerleiheit des Guten und Angenehmen unentschiedener gelassen, und nur stärker der Unterschied zwischen dem Angenehmen und Nüzlichen vorausgesezt, ohne bestimmt anzunehmen, was ja eben in den früheren Gesprächen schon widerlegt war, daſs er nur in der Zeit läge. Woraus denn, sobald der Unterschied zwischen dem Guten und Angenehmen ausgemittelt ist, sich von selbst ergiebt, daſs der Begriff des Nüzlichen unmittelbar mit dem Guten zusammenhängt.

In der Unterredung mit dem Kallikles geht Sokrates zunächst vornemlich darauf aus, das Bewuſstsein jenes Gegensazes von innen heraus zu erwekken, und ihn zu dem Bekenntniſs zu nöthigen, daſs die Behauptung, Alles Gute sei im Angenehmen erschöpft, keine Haltung im innern Bewuſstsein habe, sondern dieses nöthige noch ein anderes Gute auſser dem Angenehmen zu sezen. Und leicht mögen die Versuche, die Sokrates zu diesem Ende mit dem Kallikles anstellt, und die noch wegen der ersten bestimmten Einmischung italischer Weisheit besonders merkwürdig sind, auch an sich das kunstreichste in diesem Werke sein. Mitgerechnet nemlich die Art, wie sie fehlschlagen, und die eben so wohlberechnete als durch die ganze Schilderung des Kallikles schön herbeigeführte Nothwendigkeit dieses Fehlschlagens, und wie dadurch Sokrates, ohne das was er am liebsten gewollt hätte, die Aufregung des Gefühls, vernachläſsigt zu haben, den Vorwurf, daſs er sich nachgiebige Gegner schaffe, von sich ablehnt, und zu seiner eigentlichen philosophischen Technik der Dialektik zurückkehrend die wichtigste Darstellung von der wahren Natur der Lust herbeiführt, wie sie als etwas durchaus flieſsendes nur im Uebergange von einem Werden zum andern entstehendes aufgefaſst wird.

Auf diese folgt dann, sobald Kallikles einen Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen eingeräumt hat, der dritte die beiden vorigen verbindende und zusammenfassende Abschnitt, in welchem Sokrates nun der ethischen und vorbereitenden Natur des Werkes gemäſs mit einer auf die Gesinnung sich gründenden und sie mythisch aussprechenden Entwikkelung endiget. Will man auch diesen Mythos, was theilweise sehr nahe liegt, mit dem im Phädros, in wiefern ja dieser als Grundmythos ist angerühmt worden, vergleichen: so ist zu bedenken, daſs zum Willen und zur Kunst hier die Zukunft sich gerade so verhält, wie dort die Vergangenheit zur Wissenschaft und zur Erkenntniſs, und daſs in jenem wie in diesem die Zeit nur Bild ist, das

Wesentliche aber die Betrachtung des Geistes, entblöſst von der Persönlichkeit. Wie denn auch Platon auf das mythische um so weniger will einen solchen Werth legen, daſs es historisch genommen werden sollte, da er es an die Volksmythologie anschlieſst. So fehlt auch die Liebe nicht im Gorgias, sondern ist hier eben sosehr das leitende Princip der Staatskunst wie im Phädros der Bildung der Individuen; nur ist sie, wie wenigstens wir voraussezen müssen, im Vertrauen auf die im Lysis verhandelten Untersuchungen bereits aus dem mythischen herausgetreten.

Doch einzelnen Vergleichungen dieser Art dürfen wir nicht folgen; nur leitet das Vergleichen mit dem früheren überhaupt uns auf das zweite noch auszuführende, wie nemlich auch in Beziehung auf das Merkmal der Form Gorgias nicht nur dem zweiten Theil angehört, sondern auch die erste Stelle in demselben einnimmt. Nemlich in der Hauptsache, in der Art wie das Einzelne, die Rhetorik als Beispiel des leeren Scheins in der Kunst mit dem allgemeineren Zwekke der ganzen Darstellung, dem Bestreben, den Gegensaz zwischen dem Ewigen und Flieſsenden auf der praktischen Seite aufzusuchen, zusammenhängt, hierin trägt der Gorgias bei aller anscheinenden Aehnlichkeit mit dem Phädros dennoch ganz den Charakter des zweiten Theils. Denn dort wo nur vom Philosophiren als Gesinnung und von der Erkenntniſs als innerer Anschauung die Rede war, konnte auch nur die Methode als Aeuſseres zur Erläuterung dienen. Nun aber durch den Parmenides vorbereitet mehr von der Realität der Erkenntniſs und von ihren Objecten soll gehandelt werden, wird auch statt der bloſsen Methode die Kunst als ein

Gebildetes und der Zusammenhang der Künste als Aeuſseres hingestellt, und die Untersuchung mehr darauf geleitet, ob ihnen ein Objekt und was für eins zukomme. Ja wenn man sich die bloſse Structur denken will, läſst sich ein bestimmter Uebergang aufzeigen vom Phädros durch den Protagoras zum Gorgias und von diesem zum Euthydemos und Sophistes, wo am stärksten die Schilderung des Negativen hervortritt. Und eben so zieht sich durch alle diese Gespräche immer wachsend und nur als indirekter Gegenstand behandelt der Keim des Positiven hindurch, die Andeutung der wahren Wissenschaft und Kunst und ihres Objektes, bis dieses zuletzt die Verbindung mit dem Negativen verläſst und allein hervortritt, womit zugleich die ganze indirekte Behandlung in die entgegengesezte übergeht. So zeigt sich Gorgias offenbar dieser Reihe angehörig, aber auch eben so deutlich als das erste Glied derselben, theils wegen der bereits erwähnten Aehnlichkeit mit der früheren Bildung, theils weil die zulezt erwähnte Verknüpfung des negativen Gegenstandes mit dem positiven bei weitem nicht so kunstreich ist und verschlungen als in den folgenden Gesprächen, namentlich dem Euthydemos und Sophistes. Ferner sind die Vertheilung der Untersuchung unter Mehrere, und das scheinbare öftere Zurükkehren zum Anfang, Formen, die in der Folge häufiger und sehr im Groſsen vorkommen, und wozu der Lysis und die kleinen zum Protagoras gehörigen Gespräche nur schwache Annäherungen abgeben.

Hiezu kommt noch, um dem Gorgias seinen Ort zu bestimmen, die kunstreiche Art, wie fast alle früheren Gespräche darin wieder aufgenommen, und theils einzelnes daraus, theils ihr eigentliches Resultat bald mehr bald minder deutlich eingeflochten werden, und dagegen die ganz unabsichtliche, dem Kenner aber nicht zu verfehlende, wie zu den folgenden dieser Reihe hier schon die Keime eingewikkelt liegen. Jenes ist in Absicht auf den Phädros und Protagoras schon berührt worden; es lieſse sich aber auch dies noch viel weiter verfolgen, und mehrere Beziehungen im Einzelnen entdekken. So könnte aus dem Phädros dem Platon sehr leicht von andern Sokratikern vornemlich der Vorwurf gemacht worden sein, daſs er doch die auch auf Täuschung ausgehende Rhetorik, deren Methode er dort nur verbessern zu wollen scheint, für etwas wolle gelten lassen, das sich Jemand zum Zweck machen dürfe. Daher denn hier die Darstellung ihres nach sittlichen Principien einzig möglichen Gebrauchs und des nothwendigen Zusammenhanges der Methode mit der Gesinnung so scharf accentuirt erscheint und so vielseitig wiederholt wird, um zu zeigen wie unmöglich es sei von seinen Grundsäzen aus auf eine andere als die hier aufgestellte Ansicht über diesen Gegenstand zu kommen. Und im Protagoras konnte man leicht die Darstellung sophistischer Selbstgenügsamkeit überladen finden, und zu leichtes Spiel, wenn der Dialogenschreiber seinem Gegner solche Lächerlichkeiten und Unfähigkeiten anbildet, Daher nun hier Gorgias, wo er sich im gleichen Falle befindet mit Protagoras, in Absicht auf die Wendung des Gespräches sich weit zahmer und milder beweist, und weniger Gelächter auf sich zieht. Wogegen aber Platon am Polos wenigstens auſs neue zeigt, daſs allerdings rhetorische undialektische Sophisten unvermögend sind, in der Kunst das Gespräch zu leiten, deren sich sein Sokrates rühmt,

etwas

etwas zu leisten; ein ernstes Spiel mit der Methode, welches allerdings gewiſsermaſsen ein Nachklang aus der ersten Reihe ist, offenbar aber doch hier in einem weit untergeordnetern Verhältniſs steht, als ähnliches im Protagoras. So wird ferner aus dem Lysis nicht nur der Begriff des weder gut noch bösen als bekannt aufgenommen; sondern auch was in jenem kleineren Gespräch vorkommt von der Liebe, die doch beherrscht, einschränkt und zügelt, bekommt hier, wie was im Phädros von der Natur der Liebe überhaupt gesagt war, seine erweiterte Anwendung über das Persönliche hinaus, auch auf die gröſseren bürgerlichen Verhältnisse, indem mit fast buchstäblicher Rükweisung auf den Lysis Liebe zum Volk und Liebe zum Knaben als gleichmäſsig gesezt wird. Wodurch sich nun auch erst deutlich bewährt, daſs mit Recht im Phädros auf die freilich nicht für Jedermann klar genug vorgetragene Lehre von der Nothwendigkeit eines gleichen Ideals oder Charakters zur Liebe ein eigner Werth gelegt wurde. Hiemit ist noch in Verbindung zu sezen jene gegen alles leere Streiten und Belehrenwollen sich auflehnende Ansicht des Platon, daſs doch diejenigen, welche sittlich entgegengesezten Grundsäzen folgen, keine Berathschlagung mit einander gemein haben können, eine Ansicht, welche schon im Kriton wörtlich ausgesprochen, hier aber an der ersten Verhandlung des Sokrates mit dem Kallikles anschaulich dargestellt ist, und welche eben auch für den zweiten Theil der Platonischen Werke von dieser Seite her die Vertheidigung der indirekten dialektischen Methode enthält. Ferner läſst Platon in unserm Gespräch den Sokrates ausdrüklich anerkennen, was im Laches vorgetragen worden, daſs Tapferkeit nicht könne ohne Erkenntniſs gedacht werden, sei allerdings seine Meinung, und eben so bestätigt sich hier, was in der Einleitung zum Charmides als das Ergebniſs dieses Gesprächs in Absicht auf die Besonnenheit angegeben worden, daſs nemlich Sokrates in die Erklärung einstimme, sie sei die Tugend, sofern sie als Gesundheit der Seele anzusehen ist. Ja selbst für den kleinern Hippias könnte, wer ihrer bedürfte, aus dem Gorgias eine Bestätigung hernehmen. Denn die am Ende des ersten Abschnitts aufgestellte Voraussezung, der Gerechte wolle immer gerecht handeln, scheint sich weniger auf den allgemeinen Saz zu beziehen, daſs Jeder immer das Gute will, als darauf, was unstreitig aus der skeptischen Behandlung dieses Begriffs in jenem Gespräch soll gefolgert werden, daſs nemlich das Wollen zum Wesen derselben eben so nothwendig gehört als das Wissen, und beides Eins und dasselbe seyn muſs. So auch kommt die Frömmigkeit ganz so hier vor, wie sie im Euthyphron ist bestimmt worden, als Gerechtigkeit gegen die Götter. Alles dieses sind, wenn auch nicht gleich wörtliche, doch fast gleich sichere und entscheidende Zurükbeziehungen; und wer sie vergleichend betrachtet, dem wird es wol nicht einfallen, etwa die Ordnung umzukehren, und jene Gespräche für weitere Ausführungen dessen zu halten, was hier gleichsam vorläufig angedeutet worden.

Eben so deutlich nun zeigen sich die Spuren der Ahndung oder Vorbereitung auf die mehresten folgenden Gespräche der zweiten Periode, theils in der Anlage des Ganzen, theils an einzelnen Stellen. Die Art nemlich, wie nach aufgestelltem wesentlichem Unterschiede zwischen dem Guten und Angenehmen doch wieder von einer Verbindung beider die Rede ist, weiset hin auf eine noch nicht gelöste Aufgabe, welche in den Gegenstand des Philebos, des lezten Gespräches dieser Reihe, verflochten ist. Die Art, wie das Wesen der Scheinkunst aufgefaſst, und ihr Gebiet nach den Regeln der Dialektik getheilt wird, ist die erste Ahndung dessen, was wir im Sophistes und Staatsmann so kunstvoll und im Groſsen ausgeführt finden. Das Dringen auf Absonderung und Entkleidung des Geistes von der Persönlichkeit, und die Art, sie mythisch darzustellen, ist gleichsam Weissagung des Phädon. So daſs man hieraus sogar bestimmen kann, was in dieser zweiten Periode unmittelbar von dem Punkt ausgegangen ist, den wir als den Mittelpunkt des Gorgias angegeben haben, und was dagegen entweder zu einer zweiten Formation so zu sagen gehört, oder auf den auch bereits angedeuteten gegenüberstehenden Punkt muſs bezogen werden. Nemlich nicht sowol was für Gespräche, sondern nur von welchen Gesprächen die Hauptmomente denn eben in dieser Verknüpfung beider Gesichtspunkte des theoretischen und praktischen, ohne sie doch mit gänzlicher Aufhebung des Gegensazes durchaus zu vereinigen, besteht die noch kunstvollere Form der folgenden Gespräche.

Daher kann auch der Gorgias genau genommen nur als die Hälfte von dem Anfang dieses zweiten Theils angesehen werden, und macht nur erst mit dem Theätetos zusammengenommen den ganzen Anfang aus, indem dieser eben so den Gegensaz zwischen dem Seienden und der Vorstellung behandelt, wie Gorgias den zwischen dem Guten und der Empfindung. Daher kann auch bei dem gänzlichen Mangel irgend bestimmter Angaben über die Zeit der Abſassung, und da die Idee zu beiden Werken faſt gleichzeitig entſtehen muſste, auch beide von ziemlich langem Athem sind, das frühere Erscheinen des Gorgias vor dem Theätetos nicht geradezu festgesezt werden. Vielmehr läſst es sich nur mittelbar aus allerlei Einzelheiten folgern, und es sind eben diese vielfachen Beziehungen auf das Vergangene und Künftige, der Charakter eines allgemeinen Vorspiels, daſs ich mich so ausdrükke, und die Analogie, daſs jeder neue Anſaz des Platon urſprünglich mit dem ethischen anhebt, was das Voranstellen des Gorgias gegen mancherlei mögliche einzelne Einwendungen rechtfertigt.

Wer jene Spuren und Beziehungen aufgefaſst hat, und mit der Art bekannt geworden ist, wie Platon dergleichen zu bezeichnen pflegt, der findet gewiſs selbst noch mehrere andere in das Einzelne dieses Gespräches häufig verwebt. Für die Uebrigen sei es vergönnt, auf Einiges hievon aufmerksam zu machen. An dasjenige zum Beispiel, was sich in Beziehung auf den Phädros und Protagoras uns vorher als apologetisch zeigte, schlieſst sich auch mehreres an, was wir nur als Berüksichtigung einzelner gegen die bisherigen Platonischen Schriften gemachter Ausstellungen verstehen können. Was jedoch hierüber zu sagen wäre, muſs immer in den Grenzen der Muthmaſsung stehen bleiben, und das Beste wird also sein, nur an Ort und Stelle leise Andeutungen darüber zu geben. Vieles Andere steht in einer so genauen Verbindung mit der Vertheidigung des Sokrates, daſs man sagen könnte, es sei alles Wesentliche von dort hier wiederholt, und über die unmittelbare persönliche Beziehung erhaben dargestellt. Es scheint aber fast, als habe die Apologie des Sokrates, indem sie so in eine Apologie der sokratischen Gesinnung und Lebensweise überhaupt verwandelt worden; die persönliche Beziehung nicht sowol verloren, als vielmehr nur verändert, und sei eine Apologie des Platon geworden. Am wenigsten möchten wir wohl mit einem Andern dieser Wiederholung wegen glauben, der Gorgias müsse bald nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein, weil Platon wol nicht späterhin den Athenern noch einmal die längst bereute Geschichte so ausführlich würde vorgeworfen haben. Denn wenn man bedenkt, daſs dies natürlich auch den Phädon gilt: so erhalten wir diese Wiederholungen in kurze Zeit bis zum Ekel zusammengedrängt ganz gegen den Reichthum der Platonischen Composition, ohne irgend einen Zwek und ohne irgend ein Zeichen, daſs Schmerz oder Zorn ihn dazu getrieben, wovon sich je keine Spur irgendwo zeigt. Dagegen läſst sich die angedeutete Absicht gar wol denken in etwas späterer Zeit. Nemlich wie in der Vertheidigung, Sokrates seine Ungunst selbst darstellt, als begonnen mit den Verläumdungen des Aristophanes und ähnlichen falschen Gerüchten von seinen Bestrebungen: so erfuhr etwas ähnliches auch Platon zeitig genug. Man erinnere sich nur, wie in den Ekklesiazusen des Aristophanes, deren Darstellung man gewöhnlich schon in die sieben und neunzigste Olympiade sezt, die politischen Ansichten und neuen Lehren des Platon durchgenommen wurden: so wird man leicht begreifen, wie dem Platon ein ähnlicher Erfolg wol kann geahnet haben. Daher denn, um gründlich seine beharrliche Zurükgezogenheit von der Verwaltung eines seiner Meinung nach verderbten Staates, und sein nachtheiliges Urtheil über die Formen desselben zu rechtfertigen, und die Nothwendigkeit zu zeigen, daſs man frei müsse über die Staatskunst philosophiren dürfen, daher jene sehr starken Alles im Protagoras überbietenden Ausdrükke gegen die berühmtesten Athenischen Staatsmänner von ehedem, mit leiser Schonung der lebenden, als wären sie minder schuldig; daher die Art, wie er sich vom Kallikles den Vorwurf machen läſst, er lakonisire, um zu zeigen, was man so nenne, gehe aus der einfachsten täglichen Erfahrung ganz von selbst hervor. Ja auch was er über die Poesie sagt, mag seiner näheren Bestimmung nach hieher gehören. Manches von dem natürlichen Haſs und Neide schlechter Gewalthaber gegen die Weiseren scheint gerade so ausgeführt, um leise rechtfertigend und berichtigend zu berühren, was dem Platon bei seinem ersten Aufenthalt in Sikelien mit dem älteren Dionysios begegnete. Und dies wiederum bringt fast auf die Vermuthung, daſs auch das Beispiel des Archelaos, wenn nicht etwa auch dieser schon so früh Sokratiker um sich hatte und gleichmäſsig mit ihnen verfuhr, derselben Beziehung wegen gewählt worden, um recht stark anzudeuten, wie unmöglich es sei, daſs Platon, was man vielleicht schon damals meinte, die Freundschaft eines ungerechten und gewaltthätigen Alleinherrschers sollte gesucht haben. Dies sind aber auch die einzigen allerdings leisen Spuren von der Zeit, wo das Gespräch verfaſst worden, welchen man freilich wenig trauen dürfte, wenn sie nicht so schön zusammenträfen mit der Stelle, welche ihm zwischen und nach anderen angewiesen werden muſste, deren Zeit sich sicherer bestimmen läſst. Es würde dem gemäſs zu sezen sein als das erste oder zweite nach Platons Rükkunft von seiner ersten Reise, nicht eher jedoch als bis seine Schule fest genug gegründet und weit genug ausgebreitet war, um den Aristophanes zu einer komischen Darstellung zu reizen. Denn wenn nicht alle Nachrichten von dieser Reise falsch sind, so kann er sich vor derselben kaum eine eigentliche Schule gebildet haben.

GORGIAS.

Kallikles. Sokrates. Chaerephon. Gorgias. Polos.

447 **Kall.** Zum Kriege und zur Schlacht, o Sokrates, sagen sie, muſs man sich so einstellen.

Sok. Also sind wir wol, so zu sagen, nach dem Fest gekommen und verspätet?

Kall. Und nach einem gar herrlichen Fest! Denn viel Schönes hat uns Gorgias nur ganz vor kurzem zu hören gegeben.

Sok. Daran, o Kallikles, ist uns also Chaerephon Schuld, der uns nöthigte, auf dem Markte zu verweilen.

Chaer. Keine groſse Sache, Sokrates, denn ich kann es auch wieder gut machen. Gorgias ist mir freund, und wird es uns auch wol hören lassen, wenn du meinst jezt, oder wenn du lieber willst ein anderes Mal.

Kall. Wie doch, Chaerephon, hat Sokrates Lust den Gorgias zu hören?

Chaer. Eben dazu ja sind wir gekommen.

Kall. Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause, bei mir wohnt Gorgias: so wird er sich vor euch hören lassen.

Sok. Schön, Kallikles. Aber ob er sich wol möchte mit uns ins Gespräch geben? Denn ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag, und was das ist, was er ausbietet und lehrt. Seine Prunkrede übrigens mag er uns, wie du auch sagst, ein anderes Mal halten.

Kall. Nichts besser als ihn selbst fragen, Sokrates. Auch gehörte ja das mit zu seiner Ausstellung, denn er forderte alle, die drinnen sind, nur eben auf zu fragen, was einer nur wollte, und auf Alles verhieſs er zu antworten.

Sok. Sehr wohl gesprochen. Frage ihn also, Chaerephon.

Chaer. Was soll ich ihn fragen?

Sok. Was er ist.

Chaer. Wie meinst du das?

Sok. Wie wenn er nun einer wäre, der Schuhe verfertigte, er dir dann gewiſs antworten würde, er wäre ein Leder-Arbeiter. Oder verstehst du nicht was ich meine?

Chaer. Ich verstehe und will ihn fragen. Sage mir doch, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles sagt, daſs du dich erbietest zu beantworten was dich einer nur fragt?

Gorg. Es ist wahr, Chaerephon. Auch jezt eben hatte ich mich dazu erboten, und ich sage dir, daſs mich Niemand mehr etwas Neues gefragt hat seit vielen Jahren. 448

Chaer. Du antwortest also gewiſs auch gern, Gorgias.

Gorg. Darüber, Chaerephon, kannst du ja einen Versuch machen.

Pol. Beim Zeus, wenn du irgend willst, Chaerephon, lieber mit mir. Denn Gorgias, dünkt mich, ist wol müde, da er nur eben gar vieles vorgetragen hat.

Chaer. Wie doch, Polos, meinst du besser als Gorgias antworten zu können?

Pol. Wozu das? wenn nur gut genug für dich.

Chaer. Zu nichts freilich. Also da du doch willst so antworte.

Pol. Frage nur.

Chaer. Ich frage also, wenn Gorgias ein Meister in eben der Kunst wäre, worin sein Bruder Herodikos, wie würden wir ihn dann recht benennen? Nicht eben so wie jenen?

Pol. Allerdings.

Chaer. Wenn wir also sagten, er wäre ein Arzt, so würden wir uns richtig ausdrükken.

Pol. Ja.

Chaer. Wäre er aber mit Aristophon, dem Sohne des Aglaophon, oder mit dessen Bruder in einerlei Kunst erfahren, wie würden wir ihn dann wol richtig nennen?

Pol. Offenbar einen Maler.

Chaer. Nun er aber in was doch für einer Kunst sachverständig ist, müssen wir ihn wie doch nennen, um ihn richtig zu nennen?

Pol. O Chaerephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschiklichkeit geschikt erfunden. Denn Geschiklichkeit macht, daſs unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschiktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein Anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Antheil hat an der vortreflichsten unter den Künsten.

Sok. Treflich gewiſs, o Gorgias, scheint Polos gerüstet zu sein auf Reden; allein das was er dem Chaerephon versprach thut er doch nicht.

Gorg. Was doch, Sokrates?

Sok. Was er gefragt ward, scheint er mir gar nicht zu beantworten.

Gorg. So frage du ihn, wenn du willst.

Sok. Nicht, wofern du selbst antworten wolltest, sondern dann weit lieber dich. Denn vom Polos ist mir schon aus dem was er gesagt hat deutlich, dafs er sich auf die sogenannte Redekunst weit mehr gelegt hat, als auf die Führung des Gesprächs.

Pol. Wie so, Sokrates?

Sok. Weil du, da Chaerephon dich fragt, in welcher Kunst Gorgias ein Meister wäre, seine Kunst zwar rühmst, als ob Jemand sie tadelte, was sie aber ist doch nicht beantwortet hast.

Pol. Habe ich denn nicht geantwortet, sie wäre die vortreflichste?

Sok. Ja wohl. Aber niemand hat ja gefragt, was des Gorgias Kunst werth wäre, sondern was sie wäre, und wie man den Gorgias deshalb nennen müsse. So wie du nun, was dir
vorhin Chaerephon vorlegte, ihm richtig und 449
kurz beantwortet hast, eben so sage doch auch jezt, welches seine Kunst ist, und wie wir ihn zu nennen haben? Oder vielmehr Gorgias, sage du uns selbst, wie wir dich nennen müssen als Meister welcher Kunst?

Gorg. Der Redekunst, Sokrates.

Sok. Einen Redner also müssen wir dich nennen?

Gorg. Und zwar einen vollkommenen, Sokrates, wenn du mich, was ich zu sein mich rühme, wie Homeros sagt, nennen willst.

Sok. Das will ich freilich.

Gorg. So nenne mich demnach.

Sok. Sagen wir nicht auch, du vermögest auch Andre dazu zu machen?

Gorg. Dazu erbiete ich mich ja, nicht nur hier, sondern auch anderwärts.

Sok. Möchtest du wohl, Gorgias, so wie wir izt mit einander reden, die Sache zu Ende bringen durch Frage und Antwort, die langen Reden aber, womit auch schon Polos anfing, für ein andermal versparen? Ja laſs das was du versprichst nicht gerade uns entgehn, sondern laſs dirs gefallen, in der Kürze das Gefragte zu beantworten.

Gorg. Es giebt zwar einige Antworten, Sokrates, die nothwendig durch lange Reden wollen ertheilt sein; dennoch aber will ich sie versuchen aufs kürzeste. Denn auch dessen rühme ich mich ja, niemand könne kürzer als ich dasselbe sagen.

Sok. Dies eben brauche ich, Gorgias. Eben hiervon gieb mir ein Meisterstück von der Kürze, vom Langreden aber ein andermal.

Gorg. Das will ich thun, und du sollst gestehn, du habest nie einen Wortkargeren gehört.

Sok. Wolan denn, da du behauptest in der Redekunst ein Meister zu sein, und auch einen Andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst? so etwa wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder?

Gorg. Ja.

Sok. Nicht auch die Tonkunst eben so auf Dichtung der Gesangweisen?

Gorg. Ja.

Sok. Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.

Gorg. Das denke ich nun auch gehörig zu thun.

Sok. Wohl gesprochen. Antworte mir nun auch eben so wegen der Redekunst, auf welches unter allen Dingen sie sich doch bezieht als Erkenntnisse.

Gorg. Auf Reden.

Sok. Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen könnten?

Gorg. Nein.

Sok. Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?

Gorg. Freilich nicht.

Sok. Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.

Gorg. Ja.

Sok. Nicht auch worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu denken?

Gorg. Wie anders?

Sok. Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowol richtig zu denken als auch zu reden?

Gorg. Gewiſs.

Sok. Auch die Heilkunst also wie es scheint bezieht sich auf Reden?

Gorg. Ja. 450

Sok. Nemlich auf die über Krankheiten?

Gorg. Allerdings.

Sok. Bezieht sich nun nicht auch die Gymnastik auf Reden, nemlich auf die über den günstigen oder ungünstigen Bau des Leibes?

Gorg. Freilich.

Sok. Und gewiſs auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so, jede hat es auch mit denjenigen Reden zu thun, welche sich auf den Gegenstand beziehn, wovon sie die Kunst ist.

Gorg. Offenbar.

Sok. Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch mit Reden zu thun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu thun hat?

Gorg. Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten nur auf gewisse Handgriffe und dergleichen Handlungen, mit einem Wort, die ganze Erkenntniſs geht; die Redekunst aber hat nichts dergleichen handgreifliches, sondern ihr ganzes Geschäft und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu thun haben, ganz richtig erklärend, wie ich behaupte.

Sok. Ich verstehe vielleicht wol, wovon du sie nun benennen willst. Und vielleicht erfahre ich es noch bestimmter; antworte mir nur. Wir haben doch Künste, nicht wahr?

Gorg. Ja.

Sok. Unter diesen nun, glaube ich, sind einige, bei denen das meiste Thätigkeit ist, und die nur sehr wenig Rede bedürfen, sondern was die Kunst will könnte auch schweigend verrichtet werden, dergleichen die Malerei und die Bildnerei sind, und viele andere. Solche, dünkt mich, sagst du gehn auf Dinge, auf welche du meinst, daſs die Redekunst nicht gehe. Oder nicht?

Gorg. Vollkommen richtig hast du es aufgefaſst, Sokrates.

Sok. Wiederum andere giebt es unter den Künsten, welche alles durch Rede vollbringen, und der That, daſs ich es gerade sage, ganz und gar nicht oder doch nur sehr wenig bedürfen, wie das Zählen und Rechnen und die Meſskunst und die Kunst des Brettspiels, und viele andere Künste, bei denen die Rede fast zu gleichen Theilen geht mit der That, bei vielen auch mehr beträgt, so daſs ganz und gar ihr Geschäft und Vollbringen in Reden besteht. Von diesen nun dünkst du mich zu meinen sei eine auch die Redekunst.

Gorg. Ganz richtig.

Sok. Aber doch wirst du, denke ich, auch
von den genannten keine wollen die Redekunst
nennen, wiewol du wörtlich so sagtest, die ihr
ganzes Geschäft durch Reden vollendende wäre
die Redekunst. Und es könnte wol einer fol-
gern, der dir die Worte zum Verdruſs kehren
wollte, also die Rechenkunst Gorgias nennst du
Redekunst. Aber ich glaube nicht, daſs du, sei 451
es nun die Meſskunst oder die Rechenkunst Re-
dekunst nennst.

Gorg. Und ganz recht glaubst du daran, Sokrates, und verstehst mich ganz richtig.

Sok. Wolan denn, so bringe mir nun auch
die Antwort, nach der ich fragte, zu Ende.
Denn da die Redekunst von diesen Künsten eine
ist, welche sich gar viel der Worte gebrauchen,
es aber auch noch andere von derselben Art
giebt: so versuche doch zu sagen, woran denn
diejenige ihr Geschäft durch Reden vollendet,
welche eigentlich die Redekunst ist. So wie
wenn mich jemand nach irgend einer Kunst von
den eben angeführten fragte: o Sokrates, was b
ist denn die Rechenkunst, ich ihm sagen würde
wie du vorhin, eine von den ihr Geschäft durch
Reden vollbringenden, und wenn er mich wei-
ter fragte: Von den was für ein Geschäft denn
vollbringenden, ich sagen würde, von denen,
die es mit der Erkenntniſs des Geraden und Un-
geraden zu thun haben, wie groſs nemlich ein
jedes ist. Fragte er aber wieder: Und welche
Kunst nennst du denn die Verhältniſslehre, ich
ihm sagen würde, auch sie ist eine von den Al-
les durch Reden vollbringenden. Und wenn er

weiter fragte: Woran denn, ich sagen würde, wie es in der Volksversammlung heiſst, Alles Andere wie zuvor, bei der Verhältniſslehre wie bei der Rechenkunst, nur soviel ist sie unterschieden, daſs die Verhältniſslehre auch betrachtet wie Gerades und Ungerades unter sich und gegen einander sich verhält der Gröſse nach. Und wenn Jemand nach der Sternkunde fragte, und auf meine Erklärung, daſs auch diese alles durch Reden vollbringe, spräche: Aber die Reden der Sternkunde, worauf beziehn sich die, ich sagen würde: Auf die Bewegung der Gestirne und der Sonne und des Mondes, wie sie sich gegeneinander verhalten an Geschwindigkeit.

Gorg. Und ganz recht sprächst du, Sokrates.

Sok. Wolan, thue du das auch, Gorgias. Die Redekunst ist doch eine von den Alles durch Reden ausführenden und vollbringenden. Nicht wahr?

Gorg. So ist es.

Sok. Sage also von den worauf doch gehenden ist sie eine? Welches unter allen Dingen ist doch dasjenige eigentlich, worauf die Reden sich beziehen, deren die Redekunst sich bedient?

Gorg. Die gröſsten, o Sokrates, und die besten unter allen menschlichen Dingen.

Sok. Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts bestimmtes. Du hast ja wol, denke ich, bei Gastmälern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das Beste sei die Gesundheit, und das zweite in Schönheit einherzugehn, und das dritte wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

Gorg.

Gorg. Wol habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

Sok. Weil dir nun gleich die Meister in dem was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Meister in den Leibesübungen und der Erwerbsmann; und 452 der Arzt zuerst würde sagen: O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte: Und wer bist du, daſs du das sagst; so würde er eben sagen Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann, also das Werk deiner Kunst wäre das gröſste Gut? — Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? was für ein gröſseres Gut giebt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte: Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein gröſseres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen, so würde ich auch zu dem sagen: Und wer bist du denn Mensch, und was ist dein Geschäft? — Ich bin der Gymnastiker, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke recht mit Verachtung aller Andern: Sieh doch zu, Sokrates, ob dir irgend ein gröſseres Gut als der Reichthum kann gezeigt werden vom Gorgias, oder von irgend wem sonst. — Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? — Er bejahte es. — Als wer denn? — Als Erwerbsmann. — Und wie? du hältst also dafür der Reichthum sei das gröſste Gut für den Menschen? sagten wir. — Wie sollte ich nicht! würde er antworten. — Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, daſs seine Kunst ein gröſseres Gut hervorbringe als die deinige. — Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was für ein Gut ist denn das? das beantworte Gorgias. — Wolan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowol als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das gröſste Gut für die Menschen, und du der Meister davon.

Gorg. Was auch in der That das gröſste Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen nicht nur selbst frei sind, sondern auch über Andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Sok. Was meinst du doch eigentlich hiemit?

Gorg. Wenn man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowol an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Rathsversammlung die Rathmänner und in der Gemeine die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Meister der Leibesübungen dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daſs er nicht für sich erwirbt, sondern für einen Andern, für dich, der du verstehst zu sprechen, und die Menge zu überreden.

Sok. Nun, Gorgias, dünkst du mich ganz
453 bestimmt erklärt zu haben, für was für eine Kunst du die Rednerkunst hältst, und wenn ich anders etwas verstehe, so meinst du, die Redekunst sei die Meisterin der Ueberredung, und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weiſst du noch etwas zu sagen, daſs

die Redekunst weiter gehe, als Ueberredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?

Gorg. Keinesweges, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihr ganzes Wesen.

Sok. So höre denn, Gorgias. Wisse aber nur, daſs ich fest überzeugt bin, wenn irgend wer mit wem spricht in der Absicht, das wirklich zu erforschen wovon die Rede ist, bin ich gewiſs auch ein solcher, und ich glaube du auch.

Gorg. Was also weiter, Sokrates?

Sok. Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Ueberredung, von der du sprichst, was für eine die ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Ueberredung ist, dies, bedenke nur, weiſs ich noch immer nicht recht. Nicht als ob ich gar keine Ahndung hätte was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon; nichts desto weniger aber muſs ich dich doch weiter fragen, was für eine Ueberredung du sagst, daſs aus der Redekunst entstehe, und auf welche Gegenstände sie geht. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde, ich dich noch fragen will, und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unsers Gespräches wegen, damit es so fortgehe, daſs uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt ich habe Recht dich weiter zu fragen. Nemlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist doch Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Thiere malt; würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Thiere malt und wo?

Gorg. Gewiſs.

Sok. Etwa deshalb, weil es auch noch andere Maler giebt, die viele andere Thiere malen?

Gorg. Ja.

Sok. Wenn aber kein Anderer als Zeuxis dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen.

Gorg. Wie sollte sie nicht?

Sok. Wolan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Ueberredung oder auch andere Künste? Ich meine nemlich dies, wer irgend etwas lehrt, überredet der in dem was er lehrt oder nicht?

Gorg. Ganz gewiſs überredet er.

Sok. Wenn wir nun wieder auf dieselben Künste zurükkommen wie oben, lehrt uns nicht die Rechenkunst und der Rechenkünstler die Gröſse der Zahlen.

Gorg. Freilich.

Sok. Und überredet uns also auch?

Gorg. Ja.

Sok. Also auch die Rechenkunst ist eine Meisterin der Ueberredung?

Gorg. So scheint es.

Sok. Und wenn uns jemand fragt, in was
für einer Ueberredung und wovon? so werden
wir ihm etwa antworten, in einer belehrenden
von dem Graden und Ungraden, wie groſs es ist.
Und auch alle andern angeführten Künste werden
454 wir aufstellen können als Meisterinnen der
Ueberredung, und was für einer und wovon?
oder nicht?

Gorg. Ja.

Sok. Nicht also die Redekunst allein ist Meisterin der Ueberredung.

Gorg. Freilich nicht.

Sok. Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wol mit Recht, eben wie bei dem Maler, den der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer Ueberredung und wovon, ist wol die Redekunst? Oder hältst du es nicht für Recht, dies weiter zu fragen?

Gorg. Ich wol.

Sok. So antworte denn, Gorgias, wenn es dich auch so dünkt.

Gorg. Jener Ueberredung also sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt, und bei den andern Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.

Sok. Das ahndete ich auch, daſs du diese Ueberredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf. Wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst darnach. Denn wie gesagt, um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstanden einander das Gesagte vorweg zu nehmen, sondern du deinen Saz ganz nach deiner Ansicht durchführen mögest, wie du selbst willst.

Gorg. Und ganz Recht thust du daran, wie mich dünkt.

Sok. So komm denn, laſs uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt?

Gorg. O ja.

Sok. Auch man glaube etwas?

Gorg. Ich gewiſs.

Sok. Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und glauben? erlerntes Wissen und Glauben? oder verschieden?

Gorg. Ich, o Sokrates, meine es ist verschieden.

Sok. Und gar recht, meinst du. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich jemand fragte, giebt es wol einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich.

Gorg. Ja.

Sok. Wie? auch eine falsche Erkenntniſs und eine wahre?

Gorg. Das nicht mehr.

Sok. Offenbar also ist nicht beides einerlei.

Gorg. Du hast Recht.

Sok. Doch aber sind sowol die Gelernthabenden überredet als die Glaubenden.

Gorg. So ist es.

Sok. Willst du also, wir sollen zwei Arten der Ueberredung sezen, die eine welche Glauben hervorbringt ohne Wissen, die andere aber welche Erkenntniſs?

Gorg. Allerdings.

Sok. Welche von beiden Ueberredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen in Beziehung auf das Gerechte und Ungerechte? aus welcher das Glauben entsteht ohne Wissen? oder aus welcher das Wissen?

Gorg. Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

Sok. Die Redekunst also, Gorgias, ist wie es scheint Meisterin in einer glaubenmachenden nicht in einer belehrenden Ueberredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes.

455 Gorg. Ja.

Sok. Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und andern Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wol nicht so viele Menschen in so kurzer Zeit über so wichtige Dinge belehren.

Gorg. Wol nicht.

Sok. Wolan denn, laſs uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst; denn ich selbst kann es noch gar nicht recht verstehen was ich sage. Wenn um Aerzte zu erwählen die Stadt sich versammelt, oder um Schiffsbaumeister, oder eine andere Art von Gewerbsleuten, nicht wahr, dann darf der Redner nicht Rath geben? Denn es ist klar, daſs bei jeder Wahl der kunstverständigste muſs gewählt werden. Auch nicht, wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist, und davon, die Häfen in Stand zu sezen oder die Werfte, sondern die Baumeister. Auch nicht wenn die Berathschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft, oder die Stellung eines Heers gegen den Feind, oder die Besiznehmung einer Gegend; sondern die Kriegskunstversändigen werden dann Rath ertheilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hievon? Denn da du behauptest, selbst sowol ein Redner zu sein, als auch Andere zu Redekünstlern zu machen: so ist es ja recht was deine Kunst betrifft von dir zu erfragen. Ja glaube nur auch von mir, daſs ich izt deine Sache betreibe; denn vielleicht ist Mancher hier drinnen gesonnen dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die zu blöde wären dich weiter zu fragen. Wie du also jezt von mir befragt wirst, so denke dir du würdest auch von Jenen gefragt. Was, o Gorgias, wird uns dafür werden, wenn wir uns zu dir geſellen? worüber werden wir vermögen der Stadt Rath zu geben? nur über Recht und Unrecht allein, oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Verſuche alſo ihnen zu antworten.

Gorg. So will ich denn verſuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunſt aufzudekken. Denn du ſelbſt haſt mich ſehr gut darauf geführt. Nemlich du weiſst ja wol, daſs dieſe Werfte und dieſe Mauern der Athener, und dieſer Bau ihrer Häfen auf den Rath des Themiſtokles entſtanden iſt, theils auch des Perikles, nicht aber jener Gewerbsleute.

Sok. So ſagt man vom Themiſtokles; den Perikles aber habe ich noch ſelbſt gehört, als er
456 ſeine Meinung vortrug, wegen der mittleren Mauer.

Gorg. Und wenn eine Wahl ſolcher Männer angeſezt iſt, wie du erwähnteſt, ſo ſiehſt du doch, daſs die Redner die Rathgebenden ſind, und ihre Meinung auch durchgeht in ſolchen Dingen.

Sok. Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich ſo lange ſchon, was doch eigentlich das Weſen der Redekunſt iſt. Denn ganz übermenſchlich groſs dünkt ſie mich, wenn ich ſie ſo betrachte.

Gorg. Wie wenn du erſt alles wüſsteſt, Sokrates, daſs ſie mit einem Wort alle andern Kräfte zuſammengenommen unter ſich begreift! Einen auffallenden Beweis will ich dir hiervon geben. Nemlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Aerzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder keine Arznei nehmen, oder ſich von dem Arzte nicht wollte ſchneiden und brennen laſſen, und da dieſer ihn nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch keine andere Kunst als die Redekunst. Ja ich behaupte, es möge in eine Stadt wohin du willst ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeine oder sonst einer Versammlung redend durchfechten müſsten, welcher gewählt werden sollte: so würde nirgends an den Arzt gedacht werden; sondern der zu reden versteht würde gewählt werden, wenn er wollte. Eben so im Streit gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgend einer überreden, ihn selbst zu wählen. Denn es giebt nichts, worüber nicht ein Redner glaubhafter spräche vor dem Volke, als irgend ein Sachverständiger darin. Die Kraft dieser Kunst ist also in der That eine solche und so groſse. Gebrauchen aber muſs man sich der Redekunst, o Sokrates, wie jeder andern Meisterschaft. Denn auch anderer Meisterschaft muſs man sich deshalb nicht gegen alle Menschen gebrauchen; weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechen in Waffen so gut gelernt hat, daſs er stärker darin ist als Freunde und Feinde, deshalb muſs r nicht seine Freunde schlagen und stoſsen und ödten. Und, beim Zeus, wenn einer der den Uebungsplaz besucht hat, und ein tüchtiger echter geworden ist, hernach Vater und Mutr schlägt, oder sonst einen von Verwandten nd Freunden, deshalb darf man nicht die Meiter der Leibesübungen und die in Waffen zu echten lehren verfolgen, und aus den Städten ertreiben. Denn sie haben ihre Kunst mitgeheilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene egen Feinde und Beleidiger zur Vertheidigung, icht zum Angriff, und nur jene kehren es um, nd bedienen sich der Stärke und der Kunst

457 nicht richtig. Nicht also die Lehrer sind böse, noch ist die Kunst hieran Schuld und deshalb böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner gegen Alle und über Alles so zu reden, daſs er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz heraus zu sagen, worüber er nur will. Deshalb aber soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehn, daſs sie dies auszurichten vermögen, noch andern Sachverständigen den ihrigen, sondern rechtlicher Weise sich auch der Redekunst gebrauchen, eben wie jener Meisterschaft. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist, und handelt hernach ungerecht vermöge dieser Kraft und Kunst: so muſs man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlichem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben; er aber bedient sich ihrer entgegengesezt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es Recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.

Sok. Ich denke, Gorgias, auch du hast schon vielen Unterredungen beigewohnt, und wirst dieses dabei bemerkt haben, daſs nicht leicht die Menschen es dahin bringen, dasjenige, worüber sie zu sprechen unternommen haben, gemeinschaftlich zu bestimmen, und nachdem sie so untereinander sich belehrt und abgelernt, ihre Zusammenkunft aufzuheben: sondern wenn sie über etwas uneins sind, und einer den andern beschuldigt er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich, und meinen der Andere rede so etwas aus Miſsgunst gegen sie, weil er nemlich nur um seine Ehre sich ereifere beim Gespräch, nicht aber den vor-

liegenden Gegenstand suche. Ja einige gehn zulezt auf die unanständigste Art auseinander mit Schimpfreden, und indem sie solche Dinge einander anzuhören geben, daſs [illegible] sogar den Anwesenden leid thut für sich selbst, auch nur solcher Leute Zuhörer gewesen zu sein. Weshalb nun sage ich dies? Weil mich dünkt, du sagest jezt etwas nicht folgerechtes, und nicht zusammenstimmend mit dem was du vorher sagtest von der Redekunst. Ich fürchte mich aber dich zu widerlegen, damit du nicht denkest ich rede nicht auf die Sache eifernd, daſs sie uns offenbar werde, sondern auf dich. Bist du nun eben ein solcher als ich, so möchte ich dich gern durchfragen; wo nicht, so werde ich es lassen. Und was für einer bin ich? Von denen einer, die sich gern überweisen lassen, wenn 458
sie etwas unrichtiges sagen, auch gern selbst überführen, wenn ein Anderer etwas unrichtiges sagt; nicht unlieber jedoch jenes als dieses. Denn für ein gröſseres Gut halte ich jenes um soviel, als es ja besser ist, selbst von dem gröſsten Uebel befreit zu werden, als einen Andern davon zu befreien. Denn nichts denke ich ist ein so groſses Uebel für den Menschen, als irrige Meinungen über das, wovon jezt die Rede ist unter uns. Behauptest nun auch du ein solcher zu sein, so wollen wir weiter reden; dünkt dich aber daſs wir es lassen müssen, so wollen wir es immerhin lassen, und die Unterredung aufheben.

Gorg. Allerdings behaupte auch ich ein solcher zu sein, wie du jezt beschreibst. Vielleicht jedoch müssen wir auch auf die Anwesenden Bedacht nehmen. Denn schon lange ehe ihr gekommen seid, habe ich den Anwesenden vieles vorgetragen, und es mag sich leicht auch jezt in die Länge ziehen, wenn wir uns weiter besprechen. Wir müssen also auch diese bedenken, damit wir nicht Einige hindern, die lieber etwas anderes vornehmen wollten.

Chaer. Den Ungestüm dieser Männer hört ihr ja selbst, o Gorgias und Sokrates, wie sehr sie zu hören wünschen, wenn ihr etwas redet. Ich selbst aber möchte ja nie so in Geschäften verwikkelt sein, daſs ich solche und so vorgetragene Reden hintansezen müſste, weil mir dringender wäre etwas anderes zu verrichten.

Kall. Bei den Göttern, Chaerephon, auch ich, der schon so vielen Unterredungen beigewohnt, weiſs nicht, ob ich mich jemals so ergözt habe als eben izt: so daſs es mir, und wenn ihr euch den ganzen Tag unterreden wollt, immer lieb sein wird.

Sok. Von meiner Seite, Kallikles, ist kein Hinderniſs, wenn Gorgias nur will.

Gorg. Unziemlich würde es ja nun sein, Sokrates, wenn ich nicht wollte, zumal ich selbst aufgefordert habe zum Fragen, was einer nur Lust hätte. Also, wenn es diesen gefällt, so sprich und frage was du willst.

Sok. So höre denn, Gorgias, was mich wundert an dem von dir Gesagten. Denn vielleicht hast du ganz Recht, und ich habe es nur nicht richtig aufgefaſst. Zum Redner, sagst du, könnest du jeden machen, der es nur von dir lernen will.

Gorg. Ja.

Sok. Und zwar über jegliches, so daſs er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.

Gorg. Allerdings.

Sok. Denn du sagtest sogar, daſs in Sachen der Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde, als der Arzt. 459

Gorg. Das sagte ich auch; bei der Menge nemlich.

Sok. Und nicht wahr, dieses bei der Menge heiſst doch bei denen die nicht wissen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr Glauben finden als der Arzt?

Gorg. Darin hast du Recht.

Sok. Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Wissende?

Gorg. Allerdings.

Sok. Ohne ein Arzt zu sein, nicht wahr?

Gorg. Ja.

Sok. Der Nichtarzt ist aber dessen unkundig, wessen der Arzt kundig ist?

Gorg. Offenbar.

Sok. Der Nichtwissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies, oder was anders?

Gorg. Dies folgt hieraus freilich.

Sok. Verhält sich nun nicht auch gegen die andern Künste insgesammt der Redner eben so und die Redekunst. Die Sachen selbst braucht sie nicht zu wissen, wie sie sich verhalten, sondern nur einen Kunstgriff der Ueberredung ausgefunden zu haben, so daſs sie das Ansehn bei den Nichtwissenden gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden.

Gorg. Ist das nun nicht ein groſser Vortheil, Sokrates, daſs man ohne andere Künste gelernt zu haben, sondern nur diese einzige, um nichts geringer ist als die Meister in jenen?

Sok. Ob der Redner, weil es sich so mit ihm verhält, geringer ist oder nicht als jene Andere, das wollen wir hernach überlegen, wenn es uns zur Sache dient. Jezt laſs uns dieses zuerst bedenken: ob auch, in Absicht des Gerechten und Ungerechten, des Schönen und Unschönen, des Guten und Ueblen, der Redner sich eben so verhält, wie in Hinsicht auf das Gesunde und die andern Gegenstände der andern Künste; nemlich daſs er von der Sache selbst nichts weiſs, was gut ist oder übel, schön oder unschön, gerecht oder ungerecht, sondern nur Ueberredung sich erkünstelt hat, so daſs er ein Nichtwissender unter den Nichtwissenden dafür gilt, mehr zu wissen als ein Wissender. Oder ist nothwendig daſs er dies wisse, und muſs dessen etwa derjenige schon vorher kundig sein, der zu dir kommt um die Redekunst von dir zu lernen? Wo aber nicht, wirst dann du, der Lehrer der Redekunst, den Ankömmling dieses nicht lehren, als welches deine Sache nicht ist, sondern ihn nur dahin bringen, daſs er der Menge auch dieses zu wissen scheine, ohne es zu wissen, und gut zu sein scheine, ohne es zu sein? Oder wirst du ganz und gar nicht im Stande sein, ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht hierüber vorher das Richtige weiſs? oder wie verhält es sich hiemit, Gorgias? Ja, um
460 Zeus willen! dekke nun, wie du vorher sagtest, die ganze Kraft der Redekunst auf, und sprich worin sie besteht?

Gorg. Ich meine eben, Sokrates, wenn er jenes zufällig noch nicht weiſs, so wird er auch das von mir lernen.

Sok. Halt! denn das ist vortreflich gesagt. Wenn du also einen zum Redner machen sollst, muſs er nothwendig wissen was gerecht ist und ungerecht, es sei nun zuvor schon, oder daſs er es erst von dir lernen müſste.

Gorg. Allerdings.

Sok. Wie nun? Wer die Baukunst gelernt hat ist doch ein Baumeister, oder nicht?

Gorg. Ja.

Sok. Und wer die Tonkunst ein Tonkünstler?

Gorg. Ja.

Sok. Und wer die Heilkunde ein Heilkundiger, und so auch im übrigen nach derselben Regel, wer etwas gelernt hat ist ein solcher, wozu ihn diese Erkenntniſs macht?

Gorg. Freilich.

Sok. Also, nach demselben Verhältniſs, wer das Gerechte gelernt hat, ist gerecht?

Gorg. Auf alle Weise freilich.

Sok. Der Gerechte aber handelt doch gerecht.

Gorg. Ja.

Sok. Also nothwendig ist der Redner gerecht, und der Gerechte handelt gerecht?

Gorg. So zeigt es sich ja.

Sok. Niemals also wird der Gerechte wollen Unrecht thun?

Gorg. Natürlich.

Sok. Der Redner aber ist unserer Rede zufolge nothwendig gerecht.

Gorg. Ja.

Sok. Niemals also wird der Redner wollen Unrecht thun.

Gorg. Nein, wie es ja scheint.

Sok. Erinnerst du dich nun vor kurzem gesagt zu haben, man müsse den Meistern der Leibesübungen nicht die Schuld geben, noch sie aus der Stadt verweisen, wenn der Faustkämpfer seine Kunst nicht schön gebraucht und unrecht thut? Eben so wenn ein Redner die Redekunst ungerecht gebrauche, müsse man nicht dem Lehrer die Schuld geben, noch ihn aus der Stadt verweisen, sondern dem Unrechtthuenden und die Redekunst nicht richtig Anwendenden? Ist das gesagt worden oder nicht?

Gorg. Es ist gesagt worden.

Sok. Nun aber zeigt sich, daſs dieser nemliche, der Redner, niemals unrecht thut. Oder nicht?

Gorg. So zeigt es sich.

Sok. Auch in unsern ersten Reden, o Gorgias, wurde ja gesagt, die Redekunst habe es in ihren Reden nicht mit dem Graden und Ungraden zu thun, sondern mit dem Gerechten und Ungerechten. Oder nicht?

Gorg. Ja.

Sok. Ich nun, als du dies damals sagtest, verstand dich so, die Redekunst könne niemals etwas ungerechtes sein, da sie ja alles in Bezug auf die Gerechtigkeit in ihren Reden verhandelt. Da du nun bald darauf sagtest, der Redner könne wol auch sich der Redekunst ungerecht gebrauchen: so habe ich, hierüber verwundert, und in der Meinung das Gesprochene stimme nicht zusammen, jenes gesagt, daſs wenn du es für einen Gewinn hieltest überführt zu werden, wie ich es dafür halte, es dann lohnte uns weiter zu besprechen, wo aber nicht, wir es besser unterlieſsen. Und nun wir es noch einmal erwogen haben, siehst du auch selbst, es ist wiederum festgestellt worden, daſs unmöglich sei der Redner könne die Redekunst ungerecht gebrauchen oder unrecht thun wollen. Dieses nun, wie es sich eigentlich verhalte, zu untersuchen, dazu, o Gorgias, mag, beim Hunde! eine gar nicht kurze Unterredung erfordert werden.

Pol.

Pol. Wie doch, Sokrates? Ist dies wirklich deine Meinung über die Redekunst, was du jezt aussprichst? Oder denkst du eigentlich doch Gorgias habe sich nur geschämt dir darin nicht beizustimmen, daſs ein Redner nicht auch das Gerechte wissen müsse, und das Schöne, und das Gute? und daſs wenn einer, dies nicht wissend zu ihm käme, er es ihn lehren würde? und hernach sei nur durch dieses Eingeständniſs vielleicht etwas widersprechendes in seine Reden gekommen, woran eben du deine Freude hast, und deshalb immer zu solchen Fragen die Unterredung hinleitest. Denn wer meinst du wol würde läugnen wollen, daſs er selbst nicht des Gerechten kundig sei, und es auch Andere lehren wolle? Aber auf dergleichen die Rede hinzuführen ist sehr ungesittet.

Sok. Nun, schönster Polos, eben dazu ausdrüklich haben wir ja unsere Freunde und Söhne, damit, wenn wir selbst im höheren Alter uns irren, ihr Jüngeren bei der Hand seid, und uns das Leben wieder berichtiget in That und Wort. Auch jezt also, wenn ich und Gorgias in unserer Rede uns irren, bist du ja bei der Hand, berichtige uns also. Gebühren mag es dir wol. Und ich bin bereit, wenn du glaubst irgend etwas von dem Zugestandenen sei nicht mit Recht zugestanden worden, dir zurükzugeben, was du willst, wenn du mir nur Eins beobachtest.

Pol. Was meinst du nur?

Sok. Wenn du die langen Reden nur zurückhältst, o Polos, deren du dich auch zuvor schon bedienen wolltest.

Pol. Wie doch? es soll mir nicht erlaubt sein, soviel zu reden als ich will?

Sok. Da stände es freilich sehr übel um
dich, Bester, wenn du solltest nach Athen ge-
kommen sein, wo in ganz Hellas die gröſste
Freiheit im Reden herrscht, und du allein soll-
test ihrer eben hier entbehren. Nur sage auch
dagegen, daſs wenn du Weitläuftiges redest und
das Gefragte nicht beantworten willst, es doch
wiederum sehr übel um mich stände, wenn mir
nicht erlaubt sein sollte wegzugehn, und dich
nicht anzuhören. Also wenn du dich des aufge-
stellten Sazes annehmen, und ihn berichtigen
461 willst: so nimm, wie ich eben sagte, zurück was
dir beliebt, und dann nach der Ordnung fragend
und befragt, wie ich und Gorgias, überführe
mich und laſs dich überführen. Denn auch du
rühmst dich doch eben darauf dich zu verste-
hen worauf Gorgias. Oder nicht?

Pol. Das behaupte ich.

Sok. Also auch du forderst wol auf, daſs man dich frage was jeder jedesmal will, als der wol verstehn würde zu antworten.

Pol. Allerdings.

Sok. So thue denn auch jezt, welches von beiden du willst, frage oder antworte.

Pol. Wol, das will ich thun. Antworte mir also, Sokrates, da du doch meinst Gorgias wisse keinen Rath wegen der Redekunst, was meinst du denn, daſs sie ist?

Sok. Fragst du was für eine Kunst ich meine daſs sie ist?

Pol. Eben das.

Sok. Gar keine, sage ich, ist sie, um doch zu dir die Wahrheit zu sagen.

Pol. Sondern was dünkt dich denn die Redekunst zu sein?

Sok. Dasjenige, wovon du in der Schrift, die ich neulich gelesen, behauptest, daſs es die Künste hervorbringe.

Pol. Was meinst du doch wol?

Sok. Eine gewisse Geschiklichkeit meine ich.

Pol. Also eine Geschiklichkeit dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sok. Ja, wenn du nicht etwas anderes sagst?

Pol. Und eine Geschiklichkeit worin?

Sok. In Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens.

Pol. Dünkt dich also nicht die Redekunst etwas Schönes zu sein, wenn man im Stande ist, sich den Menschen wohlgefällig zu machen?

Sok. Wie doch Polos? hast du etwa schon von mir erfahren, was sie meiner Meinung nach ist, daſs du schon das weitere fragst, ob ich sie nicht für etwas schönes halte?

Pol. Habe ich denn nicht erfahren, daſs sie deiner Meinung nach eine Geschiklichkeit ist?

Sok. Willst du wol, da du auf das Gefälligsein so viel Werth legst, mir auch in einer Kleinigkeit gefällig sein?

Pol. Sehr gern.

Sok. So frage mich doch, was für eine Kunst die Kochkunst mir zu sein scheint?

Pol. Ich frage dich also, was für eine Kunst ist die Kochkunst?

Sok. Gar keine, o Polos.

Pol. Aber was denn? sprich.

Sok. Ich spreche also, eine Geschiklichkeit.

Pol. Was doch für eine? sage an.

Sok. Ich sage also in Bewirkung einer gewissen Lust und Wohlgefallens, o Polos.

Pol. Einerlei ist also Kochkunst und Redekunst?

Sok. Keinesweges, sondern nur Theile desselben Bestrebens.

Pol. Was doch für eines?

Sok. Wenn es nur nicht unziemlich ist die Wahrheit heraus zu sagen; denn ich trage wirklich Bedenken, des Gorgias wegen es zu sagen, damit er nicht glaube, ich wolle sein eignes Bestreben auf Spott ziehen. Allein ich weiſs ja nicht, ob dies die Redekunst ist, die Gorgias treibt; denn eben jezt aus dem Gespräch ist uns nicht offenbar worden, was er wol davon halte.
463 Was ich aber die Redekunst nenne, das ist ein Theil einer Sache, die gar nicht unter die schönen gehört.

Gorg. Was doch für einer, Sokrates? sage es nur ohne mich zu scheuen.

Sok. Mich dünkt also, Gorgias, es giebt ein gewisses zwar gar nicht künstlerisches Bestreben, wozu aber doch ein kekker Sinn gehört, und der es gut zu treffen weiſs, und schon von Natur stark ist in Behandlung der Menschen. Das Wesentliche desselben aber nenne ich Schmeichelei. Diese Bestrebung nun scheint mir viele andere Theile zu haben, wovon einer auch die Kochkunst ist, welche für eine Kunst zwar gehalten wird, wie aber meine Rede lautet, keine Kunst ist, sondern nur eine Geschiklichkeit und Fertigkeit. Von derselben nun betrachte ich als einen Theil auch die Redekunst, und die Kunst der verschönernden Bekleidung, und die Sophistik: vier Theile für vier Gegenstände. Wenn also Polos mich ausfragen will, so thue er es. Denn noch hat er mir nicht abgefragt, welcher Theil der Schmeichelei ich meine, daſs die Redekunst sei; sondern ohne zu bemerken, daſs ich dies noch nicht beantwortet, frägt er schon weiter, ob ich sie nicht für etwas schönes halte. Ich aber werde ihm nicht eher antworten, ob ich die Redekunst für etwas schönes oder unschönes halte, bis ich ihm zuvor geantwortet habe, was sie ist. Denn das wäre nicht recht, Polos. Also wenn du es erfahren willst, so frage, welcher Theil der Schmeichelei ich dann meine daſs die Redekunst sei.

Pol. So frage ich denn, und antworte du, was für ein Theil ist sie?

Sok. Ob du auch wol verstehen magst, was ich antworte? Nemlich nach meiner Erklärung ist die Redekunst von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Pol. Wie nun? sagst du, sie sei etwas schönes oder unschönes.

Sok. Etwas unschönes. Denn das Böse nenne ich unschön, da ich dir doch antworten soll, als wüſstest du schon was ich meine.

Gorg. Beim Zeus, Sokrates, verstehe ich doch selbst nicht was du meinst.

Sok. Wol glaublich, Gorgias. Denn ich habe auch noch nichts bestimmtes gesagt. Dieser Polos aber ist nur allzujung und heftig.

Gorg. Also laſs nur diesen, und sage mir, wie du denn meinst, die Redekunst sei von einem Theile der Staatskunst das Schattenbild.

Sok. Wol, ich will versuchen zu erklären, was mir die Redekunst zu sein scheint, und wenn sie dies nicht sein sollte, so mag mich Polos widerlegen. Du nennst doch etwas Leib und Seele?

Gorg. Wie sollte ich nicht.

Sok. Und glaubst auch, daſs es ein Wolbefinden giebt für jedes von diesen beiden? 461

Gorg. Auch das.

Sok. Wie aber? auch ein scheinbares Wohlbefinden, das keines ist? Ich meine dergleichen: Viele haben das Ansehn, sich ganz wohl zu befinden dem Leibe nach, denen nicht leicht jemand abmerken würde, daſs sie sich nicht wohl befinden, auſser ein Arzt etwa und ein Meister in den Leibesübungen.

Gorg. Ganz recht.

Sok. Dergleichen nun, sage ich, giebt es für den Leib und für die Seele, welches macht, daſs man scheint sich wohl zu befinden dem Leibe oder der Seele nach, man befindet sich aber deshalb doch nicht so.

Gorg. Das giebt es.

Sok. Wolan denn, wenn ich kann, will ich dir nun noch deutlicher zeigen was ich meine. Für diese zwei Dinge seze ich zwei Künste, und nenne die für die Seele die Staatskunst; die aber für den Leib kann ich dir nicht so als Eine benennen, sondern ich seze von dieser einen Besorgung des Leibes wiederum zwei Theile, die Kunst der Leibesübungen als den einen, die Heilkunst als den andern. So auch in der Staatskunst, gegenüberstehend der Gymnastik, die Gesezgebung, gegenüberstehend aber der Heilkunst die Rechtspflege. So haben ja zwei von diesen als auf denselben Gegenstand sich beziehend etwas mit einander gemein, die Heilkunde mit der Gymnastik, und die Rechtspflege mit der Gesezgebung, doch aber sind sie auch wieder verschieden. Diese viere nun, welche immer mit Hinsicht auf das Beste die Angelegenheiten, jene beiden des Leibes, diese beiden der Seele besorgen, bemerkt nun die Schmeichelei, nicht sie erkennt sie, sage ich, sondern sie spürt und trifft sie nur, theilt sich

nun selbst in vier Theile, verkleidet sich in jene
Theile, und stellt sich nun an dasjenige zu sein,
worin sie sich verkleidet; und auf das Beste gar
nicht denkend sucht sie nur durch das jedesmal
angenehmste den Unverstand zu fangen und zu
hintergehn, so daſs sie das Ansehn gewinnt, gar
viel werth zu sein. In die Heilkunst nun verkleidet
sich die Kochkunst, und stellt sich an zu
wissen, welches die besten Speisen sind für den
Leib, so daſs wenn vor Kindern oder auch
vor Männern, die so unverständig wären als die
Kinder, ein Arzt und ein Koch sich um den Vorzug
streiten sollten, wer von beiden sich auf
heilsame und schädliche Speisen verstände, der
Arzt oder der Koch, könnte der Arzt Hungers
sterben. Dies nun nenne ich Schmeichelei, und
behaupte sie sei etwas schlechtes, o Polos,
denn zu dir sage ich dies, weil sie das Angenehme
zu treffen sucht ohne das Beste. Eine 465
Kunst aber läugne ich, daſs sie ist; sondern nur
eine Geschiklichkeit, weil sie keine Einsicht
hat von dem was sie anwendet, was es wol seiner
Natur nach ist, und also den Grund von
einem jeden nicht anzugeben weiſs; ich aber
kann nichts Kunst nennen, was ein grundloses
Ding ist. Und bist du etwa hierüber anderer
Meinung: so will ich dir Rede stehen. In die
Heilkunst also, wie gesagt, verkleidet sich die
kochkundige Schmeichelei, in die Gymnastik
aber auf eben die Weise die puzkundige, die
gar verderblich ist und betrügerisch, unedel
und unanständig, und durch Gestalten und Farben
und Glätte und Bekleidung die Menschen so
betrügt, daſs sie mit fremder Schönheit angethan,
die eigne, welche durch die Kunst der Leibesübungen
entsteht, vernachläſsigen. Um nun
nicht weitläuftig zu werden will ich es dir aus-

drükken wie die Meſskünstler, denn nun wirst du ja wol schon ſolgen können, nemlich daſs wie die Puzkunst zur Gymnastik, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Puzkunst zur Gymnastik, so die Sophistik zur Gesezgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege. Wie ich nun sage, so stehen sie gegen einander ihrem Wesen nach. Da sie aber auch nahe sind, und sich auf dasselbe beziehn, werden sie unter einander gemischt, Sophisten und Redner, und wissen selbst nicht, noch auch andere Menschen, was mit ihnen anzufangen ist. Denn wenn die Seele nicht dem Leibe vorstände, sondern dieser sich selbst, daſs also von jener nicht Kochkunst und Heilkunst verglichen und unterschieden würden, sondern der Leib selbst nach Maaſsgabe des für ihn wohlgefälligen urtheilen müſste: so würde es mit jenem Anaxagoreischen gar weit gehn, lieber Polos, denn du bist dieser Dinge ja kundig, nemlich alle Dinge würden alles zugleich sein unter einander gemischt, und ungesondert bliebe das Gesunde und Heilkunstmäſsige von dem Kochkunstmäſsigen. Was ich nun meine daſs die Redekunst sei hast du gehört, nemlich das Gegenstük zur Kochkunst, für die Seele was diese für den Leib. Mag ich nun vielleicht ungereimt gehandelt haben, daſs ich dich nicht wollte lange Reden halten lassen, und nun selbst die Rede ziemlich lang gedehnt habe. Billig aber muſs man mir dies verzeihen. Denn als ich kurz redete, verstandest du mich nicht, und wuſstest nichts anzufangen mit der Antwort die ich dir gab, sondern bedurſtest einer Erörterung. Wenn nun auch ich mit dei-
466 nen Antworten nichts werde anzufangen wissen, dann dehne auch du die Rede; weiſs ich es aber,

so laſs mich damit machen, denn so ist es billig. Auch jezt also, wenn du mit dieser Antwort etwas zu machen weiſst, so thue es.

Pol. Was sagst du, also? Schmeichelei dünkt dich die Redekunst zu sein?

Sok. Von der Schmeichelei, sagte ich, ja wäre sie ein Theil. Hast du kein Gedächtniſs in deinen Jahren, Polos, was wirst du denn thun wenn du alt wirst?

Pol. Meinst du denn, daſs in den Staaten die ausgezeichneten Redner wie Schmeichler schlecht geachtet werden?

Sok. Fragst du da eine Frage, oder ist es wieder der Anfang einer Rede?

Pol. Ich frage.

Sok. Nun dann, gar nicht geachtet werden sie, meine ich.

Pol. Wie, nicht geachtet? vermögen sie nicht am meisten unter allen im Staate?

Sok. Nein, wenn du unter dem vermögen verstehst, daſs es etwas Gutes ist für den Vermögenden.

Pol. So verstehe ich es allerdings.

Sok. Dann dünkt mich vermögen die Redner unter allen im Staate am wenigsten.

Pol. Wie? tödten sie nicht wie die Tyrannen, wen sie wollen, und berauben des Vermögens und verweisen aus dem Staate, wen ihnen gut dünkt?

Sok. Beim Hunde! ich bin doch immer zweifelhaft, Polos, bei jedem was du sagst, ob du das selbst sagst und deine Meinung aussprichst, oder ob du mich fragst.

Pol. Freilich frage ich dich.

Sok. Gut, Lieber, und also fragst du mich zweierlei zugleich?

Pol. Wie so zweierlei?

Sok. Sagtest du nicht izt gleich so, die Redner tödteten wen sie wollen, und beraubten des Vermögens und verbannten aus dem Staate wen ihnen gut dünkt?

Pol. So sagte ich.

Sok. So sage ich dir denn, daſs dies zwei Fragen sind, und daſs ich dir auf beide antworten will. Ich behaupte nemlich, Polos, daſs die Redner und die Tyrannen am wenigsten vermögen im Staat, wie ich eben sagte. Weil sie nemlich von dem was sie wollen nichts thun, um es gerade heraus zu sagen, freilich aber thun was ihnen dünkt das beste zu sein.

Pol. Dies ist also nicht das viel vermögen?

Sok. Nein, wie Polos wenigstens sagt.

Pol. Ich sagte Nein? ich sage eben Ja.

Sok. Nein wahrlich, du wol nicht, da du ja behauptetest, viel vermögen sei etwas gutes dem vermögenden.

Pol. Das behaupte ich auch noch.

Sok. Meinst du also, das sei gut, wenn, was ihn dünkt das Beste zu sein, einer ausrichtet, der keine Erkenntniſs hat? und nennst du das viel vermögen?

Pol. Nein, das nicht.

Sok. Also muſst du zeigen, daſs die Redner Erkenntniſs haben, und die Redekunst eine Kunst ist, nicht bloſse Schmeichelei, mich widerlegend. Wenn du mich aber unwiderlegt
467 läſst, so werden die Redner, wenn sie in den
Staaten thun, was ihnen gut dünkt, und so auch die Tyrannen, hieran nichts Gutes besizen. Und viel vermögen soll doch wie du behauptest etwas Gutes sein. Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntniſs, das räumst auch du ein, sei ein Uebel. Oder nicht?

Pol. Das räume ich ein.

Sok. Wie also sollten wol Redner viel vermögen im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht dem Sokrates zuvor vom Polos bewiesen wird, daſs sie bewirken was sie wollen?

Pol. Dieser Mann.

Sok. Ich läugne, daſs sie bewirken was sie wollen. Widerlege mich.

Pol. Hast du nicht eben zugegeben, daſs sie bewirken, was ihnen dünkt das Beste zu sein?

Sok. Das gebe ich auch noch zu.

Pol. So bewirken sie ja was sie wollen?

Sok. Das läugne ich.

Pol. Ohnerachtet sie bewirken was ihnen gut dünkt?

Sok. Ja.

Pol. Erbärmlich ist ja was du sagst, und ganz ungewaschen.

Sok. Ei, theures Freundchen, daſs ich dich doch nach deiner Weise anrede, schelte nicht; sondern wenn du verstehst mich zu fragen, so zeige daſs ich unrecht habe, wo nicht, so antworte selbst.

Pol. Ich will auch antworten, um doch zu sehen was du meinst.

Sok. Denkst du denn, daſs die Menschen dasjenige wollen was sie jedesmal thun? oder vielmehr jenes, um deswillen sie dasjenige thun was sie thun? Wie etwa, die Arzenei einnehmen von den Aerzten, denkst du, daſs die dasjenige wollen, was sie thun, Arzenei nehmen und Schmerzen haben, oder jenes das Genesen, um deswillen sie sie nehmen?

Pol. Offenbar das Genesen, um deswillen sie die Arzenei nehmen.

Sok. So auch bei den Schifffahrttreibenden, und die auf anderes Gewerbe ausgehn, ist was sie wollen nicht dasjenige was sie jedesmal thun. Denn wer will wol zu Schiffe sein, und in Gefahr schweben und Händel haben? Sondern jenes, denke ich, um deswillen sie zu Schiffe gehn, das Reichwerden; denn um des Reichthums willen gehn sie zu Schiffe.

Pol. Allerdings.

Sok. Ist es nun nicht eben so mit Allem, wenn jemand etwas um eines andern willen thut, so will er nicht das, was er thut, sondern das, um deswillen er es thut?

Pol. Ja.

Sok. Giebt es nun wol etwas, das nicht entweder gut wäre oder übel, oder zwischen beiden, weder gut noch übel?

Pol. Eins von diesen ganz nothwendig, Sokrates.

Sok. Sagst du nun nicht, daß gut die Weisheit ist und die Gesundheit und der Reichthum, und das Uebrige der Art, übel aber das Gegentheil hievon?

Pol. Allerdings.

Sok. Weder gut noch übel aber nennst du dergleichen, was bisweilen mit dem Guten zusammenhängt, bisweilen mit dem Uebel, bisweilen mit keinem von beiden? wir sizen und 468 gehn, laufen und schiffen; und wiederum wie Stein und Holz und anderes dergleichen. Meinst du nicht dies? oder meinst du etwas anderes weder gut noch böse?

Pol. Nein, sondern dieses.

Sok. Thun sie nun etwa dies mittlere um des Guten willen, wenn sie es thun, oder das Gute um des mittleren willen?

Pol. Das mittlere doch wol um des Guten willen.

Sok. Dem Guten also nachtrachtend gehn wir wenn wir gehn in der Meinung daſs es besser sei, und wenn wir im Gegentheil stehen, so stehen wir um des nemlichen willen, des Guten. Oder nicht?

Pol. Ja.

Sok. Also tödten wir auch wenn wir Jemand tödten, und vertreiben und berauben des Vermögens, in der Meinung es sei uns besser dieses zu thun als nicht?

Pol. Allerdings.

Sok. Um des Guten willen also thut alles dieses, wer es thut.

Pol. Das gebe ich zu.

Sok. Haben wir nun nicht eingestanden, was wir um eines Andern willen thun, dieses selbst wollten wir eigentlich nicht, sondern nur jenes, um deswillen wir es eigentlich thun?

Pol. Unbedenklich.

Sok. Also wollen wir nicht hinrichten und des Landes verweisen und des Vermögens berauben, so unbedingt für sich; sondern wenn uns dergleichen nüzlich ist wollen wir es thun; ist es uns aber schädlich dann nicht. Denn nur das Gute wollen wir wie du behauptest, das weder gut noch üble aber wollen wir nicht, noch auch das üble. Nicht wahr? Dünkt dich daſs ich recht habe, Polos, oder nicht? Warum antwortest du nicht?

Pol. Recht.

Sok. Wenn wir also hierin einig sind, so wird, wenn Jemand einen hinrichten läſst, oder aus dem Staate vertreibt, oder seines Vermögens beraubt, in der Meinung, es sei für ihn selbst besser, es ist aber in der That schlimmer für ihn, dieser zwar allerdings thun was ihn gut dünkt; nicht wahr?

Pol. Ja.

Sok. Aber etwa auch was er will, wenn es doch ein Uebel für ihn ist? Was antwortest du nicht?

Pol. Nein also; er scheint mir nicht zu thun was er will.

Sok. Kann man also wol sagen, ein solcher vermöge viel in diesem Staat, wenn doch viel vermögen, wie du einräumtest, etwas Gutes ist?

Pol. Man kann es nicht sagen.

Sok. Recht also hatte ich, als ich sagte, es könne gar wol ein Mensch, der im Staat ausrichtet was ihm beliebt, dennoch nicht viel vermögen, noch auch ausrichten was er will.

Pol. Also du, Sokrates, wünschtest nicht, daſs dir erlaubt wäre zu thun was dich gut dünkt im Staate, lieber als es nicht zu können, und beneidest es nicht wenn du einen siehst der ums Leben gebracht hat, wen es ihm beliebte, oder des Eigenthums beraubt, oder ins Gefängniſs gesezt?

Sok. Meinst du rechtmäſsig oder unrechtmäſsig?

Pol. Wie er es auch thue, ist es nicht in beiden Fällen zu beneiden?

Sok. Sprich besser, o Polos!

Pol. Wie so?

469 Sok. Man soll ja wol weder die nicht zu beneidenden beneiden, noch die Elenden, sondern bedauern.

Pol. Und wie? so meinst du stehe es mit denjenigen von welchen ich rede?

Sok. Wie wol anders?

Pol. Wer also tödten kann, wen es ihm beliebt, der dünkt dich, wenn er ihn mit Recht tödtet, elend zu sein und bedauernswürdig?

Sok. Nein das nicht; aber auch nicht beneidenswerth.

Pol. Behauptetest du nicht eben, er sei ein Elender?

Sok. Von dem unrechtmäſsig tödtenden, o Freund, und daſs er bedauernswürdig wäre dazu; wer aber rechtmäſsig, ist auch nicht zu beneiden.

Pol. Vielmehr wer unrechtmäſsiger Weise sterben muſs ist bedauernswürdig und elend.

Sok. Weniger als der ihn tödtet, Polos, und auch weniger, als der rechtmäſsiger Weise sterben muſs.

Pol. Wie das, Sokrates?

Sok. Wie ja Unrecht thun das gröſste aller Uebel ist.

Pol. Also dies ist das gröſste? nicht Unrecht leiden gröſser?

Sok. Keinesweges.

Pol. Du also wolltest Unrecht leiden lieber als Unrecht thun?

Sok. Ich wollte wol keines von beiden; müſste ich aber unrecht thun oder unrecht leiden, so würde ich vorziehn lieber unrecht zu leiden, als unrecht zu thun.

Pol. Du also möchtest nicht ein Tyrann sein?

Sok. Nein, wenn du darunter dasselbe verstehst wie ich.

Pol. Ich verstehe darunter eben das vorige, daſs man Macht habe im Staate was einen gutdünkt auszurichten, zu tödten, zu vertreiben, und alles zu thun nach seinem eignen Wohlgefallen.

Sok. O Bester, was ich dir jezt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vollem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jezt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, daſs irgend einer von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sterben sollte: so wird der todt sein, von dem es mir gefällt. Und wenn, daſs einem der Kopf müſste eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreiſsen, so wäre es zerrissen. So viel vermag ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest, und ich dir den Dolch zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja auf diese Art, Sokrates, kann jeder viel vermögen. Auf diese Weise könnte einer auch jedes Haus abbrennen was ihm einfiele, und der Athener Schiffswerfte und Galeeren und alle Schiffe, die dem Staate oder Einzelnen gehören. Aber das heiſst nicht mächtig sein, auf diese Art thun was einem gut dünkt. Oder meinst du?

Pol. Nein, so freilich nicht.

Sok. Kannst du nun wol sagen, warum du eine solche Macht tadelst?

470 **Pol.** Das kann ich.

Sok. Warum denn? sprich.

Pol. Weil nothwendig wer so zu Werke geht Schaden leidet.

Sok. Und ist das Schadenleiden nicht ein Uebel?

Pol. Freilich.

Sok. Also, du Wunderlicher, zeigt sich dir schon wieder das Mächtigsein nur da, wo indem einer thut was ihm beliebt auch dies damit verbunden ist, daſs er es zu seinem Vortheil

thue

thue und daſs es gut sei. Und eben dies nun wie es scheint ist das mächtig sein, wenn aber nicht, und es ein Uebel ist, dann ist es ohnmächtig sein. Laſs uns auch dies erwägen. Gestehen wir nicht ein, daſs es bisweilen besser ist dies zu thun, was wir eben anführten, Menschen zu tödten und zu verbannen und des Eigenthums zu berauben, bisweilen aber auch nicht.

Pol. Freilich.

Sok. Dies also, wie es scheint, wird von dir nicht minder als von mir eingestanden.

Pol. Ja.

Sok. Wann also meinst du, daſs es besser sei, dies zu thun? Sprich, was für eine Bestimmung sezest du fest?

Pol. Gerade dies, o Sokrates, beantworte du mir doch.

Sok. Ich also, o Polos, wenn es dir doch angenehmer ist, dies von mir zu hören, behaupte, wenn einer dieses rechtmäſsig thut, ist es besser, wenn aber unrechtmäſsig, dann schlimmer.

Pol. Schwer ist es freilich dich zu überführen, Sokrates; sonst könnte auch wol ein Kind dir beweisen, daſs du nicht Recht hast.

Sok. So werde ich dem Kinde groſsen Dank wissen, und gleichen auch dir, wenn du mich widerlegst und der Thorheit entledigest. Also laſs dirs nicht beschwerlich sein, einem Freunde dich wohlthätig zu erzeigen.

Pol. Wol denn, Sokrates, es ist gar nicht nöthig, dich durch alte Geschichten zu widerlegen; sondern was Gestern und Ehegestern sich ereignet hat ist hinlänglich dich zu widerlegen und zu beweisen, daſs viele Menschen, welche Unrecht thun, glükselig sind.

Sok. Welches Ereigniſs nur?

Pol. Du siehst doch diesen Archelaos, des Perdikkas Sohn, der über Makedonien herrscht?

Sok. Wenigstens höre ich von ihm.

Pol. Dünkt dich nun der glükselig zu sein oder elend?

Sok. Ich weiſs nicht, Polos; denn ich habe nie Umgang gehabt mit dem Manne.

Pol. Wie doch? im Umgang würdest du es erkennen; anders aber kannst du von selbst nicht einsehn, daſs er glükselig ist?

Sok. Beim Zeus, nicht recht.

Pol. Offenbar also, Sokrates, wirst du auch sagen, du wüſstest vom groſsen Könige nicht, ob er glükselig ist.

Sok. Und ganz mit Recht werde ich das sagen. Denn ich weiſs ja nicht, wie es um seine Vernunft und Gerechtigkeit steht.

Pol. Wie? darin also besteht alle Glükseligkeit.

Sok. Wie ich wenigstens behaupte, Polos. Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, sage ich, ist glükselig; wer aber ungerecht und böse, ist elend.

Pol. Unglükselig also ist dieser Archelaos
471 nach deiner Meinung?

Sok. Wenn er anders ungerecht ist, Freund.

Pol. Wie sollte er denn nicht ungerecht sein, dem ja von der Herrschaft gar nichts gebührte, die er jezt hat, indem er von einer Mutter geboren ist, welche dem Alketas, dem Bruder des Perdikkas, als Magd gehörte. Nach dem Recht also wäre er des Alketas Knecht gewesen, und wollte er gerecht handeln, so hätte er dem Alketas gedient, und wäre dann glükselig geweſen, nach deiner Rede. Nun aber iſt er ganz über die Maaſsen unglükselig geworden, da er so äuſserst ungerecht gehandelt hat, indem er zuerst eben dieſen seinen Herrn und Ohm zu sich einlud, als wolle er ihm die Herrſchaft übergeben, welche Perdikkas ihm geraubt hatte, darauf nun ihn und seinen Sohn Alexander, seinen eignen Vetter, also fast von gleichem Alter mit ihm selbst, beide bewirthete und trunken machte, dann sie auf einen Wagen werfen, bei Nacht fortschaffen, und beide umbringen lieſs, daſs niemand wuſste wo sie geendet haben. Und nach solcher ungerechten That merkte er gar nicht, daſs er der unglükseligste Mensch geworden war. Auch gereuete es ihn gar nicht, sondern er wollte noch immer nicht glükselig werden, dadurch daſs er seinen Bruder, den vollbürtigen Sohn des Perdikkas, ein siebenjähriges Kind, dem nun nach dem Rechte die Regierung zukam, auferzogen, und sie ihm übergeben hätte. Vielmehr lieſs er dieſen bald darauf in eine Pfüze werfen und ertränken, und sagte zu seiner Mutter Kleopatra, er sei einer Gans nachgelaufen und so hineingefallen. Also da dieser gewiſs unter Allen in Makedonien am ungerechtesten gehandelt hat, ist er auch der elendeste aller Makedonier, und nicht der glükseligste. Und vielleicht möchten alle Athener, du voran, lieber jeder andere Makedonier sein als Archelaos.

Sok. Auch anfänglich schon habe ich dich gelobt, Polos, daſs mir schien, du habest dich sehr gut in der Redekunst gebildet, wiewol die Kunst des Gesprächs darüber vernachläſsigt. Auch jezt, nicht wahr, ist dies nun die Rede, womit auch ein Kind mich widerlegen könnte, und ich bin also nun, wie du meinst, durch diese Rede widerlegt mit meiner Behauptung, daſs wer unrecht handle nicht glükselig sein könne. Woher doch, du Guter? Gebe ich dir doch nichts zu von Allem was du sagst.

Pol. Du willst eben nicht, denkst aber doch gewiſs eben das, was ich sage.

Sok. Du Seliger, gedenkst eben mich auf rednerische Art zu überführen, wie sie auch an der Gerichtsstätte Beweis zu führen sich einbilden. Denn auch da glaubt ein Theil den andern überführt zu haben, wenn er für seine Behauptung, die er vorträgt, viele Zeugen aufstellen kann und angesehene, der Gegenpart aber etwa einen aufstellt oder gar keinen. Ein solcher Beweis aber ist gar nichts werth, wenn man es 472 genau nimmt. Denn gar manches Mal kann einer unter den falschen Zeugnissen vieler erliegen, die für etwas gehalten werden. So auch jezt in dem was du sagst werden dir meist alle beistimmen, die Athener und die Fremden. Und wenn du gegen mich Zeugen aufrufen willst, daſs ich Unrecht habe, so werden sich dir dazu hergeben, wenn du willst, Nikias, der Sohn des Nikeratos, sammt seinen Brüdern, von denen die Dreifüſse herrühren, die neben einander im Dionysion stehn, auch wenn du willst Aristokrates, des Skallias Sohn, von welchem wiederum das schöne Weihgeschenk im Pythion kommt, und wenn du willst das ganze Haus des Perikles, oder welches andere Geschlecht du auswählen möchtest von hier. Ich aber ganz allein gebe es dir nicht zu. Denn du beweisest mir nichts; sondern nur durch Aufstellung vieler falschen Zeugen gegen mich versuchst du mich aus meinem Gut und der Wahrheit hinauszuwerfen. Ich dagegen, wenn ich nicht dich selbst und allein als Zeugen aufstelle, der mir beistimmen muſs in dem was ich sage, will mich dann gar nicht dünken lassen, daſs ich etwas tüchtiges vorgetragen habe über unsern Gegenstand. Ich glaube aber auch du nicht, wenn nicht ich selbst allein dir Zeugniſs gebe, und du die andern allesammt gehen läſst. Dies ist nun die eine Beweisart, welche du dafür hältst und viele Andere, und jenes ist die andere, mit der ich es wiederum halte. Laſs sie uns also neben einander stellen und Acht geben, ob sie sich in etwas von einander unterscheiden werden. Ist doch auch das worüber wir streiten nichts Kleines, sondern fast wol dasjenige um welches zu wissen das Schönste, nicht zu wissen aber das Unschönste ist. Denn das Wesentliche davon ist doch entweder einzusehen oder nicht einzusehen, wer glükselig ist und wer nicht. Gleich zuerst also, wovon wir jezt reden, du hältst dafür, es könne ein Mensch glükselig sein, der unrecht handelt und ungerecht; wenn du doch dafür hältst, Archelaos sei ungerecht und dabei glükselig. Nicht wahr, wir sollen von dir denken, daſs du dies annimmst?

Pol. Allerdings.

Sok. Ich aber erkläre dies für unmöglich. Ueber dieses Eine sind wir im Streit. Wohl. Soll nun der Ungerechte etwa glükselig sein, wenn ihm Recht widerfährt und Strafe?

Pol. Keinesweges. Denn so wäre er freilich der elendeste.

Sok. Sondern, wenn ihm also nicht Recht widerfährt, dann wird der Ungerechte nach deiner Rede glükselig sein.

Pol. Das behaupte ich.

Sok. Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechtthuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender aber, wenn ihm nicht sein Recht widerfährt, und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, und weniger elend, wenn ihm Recht widerfährt, und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.

473 Pol. Ungereimtes, o Sokrates, unternimmst du zu behaupten.

Sok. Ich will indeſs doch versuchen auch dich, Freund, dahin zu bringen, daſs du dasselbe mit mir behauptest. Denn du willst mir wohl, glaube ich. Worüber wir also uneins sind, das wäre dies. Sieh du nun selbst. Ich sagte doch vorher irgendwo, Unrecht thun wäre schlimmer als Unrecht leiden.

Pol. Freilich.

Sok. Du aber Unrecht leiden?

Pol. Ja.

Sok. Und die Unrechtthuenden, behauptete ich, wären unglükselig, und wurde von dir widerlegt.

Pol. Ja, beim Zeus.

Sok. Wie du wenigstens meinst, Polos,

Pol. Und ganz recht hoffe ich daran zu meinen.

Sok. Und du wiederum behauptetest, die Unrechtthuenden wären glükselig, wenn sie nemlich keine Strafe litten.

Pol. Allerdings.

Sok. Ich aber behaupte, daſs grade diese die unglükseligsten sind, die aber Strafe leiden weniger. Willst du auch dies widerlegen?

Pol. Dies soll wol noch schwerer zu widerlegen sein als jenes?

Sok. Das nicht, Polos, sondern unmöglich. Denn das Wahre kann nie widerlegt werden.

Pol. Wie meinst du? Wenn ein ungerechter Mensch darüber ergriffen wird, daſs er etwa ungesezmäſsiger Gewalt nachstellt und dann gemartert und verstümmelt wird, ihm die Augen ausgebrannt, und nicht nur ihm selbst sonst noch groſse und vielfältige Quaalen angethan werden, sondern er auch Weib und Kinder eben so behandeln sieht, und zulezt ans Kreuz geschlagen oder mit Pech verbrannt wird, der soll glükseliger sein, als wenn er unentdekt hernach als Tyrann aufsteht, und den Staat beherrschend fortlebt, alles bewirkend was er will, ein beneidenswerther Mann, und glükselig gepriesen von den Bürgern und allen Andern? Dies meinst du sei unmöglich zu widerlegen?

Sok. Nun schrekst du mich wieder, wakerer Polos, und widerlegst mich auch nicht, wie du vorher Zeugen aufriefst. Doch hilf mir ein wenig mich erinnern, ob du sagtest, wenn unrechtmäſsig nach der Gewalt strebend.

Pol. So sagte ich.

Sok. Glükseliger wird dann freilich keiner von beiden jemals sein, weder der die Herrschaft unrechtmäſsig in Besiz nimmt, noch der die Strafe erleidet. Denn von zwei Elenden kann keiner glükselig sein; elender aber ist der unentdekt bleibende und herrschende. Warum, Polos, lachst du darüber? ist auch dies wieder eine Beweisart, wenn Jemand etwas sagt es zu belachen, und nicht zu widerlegen?

Pol. Glaubst du denn nicht schon widerlegt zu sein, Sokrates, wenn du solche Dinge behauptest, die kein Mensch zugeben würde? Frage nur einen von diesen!

Sok. O Polos, ich bin kein Staatsmann, Ja zu Jahre als es mich traf im Rath zu sizen, und der Stamm den Vorsiz hatte, und ich die Stimmen einsammeln sollte, bereitete ich mir 474 Gelächter, weil ich gar nicht verstand die

Stimmen zu sammeln. Also muthe mir auch jezt nicht an Stimmen zu sammeln von den Anwesenden. Sondern wenn du keinen bessern Beweis hast als diesen, wie ich schon vorhin sagte: so überlaſs es nun mir meinerseits, und versuche einen Beweis, wie ich glaube daſs er sein muſs. Nemlich ich verstehe für das was ich sage nur Einen Zeugen aufzustellen, den mit dem ich jedesmal rede, die Andern alle laſs ich gehn, und nur von dem Einen weiſs ich die Stimme einzufordern, mit den Andern aber rede ich nicht einmal. Sieh also zu, ob du nun auch willst an deinem Theile Rede stehn, und das Gefragte beantworten. Ich nemlich glaube, daſs ich und du und alle Menschen das Unrechtthun für schlimmer halten als das Unrecht leiden, und das nicht gestraft werden als das gestraft werden.

Pol. Ich aber glaube dies weder von mir noch sonst irgend einem Menschen. Aber du also möchtest lieber Unrecht leiden als Unrecht thun?

Sok. Auch du wohl und alle Andern.

Pol. Weit gefehlt, sondern weder ich, noch du, noch sonst irgend Jemand.

Sok. Willst du also antworten?

Pol. Sehr gern. Denn mich verlangt recht zu wissen, was du nur sagen wirst.

Sok. So sage mir denn, damit du es erfahrest, wie wenn ich dich von vorne her fragte, welches von beiden, Polos, scheint dir schlimmer zu sein, das Unrechtthun oder das Unrecht leiden?

Pol. Mir das Unrechtleiden.

Sok. Wie aber nun, welches von beiden unschöner, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden? Antworte.

Pol. Das Unrechtthun.

Sok. Also auch schlimmer, [illegible] schöner.

Pol. Keineswegs das.

Sok. Ich verstehe. Du hältst dies nicht für einerlei, schön und gut, übel und unschön.

Pol. Freilich nicht.

Sok. Wie aber dies? Alles Schöne, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, nennst du die so ohne irgend eine Beziehung auf etwas schön? Wie, zuerst schöne Körper, nennst du die nicht entweder in Beziehung auf den Gebrauch schön, wozu jeder nüzlich ist? oder in Beziehung auf eine Lust, wenn sie beim Anschauen den Anschauenden ergözen? Weißt du noch außer diesem etwas anzugeben über die Schönheit der Körper?

Pol. Ich weiß nichts.

Sok. Und nennst du nicht eben so Alles andere, Gestalten und Farben entweder einer Lust wegen schön, oder eines Nuzens wegen, oder beider?

Pol. Ich gewiß.

Sok. Nicht auch die Töne und alles was zur Tonkunst gehört eben so?

Pol. Ja.

Sok. Und eben so was sich Schönes auf Geseze und Handlungsweisen bezieht, ist es auch nicht etwa außerhalb dieser Beziehung, daß es nüzlich ist oder angenehm oder beides?

Pol. Mich wenigstens dünkt nicht.

Sok. Eben so ist es wol auch mit der Schönheit der Erkenntnisse?

Pol. Freilich, und sehr schön erklärst du 475
jezt, Sokrates, indem du das Schöne durch die Lust und das Gute erklärst.

Sok. Also auch das Unschöne im Gegentheil durch Unlust und Uebel?

Pol. Nothwendig.

Sok. Wenn also von zwei schönen Dingen eins schöner ist, so wird es dies sein, weil es an einem von jenen beiden oder an beiden das Andere übertrifft, an Lust oder an Nuzen, oder an beiden?

Pol. Gewiſs.

Sok. Und wenn von zwei unschönen das eine unschöner ist, so wird es dies sein, weil es an Unlust oder Uebel das andere übertrifft. Oder folgt dirs nicht?

Pol. Ja.

Sok. Wohl denn, was wurde eben gesagt über das Unrechtthun und Unrechtleiden? Sagtest du nicht, das Unrechtleiden wäre zwar übler, das Unrechtthun aber unschöner?

Pol. Das sagte ich.

Sok. Wenn also das Unrechtthun unschöner ist als das Unrechtleiden; so ist es entweder unlustiger, und würde wegen eines Uebermaaſses von Unlust unschöner sein, oder durch Uebel, oder durch beides. Folgt nicht auch dies nothwendig?

Pol. Wie sollte es nicht.

Sok. Zuerst laſs uns sehen, obwol das Unrechtthun es an Unlust dem Unrechtleiden zuvorthut? und ob die Unrechtthuenden mehr Pein haben als die Unrechtleidenden?

Pol. Keinesweges, Sokrates, das nicht.

Sok. An Unlust also übertrifft es nicht?

Pol. Wol nicht.

Sok. Also wenn nicht an Unlust, dann auch nicht mehr an beidem?

Pol. Nein wie sich zeigt.

Sok. Es bleibt also nur noch übrig an dem andern von beiden.

Pol. Ja.

Sok. Dem Uebel.

Pol. So scheint es.

Sok. Uebertrifft es aber an Uebel, so wäre ja das Unrechtthun übler als das Unrechtleiden.

Pol. Offenbar wol.

Sok. Nicht wahr von den Meisten und auch von dir war uns im vorigen zugegeben worden, das Unrechtthun sei unschöner als das Unrechtleiden?

Pol. Ja.

Sok. Nun aber hat es sich doch als übler gezeigt.

Pol. So scheint es.

Sok. Würdest du also lieber das üblere sowol als unschönere wählen, als das was beides weniger ist? Zögere nicht zu antworten, o Polos, denn es wird dir nichts zu Leide geschehen, sondern gieb dich nur beherzt der Rede wie dem Arzte hin, und antworte, und bejahe entweder, oder verneine was ich frage.

Pol. Ich würde es also nicht wählen, o Sokrates.

Sok. Etwa irgend sonst Jemand?

Pol. Nein, dünkt mich, nach dieser Rede.

Sok. Recht also hatte ich, daſs weder ich, noch du, noch sonst ein Mensch lieber würde Unrecht thun wollen als Unrecht leiden; denn es ist übler.

Pol. So zeigt es sich.

Sok. Siehst du nun wol, Polos, daſs wenn man den einen Beweis neben den andern stellt, dieser gar nichts gemein hat mit jenem. Denn dir stimmen alle Andern bei, auſser mir; mir aber ist es genug, daſs du nur einzig und allein mir beistimmst und Zeugniſs giebst, und deine Stimme allein abfordernd lasse ich die Andern 476 alle gehn. So demnach verhält sich uns dies. Nächstdem laſs uns nun das, worüber wir zweitens uneinig waren, in Betrachtung ziehn. Ob wenn man Unrecht gethan Strafe zu leiden das gröſste aller Uebel ist, wie du meintest, oder ein gröſseres sie nicht zu leiden, wie ich meines Theils meinte. Ueberlegen wir es aber so. Strafe leiden und rechtmäſsig gezüchtiget werden für begangenes Unrecht, ist dir dies beides einerlei?

Pol. Gewiſs.

Sok. Kannst du nun wol sagen, daſs nicht alles Gerechte auch schön ist, sofern es gerecht ist? Ueberlege es wol, und sprich.

Pol. Das dünkt mich allerdings, Sokrates.

Sok. Bedenke auch dies. Wenn Jemand etwas thut, muſs es dann nicht nothwendig auch ein Leidendes geben von diesem thuenden?

Pol. Mich dünkt.

Sok. Und zwar dasselbige leidend, was das thuende thut, und auf solche Art wie das thuende thut? Ich meine nemlich so: wenn jemand schlägt, wird nothwendig etwas geschlagen?

Pol. Nothwendig.

Sok. Und wenn der Schlagende heftig schlägt oder geschwind, wird auf dieselbe Weise auch das Geschlagene geschlagen.

Pol. Ja.

Sok. Ein solches Leiden also ist in dem Geschlagenen, wie das Schlagende thut?

Pol. Gewiſs.

Sok. Nicht auch wenn jemand sengt, wird nothwendig etwas gesengt?

Pol. Wie anders.

Sok. Und wenn er stark sengt oder chmerzlich, muſs eben so das Gesengte gesengt werden, wie das Sengende sengt?

Pol. Allerdings.

Sok. Nicht auch wenn etwas schneidet gilt dasselbe, nemlich etwas wird geschnitten?

Pol. Ja.

Sok. Und wenn der Schnitt groſs oder tief oder schmerzlich ist, allemal wird mit solchem Schnitt das Geschnittene geschnitten, wie das Schneidende schneidet.

Pol. Offenbar.

Sok. Sieh also zu, ob du im Allgemeinen, was ich eben sagte, von Allem zugiebst, daſs wie das Thuende thut, so auch das Leidende leidet.

Pol. Das gebe ich zu.

Sok. Dieses nun zugestanden, ist das Gestraft werden ein Leiden oder ein Thun?

Pol. Nothwendig, Sokrates, ein Leiden.

Sok. Also von einem Thuenden?

Pol. Wie sonst? Von dem Strafenden.

Sok. Und der auf die rechte Art straft, straft rechtmäſsig?

Pol. Ja.

Sok. Gerechtes daran thuend, oder nicht?

Pol. Gerechtes.

Sok. Also der Gestrafte, dem Recht widerfährt, leidet Gerechtes.

Pol. Offenbar.

Sok. Das Gerechte aber haben wir zugestanden sei auch schön.

Pol. Allerdings.

Sok. Von diesen also thut der Eine schönes, der Andere aber, der Gezüchtigte, leidet es?

Pol. Ja.

477 Sok. Wenn aber Schönes, dann auch Gutes? nemlich entweder Angenehmes oder Nüzliches?

Pol. Nothwendig.

Sok. Gutes also leidet der, dem sein Recht widerfährt.

Pol. So scheint es.

Sok. Erlangt er etwa Vortheil?

Pol. Ja.

Sok. Etwa den Vortheil, welchen ich mir vorstelle, daſs er nemlich der Seele nach besser wird, wenn er doch rechtmäſsig gezüchtiget wird?

Pol. Wahrscheinlich wol.

Sok. Von der Schlechtigkeit der Seele also wird der Strafe leidende entledigt?

Pol. Ja.

Sok. Also wird er des gröſsten Uebels entledigt. — Ueberlege es nur so. Wenn man auf die Beschaffenheit des Vermögens sieht bei einem Menschen, giebt es da wol eine andere Schlechtigkeit als die Armuth?

Pol. Nein, sondern Armuth.

Sok. Und wie? wenn auf die Beschaffenheit des Leibes, würdest du da die Schwäche Schlechtigkeit nennen, und die Krankheit und die Häſslichkeit und dergleichen?

Pol. Gewiſs.

Sok. Und glaubst du nicht, daſs es auch in der Seele eine Schlechtigkeit giebt? [illegible]

Pol. Wie sollte es nicht? [illegible]

Sok. Meinst du nun damit nicht die Ungerechtigkeit und den Unverstand und die Feigheit und dergleichen?

Pol. Allerdings.

Sok. Also für das Vermögen, für den Leib und für die Seele als drei verschiedene hast du drei verschiedene Schlechtigkeiten angegeben, Armuth, Krankheit, Ungerechtigkeit?

Pol. Ja.

Sok. Welche nun unter diesen Schlechtigkeiten ist die unschönste? Nicht die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

Pol. Bei weitem.

Sok. Wenn aber die unschönste, dann auch die übelste?

Pol. Wie das, Sokrates?

Sok. So. Allemal ist das Unschönste, weil es am meisten entweder Unlust oder Schaden oder beides bewirkt, deshalb das Unschönste nach dem vorhin zugestandenen.

Pol. Ganz recht.

Sok. Und als das Unschönste haben wir jezt einstimmig die Ungerechtigkeit und die gesammte Unschönheit der Seele angenommen?

Pol. Dafür haben wir sie angenommen.

Sok. Also ist sie entweder das schmerzhafteste und durch ihren Ueberfluſs an Pein dieses unschönste, oder durch den an Schaden, oder an beidem.

Pol. Nothwendig.

Sok. Ist nun etwa ungerecht und zügellos sein, oder feige, unverständig schmerzhafter, als arm sein und krank?

Pol. Das scheint mir nicht auf diese Art.

Sok. Also muſs durch übermäſsig groſsen Schaden und wunderbares Uebel die Schlechtigkeit der Seele über die andern hervorragen, und so das unschönste unter allen sein, wenn sie es doch nicht vermöge der Unlust ist, wie du ja sagst.

Pol. Offenbar.

Sok. Was aber durch den gröſsten Schaden, den es verursacht, sich auszeichnet, das wäre ja auch das gröſste Uebel unter allen?

Pol. Ja.

Sok. Die Ungerechtigkeit also und die Ungebundenheit, und was sonst noch zur Schlechtigkeit der Seele gehört, ist das gröſste unter allen Uebeln.

Pol. So zeigt es sich.

Sok. Welche Kunst nun befreit von der Armuth? Nicht die Erwerbsamkeit?

Pol. Ja.

Sok. Welche aber von der Krankheit? Nicht die Heilkunde?

Pol. Natürlich.

Sok. Welche aber von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit? — Kannst du es auf diese 478 Art nicht finden, so betrachte es so. Wohin und zu wem führen wir die Kranken?

Pol. Zum Arzte, Sokrates.

Sok. Wohin aber die Unrechtthuenden und Unbändigen?

Pol. Zum Richter meinst du etwa?

Sok. Nicht wahr, damit er sie zur Strafe ziehe?

Pol. So meine ich es.

Sok. Die aber auf die rechte Art strafen, thun die es nicht mit einer gewissen Anwendung der Gerechtigkeit?

Pol. Offenbar.

Sok. Die Erwerbsamkeit also befreit von der Armuth, die Heilkunde von der Krankheit, die Anwendung der Gerechtigkeit beim Strafen, oder die Rechtspflege von der Unbändigkeit und Ungerechtigeit?

Pol. So zeigt es sich.

Sok.

Sok. Was hältst du nun wol für das Schönste von diesen?

Pol. Von welchen meinst du?

Sok. Von der Erwerbsamkeit, der Heilkunde und der Rechtspflege?

Pol. Bei weitem, o Sokrates, hat die Rechtspflege den Vorzug.

Sok. Also bewirkt sie entweder mehr Lust oder mehr Nuzen oder beides, wenn sie das Schönste ist?

Pol. Ja.

Sok. Ist es nun etwa angenehm vom Arzte behandelt zu werden, und haben die Vergnügen, welche von ihm behandelt werden?

Pol. Mich dünkt eben nicht.

Sok. Aber nüzlich ist es. Nicht wahr?

Pol. Ja.

Sok. Denn es befreit von einem groſsen Uebel, so daſs es wol lohnt, den Schmerz zu ertragen und gesund zu werden.

Pol. Wie sollte es nicht?

Sok. Wäre nun auf diese Art etwa was den Leib betrifft, der glükseligste, der vom Arzt behandelt wird, oder der, welcher überall nicht krank ist?

Pol. Offenbar, der gar nicht krank ist.

Sok. Denn das ist nicht Glükseligkeit, wie es scheint, von einem Uebel befreit zu werden, sondern überall gar keines zu haben.

Pol. So ist es.

Sok. Und wie? welcher ist der elendere von zweien, die ein Uebel haben, sei es nun am Leibe oder an der Seele? der vom Arzt behandelt und des Uebels entlediget wird, oder der nicht vom Arzt behandelt wird und es behält.

Pol. Mir scheint der nicht vom Arzt behandelt wird.

Sok. War nun nicht bestraft werden die Befreiung von dem gröſsten Uebel, der Schlechtigkeit?

Pol. Das war sie.

Sok. Denn die Strafe macht besonnener und gerechter, und ihre Verwaltung wird die Heilkunde für die Schlechtigkeit.

Pol. Ja.

Sok. Der Glükseligste also ist, der keine Schlechtigkeit in der Seele hat; denn diese hatte sich als das gröſste Uebel gezeigt.

Pol. Offenbar.

Sok. Der zweite aber ist der davon befreit wird.

Pol. So scheint es.

Sok. Das war aber der, dem man Ermahnungen giebt und Verweise und Strafe.

Pol. Ja.

Sok. Am schlechtesten also lebt, wer die Ungerechtigkeit hat, und nicht davon befreit wird.

Pol. So kommt es heraus.

Sok. Ist das nun nicht der, welcher durch
die gröſsten Verbrechen und Ausübung der gröſsten Ungerechtigkeit es dahin gebracht hat, daſs
479 er weder Zurechtweisung noch Züchtigung
noch Strafe bekommt, wie du eben sagst, daſs Archelaos dieses erreicht habe, und andere Tyrannen, Redner und Gewalthaber?

Pol. So scheint es.

Sok. Denn diese, o Bester, haben es beinahe eben dahin gebracht, als wenn einer, der mit den ärgsten Krankheiten behaftet ist, es dahin gebracht hätte, sich für die Sünden seines Körpers von den Aerzten nicht strafen, und sich nicht von ihnen behandeln zu lassen, aus Furcht wie ein Kind vor dem Brennen und Schneiden,

il es weh thut. Oder scheint es dir nicht
h so?

Pol. Ja wohl.

Sok. Weil ihm nemlich unbekannt ist, wie
cheint, was es eigentlich mit der Gesundheit
l Tüchtigkeit des Körpers auf sich hat. Et-
s ähnliches nun scheinen nach dem unter uns
gemachten, o Polos, auch diejenigen zu
n, welche die Strafe fliehen. Das schmerz-
te davon nemlich sehen sie ein, gegen das
lsame aber sind sie blind, und wissen nicht
eviel unglükseliger noch, als mit keinem ge-
den Leibe verbunden zu sein, das ist, keine
unde Seele zu haben, sondern eine faulige,
gerechte und unheilige. Daher sie denn, um
ja nicht Strafe zu leiden, und so von dem
ſsten Uebel befreit zu werden, alles mög-
ne thun, auf Geld bedacht sind und auf
eunde, und auch darauf, mehr Glauben zu fin-
als Andere, wenn sie reden. Wenn nun
richtig war, was wir vorher angenommen
ben; Polos, merkst du wol, was dann aus
Rede folgt, oder sollen wir es doch lieber
sammenrechnen?

Pol. Wenn du nicht anders meinst.

Sok. Folgt also, daſs Ungerechtigkeit und
rechtthun das gröſste Uebel ist?

Pol. Offenbar.

Sok. Und als eine Erledigung von diesem
bel zeigte sich doch das Strafe leiden.

Pol. So scheint es.

Sok. Das nicht Strafe leiden aber als ein
rharren in dem Uebel?

Pol. Ja.

Sok. Nur das zweite Uebel der Gröſse
ch ist also das Unrechtthun; die Ungestraft-

heit aber beim Unrechtthun ist das erste und gröſste unter allen Uebeln.

Pol. Das scheint so.

Sok. Stritten wir nun nicht eben hierüber, Freund, indem du den Archelaos glüklich priesest, der das ärgste Unrecht gethan, und dennoch keine Art von Strafe erlitten hat; ich aber das Gegentheil meinte, daſs, sei es nun Archelaos oder wer sonst für sein Unrechtthun nicht gestraft werde, dieser ganz vorzüglich vor allen Menschen für elend zu halten sei, und immer der Unrechtthuende für elender als der Unrechtleidende, und der nicht gestrafte als der gestrafte. War das nicht was ich behauptete?

Pol. Ja.

Sok. Und ist nicht bewiesen, daſs dies mit Recht behauptet wurde?

Pol. So scheint es.

480 Sok. Wohl. Wenn nun dieses wahr ist, o Polos, was ist denn der groſse Nuzen der Redekunst? Denn nach dem jezt angenommenen muſs jeder sich selbst zuvörderst am meisten davor hüten, daſs er nicht unrecht thue, indem er sonst ein groſses Uebel an sich haben wird. Nicht wahr?

Pol. Freilich.

Sok. Thut aber entweder er selbst Unrecht oder ein Anderer von denen, die ihm werth sind: so muſs er selbst freiwillig dahin gehn, wo er baldmöglichst bestraft werden kann, zum Richter hineilen, wie man zum Arzte pflegt, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht einwurzele und unter sich fresse in der Seele und sie unheilbar angreife. Oder was sollen wir sagen, Polos, wenn doch unsere ersten Behauptungen bestehen sollen? ist nicht gewiſs, daſs nur dieses mit ihnen übereinstimmt, alles andere aber nicht?

Pol. Was wollten wir auch sagen, Sokrates!

Sok. Um also Vertheidigungen vorzubringen für unsere eigne Ungerechtigkeit oder die unserer Eltern, Freunde und Kinder, oder auch für das unrechthandelnde Vaterland, dazu ist uns die Redekunst nichts nuz, o Polos. Wenn nicht etwa jemand denken wollte zum Gegentheil, um nemlich recht anzuklagen vornemlich sich selbst, dann aber auch Verwandte und wer sonst von Freunden Unrecht thut, und ja nicht das Unrecht zu verbergen, sondern ans Licht zu bringen, damit der Thäter Strafe leide und gesund werde, und um sich selbst und Andere zu bewegen, daſs man nicht feige werde, sondern sich mit zugedrükten Augen tapfer hinstellet wie vor dem Arzt zum Schneiden und Brennen, immer dem Guten und Schönen nachjagend, das Schmerzhafte aber nicht in Rechnung bringend, so daſs, wer Unrechtes, was Schläge verdient, begangen hat, sich zum Schlagen hergebe, wer was Gefängniſs zum Einkerkern, wer was Geldbuſse zum Bezahlen, was Verbannung zur Flucht, wer aber was den Tod zum Sterben, jeder als erster Ankläger seiner selbst und der Andern, die ihm zugethan sind, ohne Schonung, sondern eben dazu sich der Redekunst bedienend, um durch Bekanntmachung der Vergehungen von dem gröſsten Uebel befreit zu werden, von der Ungerechtigkeit. Wollen wir dies sagen, Polos, oder nicht?

Pol. Ungereimt, o Sokrates, scheint es mir wenigstens; mit dem Vorigen indeſs stimmt es vielleicht wohl zusammen.

Sok. Also muſs entweder auch jenes aufgegeben werden, oder dieses folgt nothwendig.

Pol. Ja, so verhält es sich allerdings.

Sok. Und wenn wir es auf die entgegengesezte Seite kehren, wenn man jemanden übles zufügen will, sei es nun ein Feind oder wer sonst, und nur nicht selbst von ihm beleidiget wird, denn davor muſs man sich hüten, wenn aber dieser Feind einen Andern beleidigt, muſs man auf alle Weise thätig und durch Reden dies bewerkstelligen, daſs er ja nicht zur Strafe gezogen werde, noch vor den Richter geführt, kommt er aber dennoch dahin, dann alles mögliche anwenden, daſs der Feind entkomme, und ja nicht Strafe leide: vielmehr, hat er viel Geld geraubt, dieses nicht zurükgeben müsse, sondern es behalte, und für sich und die Seinigen ungerechter und gottloser Weise gebrauche; hat er etwas todeswürdiges verbrochen, daſs er j nicht sterbe, wo möglich nie, sondern unsterblich sei als ein Böser, zum wenigsten aber so lange irgend möglich lebe als ein solcher. Hi zu scheint mir, o Polos, [illegible] Redekunst nüzlich zu sein. Denn für den, der überall nicht unrecht thun will, dünkt mich ihr Nuzen ebe nicht groſs zu sein, wenn sie anders irgend eine Nuzen hat, wie sie sich denn im vorigen gezeig hat, als keinen habend.

Kall. Sage mir, Chaerephon, meint Sokrates dies im Ernst oder im Scherz?

Chaer. Mir scheint es, Kallikles, als wä es ihm ausnehmend Ernst. Doch ist nichts s gut als ihn selbst fragen.

Kall. Bei den Göttern, das will ich auch. Sage mir, Sokrates, sollen wir denken du tr best jezt Ernst oder Scherz? Denn wenn du ernstlich meinst, und das wahr ist was du sag wäre dann nicht das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und thäten wir nicht in allen Dingen das gerade Gegentheil, wie es scheint, von dem was wir sollten?

Sok. O Kallikles, wenn nicht den Menschen, Einigen so, Andern so, dasselbige begegnete, sondern einem etwas ganz eigenthümliches vor allen andern: so wäre es nicht leicht, einem Andern seinen Zustand zu bezeichnen. Ich sage dies aber, weil ich bemerke, daſs wir beide, ich und du, uns jezt in gleichem Zustande befinden. Wir lieben nemlich beide, jeder zweie, ich den Alkibiades, des Kleinias Sohn und die Philosophie, du das Athenische Volk und den Sohn des Pyrilampes. Ich bemerke nun allemal an dir, so gewaltig du auch sonst bist, daſs wie dein Liebling läugnet, und wie er wieder behauptet daſs sich etwas verhalte, du ihm niemals widersprechen kannst, sondern dich bald so bald so drehst. Denn in der Gemeine, wenn du etwas gesagt hast, und das Volk der Athener meint nicht daſs es sich so verhalte: so wendest du wieder um und sprichst wie jenes will. Und mit dem Sohn des Pyrilampes, dem schönen Jünglinge, geht es dir eben so; nemlich des Lieblings Beschlüssen und Reden vermagst du nicht zuwider zu sein. So daſs wenn sich Jemand wundern wollte, wie du doch dergleichen sagen könntest, als du immer um dieser geliebten Zwei willen sagst, wie ungereimt es wäre, würdest du ihm vielleicht erwiedern, wenn du die Wahrheit sagen wolltest, daſs wenn nicht jemand machen könnte, daſs dein Liebling aufhörte dergleichen zu sagen, du 491 auch nicht aufhören würdest dieses zu sagen. Denke dir also, daſs du nun auch dergleichen von mir hören muſst, und wundere dich nicht, daſs ich dir dies sage, sondern mache, daſs die Philosophie, mein Liebling, aufhöre es zu sagen. Denn eben sie, lieber Freund, behauptet immer, was du jezt von mir hörst, und sie macht mir weit weniger zu schaffen, als der andere Liebling. Denn dieser Sohn des Kleinias führt freilich bald solche Reden bald solche; die Philosophie aber immer die nemlichen. Und eben sie sagt das, worüber du dich jezt wunderst; du warest ja auch selbst dabei als es gesagt wurde. Entweder also, widerlege jener das was ich eben behauptete, daſs unrecht thun und nicht dafür bestraft werden nicht das ärgste aller Uebel wäre; oder wenn du dies unwiderlegt läſst, bei dem Hunde, dem Gott der Aegyptier, so wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir miſstönen das ganze Leben hindurch. Und ich wenigstens, du Bester, bin der Meinung, daſs lieber auch meine Lyra verstimmt sein und miſstönen möge, oder ein Chor den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als daſs ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müſste.

Kall. Du scheinst dich recht viel zu wissen mit deinen Reden, o Sokrates, recht wie einer der dem Volke vorschwazt; auch jezt willst du uns hiemit beschwazen, da dem Polos dasselbe begegnet ist, was er dem Gorgias Schuld gab. Er sagte nemlich, als du den Gorgias gefragt, wenn einer um die Redekunst von ihm zu lernen zu ihm käme, der das Gerechte noch nicht verstände, ob er es ihn lehren würde, habe Gorgias sich geschämt und bejaht, daſs er

es ihn lehren würde, lediglich wegen der Gesin-
oung der Menschen, weil sie unwillig werden
würden, wenn jemand dies läugnete, und durch
lieses Eingeständniſs sei er hernach in die Noth-
vendigkeit gekommen, sich selbst zu wider-
prechen, welches eben deine Freude wäre. Und
ierüber hat er dich damals, ganz mit Recht wie
nich dünkt, verspottet; jezt aber ist ihm seiner-
eits eben dasselbe begegnet. Und ich bin nun
rieder eben deshalb mit dem Polos unzufrie-
len, daſs er dir eingeräumt hat, das Unrecht-
hun sei unschöner als das Unrechtleiden. Denn
rade durch dieses Eingeständniſs ist auch er
rieder von dir verwikkelt worden in den Reden
nd zum Schweigen gebracht, indem er sich
chämte, was er dachte auch zu sagen. Denn
n der That, Sokrates, führst du immer, ohner-
chtet du behauptest die Wahrheit zu suchen,
ie Rede auf solche verfängliche Dinge, die gut
nd vor dem Volke vorzubringen, auf das nem-
ch, was von Natur nicht schön ist, wol aber
ach dem Gesez. Denn diese beiden stehn sich
röſstentheils entgegen, die Natur und das Ge-
ez. Wenn sich nun Jemand schämt und nicht
en Muth hat zu sagen was er denkt: so wird er
ezwungen sich zu widersprechen. Was auch
u dir eben recht künstlich abgemerkt hast, und 483
ndere damit übervortheilst in den Reden; wenn
mand von dem Geseslichen spricht, schiebst
s in der Frage das Natürliche unter, wenn aber
om natürlichen, dann du das Gesezliche. So
zt gleich beim Unrechtthun und Unrechtlei-
n, als Polos vom gesezlich unschöneren
rach, verfolgtest du das Gesezliche, als wäre es
s natürliche. Denn von Natur ist allemal je-
s das Unschönere, was auch das üblere ist,
so das Unrechtleiden, gesezlich aber ist es das

Unrechtthun. Auch ist dies wahrlich kein Begegniſs für einen Mann, das Unrechtleiden, sondern für einen Sklaven, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Andern, der ihm werth ist. Allein ich denke, die die Geseze geben, das sind die Schwachen und der groſse Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das was ihnen nuzt bestimmen sie die Geseze, und das löbliche was gelobt, das tadelhafte was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit sie nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei unschön und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehn, und das ist nun das Unrechtthun, wenn man sucht mehr zu haben als die Andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die schlechteren sind. Daher wird nun gesezlich dieses unrecht und unschön genannt, das mehr zu haben streben als die Meisten, und sie nennen es Unrechtthun. Die Natur selbst aber, denke ich, würde wol zeigen, daſs es gerecht ist, daſs der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Auch offenbart sie dieses vielfältig, daſs es sich so verhält, sowol an den übrigen Thieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, daſs das Recht so bestimmt ist, daſs wer mehr ist über den Geringeren herrsche, und mehr habe. Denn nach welchem Recht führte Xerxes sein Heer gegen Hellas, oder sein Vater gegen die Skythen? und tausend anderes der Art könnte man anführen. Also meine ich, diese handeln so nach der Natur des Rechts, und, beim Zeus, auch nach dem Gesez

der Natur; aber freilich vielleicht nicht nach
dem Gesez, welches wir selbst willkührlich ma-
chen, die wir die Besten und Kräftigsten unter
uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem
Löwen macht, durch Besprechung gleichsam 484
und Bezauberung knechtisch einzwängen, in-
dem wir ihnen immer vorsagen, Alle müssen
gleich haben, und dies sei eben das Schöne und
Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit
einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird:
so schüttelt er das alles ab, reiſst sich los, durch-
bricht und zertritt alle unsere Schriften und
Gaukeleien und Besprechungen und widernatür-
lichen Geseze, und steht auf, offenbar als unser
Herr, er der vorher Knecht war, und eben dar-
in leuchtet recht deutlich hervor das Recht der
Natur. Auch Pindaros, dünkt mich, will das,
was ich meine, andeuten in dem Liede, worin
er sagt: Das Gesez, der König der Sterblichen
und Unsterblichen, und dies, sagt er, führt ge-
waltig herbei von Natur das Gerechteste mit
übermächtiger Hand. Ich zeige es an den Tha-
ten des Herakles; denn ungekauft, so ungefähr
lautet es, denn ich weiſs das Lied selbst nicht,
er meint aber, weder gekauft noch geschenkt
habe jener des Geryon Stiere weggetrieben, als
ob also dieses das von Natur gerechte wäre, daſs
eben die Stiere und das gesammte Eigenthum
der Schlechteren und Geringeren dem Besseren
gebühre, der mehr ist. Dies ist also eigentlich
das Wahre, und das wirst du auch einsehn,
wenn du zum Gröſseren fortschreitest, und von
der Philosophie endlich abläſst. Denn diese, o
Sokrates, ist eine ganz artige Sache, wenn je-
mand sie mäſsig betreibt in der Jugend, wenn
man aber länger als billig dabei verweilt, ge-
reicht sie den Menschen zum Verderben. Denn

wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philosophirt, muſs er nothwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin jeder erfahren sein muſs, der ein wohlangesehener und ausgezeichneter Mann werden will. Denn sowol in den Gesezen des Staates bleiben sie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man man mit den Menschen umgehn muſs bei allerlei Verhandlungen, eignen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen, und überhaupt mit ihrer ganzen Denkungsart bleiben sie unbekannt. Gehen sie hernach an ein Geschäft, sei es nun für sich oder für den Staat, so machen sie sich lächerlich, wie, glaube ich auch die Staatsmänner, wenn sie zu euren Versammlungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Denn hier trifft die Rede des Euripides: Darinnen wol glänzt jeder, drängt auch dazu sich vorzüglich hin Die meiste Zeit gern widmend solcherlei Geschäft
485 Worin Er selbst der Beste leicht erfunden wird; worin er aber schlecht ist, das meidet er und schmäht darauf, das andere hingegen lobt er aus guter Meinung gegen sich selbst, weil er glaubt, so sich selbst zugleich zu loben. Das richtigste aber, denke ich, ist sich mit beidem einzulassen. Mit der Philosophie nemlich, so weit es zum Unterricht dient, sich einzulassen ist schön, und keineswegs gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philosophiren. Wenn aber Jemand, der schon älter geworden ist, noch philosophirt, Sokrates, so wird das ein lächerliches Ding, und es geht mir mit dem Philosophiren grade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nemlich sehe, daſs ein Kind, dem es noch

ziemt so zu sprechen, stammelt und tändelt: so macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich und dem Alter des Kindes angemessen. Höre ich dagegen ein kleines Kind ganz bestimmt und richtig sprechen, so ist mir das zuwider, es peinigt meine Ohren, und dünkt mich etwas erzwungenes zu sein. Wenn man dagegen von einem Manne unvollkommne Aussprache hört, und ihn tändeln sieht, das ist offenbar lächerlich und unmännlich, und verdient Schläge. Eben so nun geht es mir mit den Philosophirenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philosophie antreffe, so freue ich mich; ich finde daſs es ihnen wohl ansteht, und glaube, daſs etwas edles in solchen ist, den aber der nicht philosophirt halte ich für unedel, und glaube, daſs er es nie mit sich selbst auf etwas Groſses und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen sehe, daſs ein Alter noch philosophirt, und nicht davon loskommen kann, solcher Mann, o Sokrates, dünkt mich einer Züchtigung zu bedürfen. Denn wie ich eben sagte, es findet sich bei solchem Menschen gewiſs, wie schöne Gaben er auch von Natur besize, daſs er unmännlich geworden ist, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erst, wie der Dichter sagt, sich Männer hervorthun, und verstekt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein übriges Leben hinbringt, ohne doch je etwas edles, groſses und tüchtiges zu sagen. Ich meines Theils, Sokrates, bin dir gut und gewogen; und es mag mir beinahe jezt mit dir gehen wie beim Euripides, dessen ich vorhin schon gedacht, dem Zethos mit dem Amphion. Denn auch ich habe Lust dir dergleichen zu sagen, wie jener seinem Bruder, daſs du, o Sokrates, versäumst, was

du betreiben solltest, und ein Gemüth so herrlicher Natur durch knäbische Gebehrdung ganz entstellst, daſs weder wo das Recht berathen wird du richtig vorzutragen weiſst, noch schein-
486 bar was und glaublich aufzustellen, noch auch je für Andere, wo Rathen gilt, muthvollen Schluſs beschlieſsen wirst. Und doch, lieber Sokrates, aber werde mir nicht böse, denn ich sage es aus Wohlmeinen gegen dich, dünkt es dich nicht schmählich, in solchem Zustande zu sein, in welchem du bist, wie ich glaube, und Alle die es immer weiter treiben mit der Philosophie? Denn wenn izt jemand dich, oder einen Andern solchen, ergriffe, und ins Gefängniſs schleppte, behauptend, du habest etwas verbrochen, da du doch nichts verbrochen hättest: so weiſst du wol, daſs du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst, sondern dir würde schwindeln, und in der Betäubung würdest du nichts zu sagen wissen. Und wenn du vor Gericht auch nur einen ganz gemeinen und erbärmlichen Menschen zum Ankläger hättest: so würdest du doch sterben müssen, wenn es ihm einfiele auf die Todesstrafe anzutragen. Und doch, Wie könnte das wol weise sein, Sokrates, wenn solche Kunst, Den wohlbegabten Mann ergreifend, ihn schlechter macht, daſs e weder sich selbst helfen, und aus den gröſste Gefahren erretten könnte, noch sonst einen, wo aber von seinen Feinden aller seiner Habe beraubt werden, und offenbar ehrlos im Staate leben muſs? Einen solchen kann man ja, um e derber zu sagen, ins Angesicht schlagen ungestraft. Darum, du Guter, gehorche mir, Hö auf zu lehren, üb' im Wohlklang lieber dic Von schönen Thaten, in dem, wodurch d weis' erscheinst. Laſs Andern jezt dies gan

herrliche, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwäz, Weshalb dein Haus armselig, leer und verödet steht, und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten in Ordnung bringen; sondern die sich Reichthum erwerben und Ruhm, und viel anderes Gute.

Sok. Wenn ich etwa eine goldne Seele hätte, Kallikles, glaubst du nicht, daſs ich mich dann sehr freuen würde einen von jenen Steinen gefunden zu haben, an denen das Gold am sichersten geprüft wird, gegen welchen ich sie dann halten könnte, und wenn der Stein mir Zeugniſs gäbe, daſs meine Seele in gutem Stande wäre, nun ganz gewiſs wüſste, daſs ich zufrieden sein kann, und keiner weiteren Prüfung bedürfte?

Kall. Weshalb fragst du das mit, Sokrates?

Sok. Das will ich dir gleich sagen. Ich glaube nemlich, nun ich dich gefunden, ein solches Kleinod gefunden zu haben.

Kall. Wie so?

Sok. Ich weiſs gewiſs, wenn du mit mir einstimmst in dem was meine Seele denkt, daſs dieses dann schon die rechte Wahrheit ist. Ich bemerke nemlich, daſs wer eine vollständige Prüfung anstellen soll mit einer Seele, ob sie recht lebt oder nicht, dreierlei haben muſs, welches du alles hast, Einsicht, Wohlwollen und Freimüthigkeit. Denn ich treffe auf gar Viele, welche nicht im Stande sind, mich zu probiren, weil sie nicht weise sind wie du. Andere sind zwar weise, wollen mir aber nicht die Wahrheit sagen, weil sie sich meiner nicht so annehmen wie du. Und wiederum diese beiden Fremden, Gorgias und Polos, sind zwar weise und mir auch gewogen, ermangeln aber etwas der Freimüthigkeit, und sind blöder als billig. Oder wie kann es anders sein, da sie es so weit treiben mit der Blödigkeit, daſs sie beiderseits aus Blödigkeit so verwegen sind, sich selbst, Angesichts vieler Menschen, zu widersprechen, und das in den wichtigsten Dingen. Du aber hast dieses alles, was die Andern nicht haben. Denn unterrichtet bist du zur Genüge, wie gewiſs die meisten Athener eingestehn würden, und gegen mich bist du wohlmeinend. Woraus ich das schlieſse will ich dir sagen. Ich weiſs, Kallikles, daſs ihr Viere euch gemeinschaftlich der Wissenschaft beflissen habt, du und Tisandros der Aphidnäer, und Andron der Sohn des Andration, und Nausikydes der Cholarger. Und ich habe euch einmal zugehört als ihr berathschlagtet, wie weit man sich mit der Wissenschaft abgeben müsse, und weiſs, daſs eine solche Meinung unter euch die Oberhand behielt, man müsse es nicht bis aufs äuſserste treiben wollen mit der Philosophie, vielmehr ermahntet ihr euch unter einander, auf eurer Hut zu sein, damit ihr nicht weiser würdet als schiklich, und dadurch unvermerkt ins Unglük geriethet. Da ich nun höre, daſs du mir denselben Rath ertheilst wie deinen vertrautesten Freunden: so ist mir dies ein hinreichender Beweis, daſs du es wahrhaft wohl mit mir meinst. Daſs du aber frei heraus zu reden verstehst ohn dich zu schämen, sagst du ja selbst, und wa du vorher sagtest, bezeugt es dir auch. So verhält es sich demnach hiermit; wenn du mit mi über etwas in unseren Reden übereinkommst das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durc mich und dich, und es wird nicht nöthig sein es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn du würdest es ja niemals eingeräumt habe

wede

weder aus Mangel an Weisheit noch aus Ueberfluſs an Schaam; noch auch um mich zu betrügen werdest du es einräumen. Denn du bist mir Freund, wie du auch selbst sagst. Gewiſs also wird, was ich und du eingestehe, das höchste Ziel der Richtigkeit haben. Es giebt aber gewiſs keine schönere Unterſuchung, o Kallikles, als darüber, weshalb du mir eben Vorwürfe machtest, wie nemlich ein Mann sein muſs, und wonach er zu streben hat und wie weit, im Alter sowol als in der Jugend. Denn wenn ich irgendwo nicht richtig handle in meinem Leben: so wisse nur, daſs ich nicht wissentlich fehle, sondern in meinem Unverstande. Wie du also schon angefangen hast mich zurechtzuweisen, so laſs nicht ab, sondern zeige mir vollständig, was dasjenige ist, dessen ich mich bestreben muſs, und auf welche Weise ich es bewerkstelligen soll. Und wenn du findest, daſs ich dir jezt zwar beistimme, in der Folge aber dasjenige nicht thue, worin ich dir beigestimmt: so halte mich nur ganz für einen Taugenicht, und ermahne mich nie wieder, weil ich dann ja doch nichts werth wäre. Wiederhole mir aber noch einmal von Anfang, wie du glaubst, und Pindaros mit dir, daſs es sich mit dem Gerechten verhalte, daſs, der Natur gemäſs, wer mehr ist gewaltsam wegführt, was dem Geringeren gehört, und der Bessere über den Schlechteren herrsche, und der Edlere mehr habe als der Gemeinere, war es etwas Anderes, worin das Gerechte wie du sagst besteht, oder habe ich es richtig behalten? 488

Kall. Eben das sagte ich damals, und sage es auch jezt noch.

Sok. Meinst du aber dasselbe, wenn du sagst einer ist besser, und wenn du sagst einer ist mehr werth? Denn das konnte ich auch schon damals nicht recht verstehn wie du es meintest. Nennst du die mehr werth, welche stärker sind, und soll der Schwächere auf den Stärkeren hören, wie mich dünkt daſs du auch damals zeigtest, daſs die gröſseren Staaten nach dem natürlichen Recht die kleineren angriffen, weil sie nemlich mehr werth sind und stärker, wonach dann mehr werth und stärker und besser einerlei wäre? Oder kann man besser sein, aber geringer und schwächer, und mehr werth, aber doch schlechter? oder ob besser und mehr werth einerlei besagen soll? Dieses nur bestimme mir genau, ob das verschieden ist oder einerlei, mehr werth und besser und stärker.

Kall. So sage ich dir denn ganz bestimmt, daſs es einerlei ist.

Sok. Sind nun nicht die Vielen von Natur mehr werth als der Eine, da sie ja auch die Geseze geben für den Einen, wie du auch selbst vorher sagtest?

Kall. Wie anders?

Sok. Was also den Vielen gesezlich ist, ist es auch denen die mehr werth sind.

Kall. Allerdings.

Sok. Also auch den Besseren; denn die mehr werth sind, sind bei weitem die Besseren nach deiner Rede.

Kall. Ja.

Sok. Also was bei diesen gesezlich ist, das ist von Natur schön, da sie ja eben die Besseren sind?

Kall. Das gebe ich zu.

Sok. Sezen nun nicht eben die Vielen dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht das Gleiche zu haben, und Unrecht thun sei unschöner als Unrecht leiden? Ist dies so oder nicht? Und daſs du dich nur ja hier 489 nicht bei der Schaam ertappen läſst. Sezen die Vielen dieses fest oder nicht, daſs das Gleiche zu haben, und nicht mehr, gerecht sei? Nicht die Antwort hierauf mir vorenthalten, Kallikles, damit wenn du mir beistimmst, ich dann befestiget werde durch dich, weil nun ein Mann, der wohl im Stande ist es zu beurtheilen, mir beigestimmt hat.

Kall. Ja, die Vielen sezen dies so fest.

Sok. Also nicht nur dem Geseze nach ist Unrechtthun unschöner als Unrechtleiden, und das Gleiche haben gerecht, sondern auch der Natur nach. So daſs du im vorigen nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit Recht Schuld gegeben haben, als du sagtest, Gesez und Natur wären einander entgegen, was ich wohl wüſste, und dadurch in meinen Reden den Andern übervortheilte, indem ich, wenn es jemand nach der Natur meinte, ihn auf das Gesezliche führte, wenn aber nach dem Gesez, dann auf die Natur.

Kall. Dieser Mann wird nie aufhören, leeres Geschwäz zu treiben. Sage mir, Sokrates, schämst du dich nicht in deinem Alter auf Worte Jagd zu machen, und wenn jemand in einem Worte fehlt, dies für einen groſsen Fund zu achten? Glaubst du denn, daſs ich etwas anderes meine unter dem mehr werth sein als das Bessersein? Sage ich dir nicht schon immer, ich seze dies als einerlei, mehr werth und besser? Oder glaubst du, ich meine, wenn sich ein Haufen Knechte versammelt, oder allerlei andere Leute, an denen weiter gar nichts ist, als daſs sie stark sind dem Leibe nach, und diese dann etwas feststellen, dies sei das gesezliche?

Sok. Wohl, du weisester Kallikles! So meinst du es?

Kall. Freilich so.

Sok. Auch ich vermuthete selbst schon lange, daſs du es so ungefähr meintest mit dem mehr werth sein, und fragte dich eben weiter, weil ich gern recht genau wissen wollte, wie du es meintest. Du hältst also nicht allemal Zwei für besser als Einen, noch deine Knechte für besser als dich, weil sie stärker sind als du. Also sage mir noch einmal von Anfang, was du denn eigentlich verstehst unter den Besseren, wenn doch nicht die stärkeren. Und gehe etwas sanfter zu Werke, du Wunderlicher, wenn du mich vornimmst um mich zu belehren, damit ich nicht wegbleibe von dir.

Kall. Du spottest wieder, Sokrates.

Sok. Nein, beim Zethos, vermittelst dessen du nur kürzlich soviel Spott mit mir getrieben hast. Also komm und sage mir, wer du nun sagst daſs die Besseren sind.

Kall. Die Edleren, sage ich.

Sok. Siehst du nun, daſs du selbst nur Worte vorbringst und nichts erklärst? Willst du mir nicht sagen, ob du etwa unter denen, die mehr werth und besser sind, die einsichtsvolleren meinst oder Andere?

Kall. Nun ja, eben diese meine ich, beim Zeus, ganz eigentlich.

Sok. Oftmals also ist Ein Einsichtsvoller
490 mehr werth als Zehntausend, die ohne Einsicht sind, nach deiner Rede, und dieser muſs herrschen, jene aber beherrscht werden, und der herrschende mehr haben als die beherrschten. Denn dies dünkt mich willst du sagen, und wahrlich ich mache nicht Jagd auf Worte, wenn der Eine mehr werth ist als die Zehntausend.

Kall. Eben das ist es auch was ich meine. Denn dies, denke ich, ist das Gerechte von Natur, daſs der Bessere und Einsichtsvollere herrsche, und mehr habe als die Schlechteren.

Sok. Halt doch hier. Was meinst du nun wieder? Wenn hier, wie jezt, unserer sehr viele zusammen wären, und hätten gemeinschaftlich hier vielerlei Speisen und Getränk, wären aber durcheinander von allerlei Art, Starke und Schwache, einer aber unter uns wäre der Einsichtsvollste hierin, weil er ein Arzt wäre, wäre aber selbst, wie es ja wahrscheinlich ist, stärker als Einige, schwächer als Andere; nicht wahr, so wäre doch dieser, weil er einsichtsvoller wäre als wir, auch besser und mehr werth hierin?

Kall. Freilich.

Sok. Müſste er nun etwa von diesen Speisen mehr bekommen, weil er der Bessere ist? oder müſste er, sofern er herrscht, eben alles vertheilen, sofern er es aber genieſst und verbraucht, für seinen eignen Leib nicht nach dem meisten streben, wenn er nicht Schaden leiden wollte, sondern mehr haben als Einige und weniger als Andere, und wenn er zufälligerweise der schwächste wäre, dann gerade am wenigsten, Kallikles, unter Allen, ohnerachtet er der Beste wäre. Nicht so, mein Guter?

Kall. Von Speisen sprichst du und Getränk und Aerzten und Possen, ich aber meine das gar nicht.

Sok. Sagst du aber doch, daſs der Einsichtsvollere der Bessere ist? Sprich doch ja oder nein.

Kall. Ja, sage ich.

Sok. Aber nicht, daſs der Bessere auch mehr haben müsse?

Kall. Nicht Speise und Trank.

SOK. Ich verstehe. Aber vielleicht Kleider, und wer sich am besten auf das Weben versteht, muſs auch das gröſste Kleid haben, und am vollständigsten und schönsten angezogen umher gehn?

KALL. Was doch Kleider?

SOK. Aber an Schuhen, versteht sich, muſs wer der einsichtsvollste und beste hierin ist, auch mehr haben, und der Schuhmacher vielleicht auf die gröſsten und meisten Sohlen treten?

KALL. Was für Geschwäz machst du nun wieder von Schuhen!

SOK. Also wenn du dergleichen nicht meinst, dann vielleicht dieses, wie ein Landmann, der im Akkerbau einsichtsvoll ist und achtungswerth, der muſs vielleicht mehr Samen haben, und soviel Samen als möglich auf seinen Akker verbrauchen?

KALL. Wie du doch immer wieder dasselbe vorbringst, Sokrates!

SOK. Nicht nur das, o Kallikles, sondern auch, wohl zu merken, von derselben Sache.

KALL. Bei den Göttern, recht ohne Kunst und Geschik hörst du nicht auf, von Schustern und Gerbern und Köchen und Aerzten zu reden, als wenn davon die Rede wäre unter uns.

SOK. Willst du also sagen, worin denn der einsichtsvollere und bessere mehr haben soll, damit er es auch mit Recht habe? oder willst du weder leiden, daſs ich dir etwas vorlege, noch auch es selbst sagen?

KALL. Aber ich sage es ja schon lange, zuerst wer die Besseren sind, daſs ich nicht Schuster meine noch Köche, sondern die in den Angelegenheiten des Staates einsichtsvoll sind, und wissen wie er gut kann verwaltet werden, und nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer, so daſs sie im Stande sind, was sie ersonnen haben, auch auszuführen, und nicht aus Weichlichkeit dabei ermüden.

Sok. Siehst du, bester Kallikles, wie es gar nicht dasselbe ist, was du mir Schuld giebst, und was ich wiederum dir? Denn du behauptest von mir, ich sagte immer dasselbe, und tadelst mich deshalb. Ich aber beschuldige dich im Gegentheil, daſs du nie dasselbe sagst von derselben Sache; sondern bald erklärst du, die Besseren, und die mehr werth sind, wären die Stärkeren, dann wieder wären es die Einsichtsvolleren; nun aber bringst du schon wieder etwas anderes, indem du gewisse Tapfere für die Besseren ausgiebst, und die mehr werth wären. Aber, du Guter, sage es doch einmal fertig heraus, wer denn die Besseren sein sollen und worin?

Kall. Aber ich habe es ja schon gesagt, die in den Staatssachen einsichtsvoll sind und tapfer. Denn diesen kommt es zu die Staaten zu beherrschen, und das ist eben das Recht, daſs diese mehr haben als die Andern, die Herrschenden als die Beherrschten.

Sok. Wovon aber mehr als sie? und was sollen die Einen beherrschen, die Andern beherrschen lassen?

Kall. Wie meinst du das?

Sok. Ich meine, daſs doch jeder Einzelne über sich selbst herrscht. Oder ist das gar nicht nöthig, sich selbst beherrschen, sondern nur die Andern?

Kall. Wie meinst du sich selbst beherrschen?

Sok. Gar nichts besonders schwieriges, sondern wie es die Leute meinen, besonnen zu sein und sein selbst mächtig, und die Lüste und Begierden, die Jeder in sich hat, beherrschend.

Kall. Wie gutmüthig du bist! Die Einfältigen nennst du die Besonnenen!

Sok. Wie doch? Das kann ja Jedermann wissen, daſs ich es so nicht meine.

Kall. Ganz gewiſs doch, Sokrates. Denn wie könnte wol ein Mensch glükselig sein, der irgend wem diente? Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, daſs wer richtig leben will, seine Begierden muſs so groſs werden lassen als möglich, und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groſs sie auch sind, muſs er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch
492 Tapferkeit und Einsicht, und sie hinreichend versehen mit dem, worauf eine jede Begierde geht. Allein dies, meine ich, sind eben die Meisten nicht im Stande, weshalb sie grade solche Menschen tadeln aus Schaam, um ihr eignes Unvermögen zu verbergen, und sagen, die Ungebundenheit sei etwas Schändliches, um, wie ich auch vorher schon sagte, die von Natur besseren Menschen einzuzwängen; und weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, so loben sie die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen. Denn denen, welche entweder schon ursprünglich Söhne von Königen waren, oder welche kraft ihrer eigenen Natur vermochten sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu gründen, was wäre wol unschöner und übler für diese Menschen, als Besonnenheit und Gerechtigkeit, wodurch sie dann, da sie des Guten genieſsen könnten, ohne daſs ihnen etwas im Wege stände, sich selbst einen Herren sezten, nemlich des groſsen Hau-

ſens Gesez; Geschwäz und Gericht. Oder wie, sollten sie nicht nunmehr elend geworden sein durch diese schöne Gerechtigkeit und Besonnenheit, wenn sie nun ihren Freunden nichts mehr zuwenden können als ihren Feinden? und das, ohnerachtet sie herrschen in ihrem Staat. Sondern der Wahrheit nach, o Sokrates, die du ja zu suchen behauptest, verhält es sich so: Ueppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rükhalt haben, sind eben Tugend und Glükseligkeit; jenes andere aber sind Ziereréien, widernatürliche Sazungen, leeres Geschwäz der Leute und nichts werth.

Sok. Gar nicht feigherzig, o Kallikles, machst du deinen Ausfall mit groſser Freimüthigkeit. Denn ganz offen sagst du nun heraus, was die Andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen. Ich bitte dich daher, ja auf keine Weise nachzulassen, damit nun in der That offenbar werde, wie man leben muſs. Und sage mir, die Begierden sprichst du, muſs man nicht einzwängen, wenn man sein will wie man soll, sondern sie so groſs immer möglich lassen, und ihnen irgend woher Befriedigung bereiten, und das sei die Tugend.

Kall. Das behaupte ich.

Sok. Nicht richtig also sagt man von denen die nichts bedürfen, sie wären glükselig.

Kall. Die Steine wären ja auf diese Art am glükseligsten, und die Todten.

Sok. Aber doch auch, so wie du es beschreibst, ist das Leben mühselig. Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt: Wer weiſs ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, Gestorben sein dagegen Leben? und ob wir vielleicht in der That todt sind. Was ich auch sonst schon von

493 einem der Weisen gehört habe, daſs wir jezt todt wären, und unsere Körper seien nur unsere Gräber, der Theil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Anneigen und Abstoſsen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sikelien wol oder Italien mit dem Worte spielend wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Faſs genannt hat, und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Theil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schlieſsen, wie ein lekkes Faſs, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich; und daher wären nun in die Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseligsten, und trügen Wasser in das lekke Faſs mit einem eben so lekken Siebe. Unter dem Siebe aber verstand er, wie der sagt, der es mir erzählte, die Seele, und die Seele der Ausgelassenen verglich er mit einem Siebe, weil sie lekk wäre und nichts festhalten könne, aus Ungewiſsheit und Vergeſslichkeit. Dies ist nun gewissermaſsen hinreichend wunderlich; es macht aber doch deutlich, was ich dir zeigen wollte, wenn ich etwa im Stande wäre, dich zu überreden, daſs du wechseln, und anstatt des unersättlichen und ausgelassenen und ungebundenen Lebens das besonnene, und mit dem jedesmal vorhandenen sich begnügende wählen möchtest. Aber überrede ich dich wol, und änderst du deine Behauptung dahin, daſs die Sittlichen glükseliger sind als die Ungebundenen; oder schaffe ich nichts, sondern wenn ich auch noch soviel dergleichen dichtete, würdest du doch deine Meinung nicht ändern?

Kall. Dies war richtiger gesprochen, Sokrates.

Sok. Wolan, ich will dir noch ein anderes Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige. Gieb Acht, ob du wol dies richtig findest von jeder dieser beiden Lebensweisen, der besonnenen und der ungebundenen, wie wenn zwei Menschen jeder viele Fässer hätte. Die des Einen wären dicht und angefüllt eins mit Wein, eins mit Honig, eins mit Milch und viele andere mit vielen andern Dingen; die Quellen aber von dem allen wären sparsam und schwierig, und gäben nur mit vieler Mühe und Arbeit etwas her. Jener eine nun hätte seine Fässer voll, und leitete nichts weiter hinein, dächte auch gar nicht weiter daran, sondern wäre hierüber ganz ruhig. Der andere aber hätte eben wie jener solche Quellen, die zwar etwas hergäben aber mit Mühe, seine Gefäſse aber wären lekk und morsch, und er müſste sie Tag und Nacht anfüllen oder die ärgste Pein erdulden. Willst du nun, wenn es sich mit diesen beiden 494
Lebensarten so verhält, dennoch sagen, die des Ungebundenen wäre glükseliger als die des Sittlichen? Ueberrede ich dich etwa hiedurch zuzugeben, das sittliche Leben sei besser als das ungebundene, oder überrede ich dich nicht?

Kall. Du überredest mich nicht, Sokrates. Denn für jenen, der seine Fässer voll hat, giebt es gar keine Lust, sondern das heiſst eben was ich vorher sagte wie ein Stein leben, wenn alles angefüllt ist, weder Lust mehr zu haben noch Unlust. Denn darin besteht eben das angenehm leben, daſs recht viel hineinflieſse.

Sok. So muſs doch nothwendig, wenn viel einflieſsen soll, auch des Abgehenden viel sein, und gar groſse Oefnungen für die Ausflüſse?

Kall. Allerdings.

Sok. Das ist wiederum ein Leben wie einer Ente, was du meinst, freilich nicht wie eines Todten oder eines Steins! Sage mir aber, du meinst es doch so, wie hungern, und wenn man hungert essen?

Kall. Ja.

Sok. Auch dursten, und wenn man durstet trinken?

Kall. Auch; und eben so alle andern Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glükselig leben.

Sok. Wohl, Bester! Bleibe nur dabei, wie du angefangen hast, und schäme dich ja nicht. Wie es aber scheint, muſs auch ich mich nicht schämen. Und so sage mir nur zuerst, kräzig sein und das Jukken haben, wenn man sich nur genug schaben kann, und so gekizelt sein Leben hinbringen, heiſst das auch glükselig leben?

Kall. Wie abgeschmakt du immer bist, Sokrates, und offenbar auf schlechte Folgerungen ausgehst.

Sok. Darum eben habe ich auch den Polos und den Gorgias eingeschrekt und blöde gemacht. Du aber laſs dich ja nicht einschrekken und schäme dich auch nicht, sondern antworte nur.

Kall. So sage ich denn, auch wer sich krazt wird angenehm leben.

Sok. Also wenn angenehm auch glükselig.

Kall. Freilich.

Sok. Etwa wenn ihn nur der Kopf jukt, oder soll ich dich noch sonst etwas fragen? Siehe wohl zu, Kallikles, was du antworten willst, wenn dich jemand alles der Reihe nach, was hiemit zusammenhängt fragt. Und verhält es sich hiemit so, so ist kurz und gut das Leben der Knabenschänder nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, auch diese wären glükselig, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen?

Kall. Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

Sok. Bringe ich sie etwa darauf, Bester? oder der, welcher so ohne weiteres behauptet, wer nur Lust habe, gleichviel wie er
Lust habe, der sei glükselig, und keinen Un- 495
terschied angiebt, welche Lust gut ist und welche schlecht. Aber auch jezt noch, sage nur: behauptest du das Angenehme und das Gute sei einerlei? oder es gebe Angenehmes was nicht gut ist?

Kall. Damit ich also meinen Saz nicht aufgebe, wenn ich sage, es wäre verschieden, so sage ich, es ist einerlei.

Sok. Aber, Kallikles, du verdirbst die ersten Reden, und kannst nicht mehr hinlänglich mit mir die Sache prüfen, wenn du anders redest, als du es selbst meinst.

Kall. Auch dir gilt das, Sokrates.

Sok. Also weder ich thue recht, wenn ich dies thue, noch du. Aber Bester, bedenke doch, das ist wol nicht das Gute, auf alle Weise nur Lust haben. Denn dergleichen, wie ich jezt angedeutet habe, folgt doch gar vieles und schändliches, wenn sich dies so verhält, und noch vieles Andere.

Kall. Wie du wenigstens glaubst, Sokrates.

Sok. Du aber, Kallikles, willst dies in der That durchsezen?

Kall. Das will ich.

Sok. Sollen wir also auf den Saz losgehn, als wäre es dein Ernst?

Kall. Allerdings freilich.

Sok. Wohl denn! wenn du so meinst, so bringe mir doch dieses in Ordnung. Du nennst doch etwas Erkenntniſs.

Kall. Ja.

Sok. Sagtest du nicht auch, daſs es eine Tapferkeit gäbe mit Erkenntniſs?

Kall. Das that ich.

Sok. Nicht wahr, doch daſs die Tapferkeit etwas verschiedenes wäre von der Erkenntniſs, so meintest du es mit diesen beiden?

Kall. Allerdings.

Sok. Und wie Lust und Erkenntniſs, einerlei oder verschieden?

Kall. Verschieden doch wol, du weisester Mann.

Sok. Auch die Tapferkeit verschieden von der Lust?

Kall. Wie anders?

Sok. Wolan, laſs uns dies wohl behalten, daſs Kallikles der Acharner gesagt hat, angenehm und gut sei einerlei, Erkenntniſs und Tapferkeit von einander sowol als von dem Guten verschieden. Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu?

Kall. Er giebt es nicht zu.

Sok. Ich glaube aber auch Kallikles nicht, wenn er sich selbst erst recht betrachtet hat. Denn sage mir doch, die wohl leben und die schlecht leben, meinst du nicht, daſs diese sich in einem entgegengesezten Zustande befinden?

Kall. Freilich.

Sok. Muſs nun nicht, wenn beides wirklich einander entgegengesezt ist, es sich auch so damit verhalten, wie es sich mit Gesundheit und Krankheit verhält. Nemlich ein Mensch ist doch nicht zu gleicher Zeit gesund und krank, verliert auch nicht zu gleicher Zeit die Gesundheit und die Krankheit.

Kall. Wie meinst du das?

Sok. Nimm welches Einzelne du willst am Leibe und betrachte es. Ein Mensch sei 496 krank an den Augen, was man die Augenentzündung nennt.

Kall. Gut.

Sok. So ist er doch nicht zugleich gesund an denselben?

Kall. Auf keine Weise.

Sok. Wie aber wenn er nun die Augenentzündung verliert, verliert er alsdann auch die Gesundheit der Augen, und hat am Ende beides zugleich verloren?

Kall. Ganz und gar nicht.

Sok. Sondern abwechselnd, glaube ich, bekommt und verliert er jedes. Nicht wahr?

Kall. Gewiſs.

Sok. Auch Stärke und Schwäche eben so?

Kall. Ja.

Sok. Und Schnelligkeit und Langsamkeit?

Kall. Eben so.

Sok. Etwa auch das Gute und die Glükseligkeit, und das Gegentheil davon, Uebel und Elend, bekommt und verliert man abwechselnd?

Kall. Auf alle Weise.

Sok. Wenn wir also etwas finden, was der Mensch zugleich verliert und auch hat: so wäre dieses offenbar nicht das Gute und das Böse. Wollen wir dies annehmen? Bedenke es dir recht wohl ehe du antwortest.

Kall. Ja ganz übermäſsig nehme ich das an.

Sok. So gehe mit mir auf das vorhin eingestandene zurük. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? ich meine nemlich das Hungern selbst.

Kall. Schmerzlich, sagte ich.

Sok. Das Essen aber wenn man hungert angenehm?

Kall. Allerdings.

Sok. Ich verstehe. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?

Kall. Das gebe ich zu.

Sok. Auch wol das Dursten?

Kall. Gar sehr.

Sok. Soll ich nun noch mehr fragen, oder giebst du zu, daſs überall jedes Bedürfniſs und Begehren schmerzlich ist?

Kall. Ich gebe es zu; frage nur nicht weiter.

Sok. Wohl! aber indem man durstet zu trinken, sagst du nicht das sei angenehm?

Kall. Das sage ich.

Sok. In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das, indem man durstet, indem man Unlust hat.

Kall. Ja.

Sok. Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses, und also Lust?

Kall. Ja.

Sok. Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust?

Kall. Gewiſs.

Sok. Sofern man aber durstet, sagst du, man habe Unlust.

Kall. Ja

Sok. Merkst du nun was folgt, daſs du sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht

schieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht?

KALL. Es ist so.

SOK. Daſs aber, wer wohl lebt, zugleich auch schlecht leben könne, das, sagtest du, wäre unmöglich.

KALL. Das sage ich freilich.

SOK. Daſs aber ein Unlust habender zugleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben. 497

KALL. So scheint es.

SOK. Lust haben ist also nicht gut leben, und Unlust haben nicht schlecht. So daſs das Angenehme verschieden ist vom Guten.

KALL. Ich weiſs nicht, was du herausklügelst, Sokrates.

SOK. Du weiſst es wol, aber du willst es ur nicht wissen. Und komm nur noch etwas veiter mit, damit du recht sehest, von welcher Veisheit herab du mich zurechtweisest. Hört icht jeder von uns zugleich auf zu dursten und n Trinken Vergnügen zu haben?

KALL. Ich weiſs nicht, was du willst.

GORG. Nicht also, Kallikles! sondern antvorte, auch unsertwegen, damit die Rede urchgeführt werde.

KALL. Aber Sokrates ist immer so, Gorias, daſs er geringfügige und nichtswürdige inge fragt, und daraus beweiset.

GORG. Aber was verschlägt dir das? Auf le Weise kommt ja das nicht auf deine Rechung, Kallikles; sondern laſs du nur den Sokras beweisen, wie er will.

Kall. So frage denn deine Kleinigkeiten und Jämmerlichkeiten, wenn es dem Gorgias so gut dünkt.

Sok. Du bist glükselig, Kallikles, daſs du im Groſsen eingeweiht bist eher als im Kleinen; ich meinte das ginge nicht an. Wo du also stehn bliebst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich aufhört zu dursten und auch die Lust zu haben.

Kall. Das gebe ich zu.

Sok. Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.

Kall. So ist es.

Sok. Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf?

Kall. Ja.

Sok. Aber das Gute und Böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst; giebst du es aber nun nicht mehr zu?

Kall. O ja, und was weiter?

Sok. Daſs demnach, lieber Freund, das Gute nicht einerlei ist mit dem Angenehmen, noch das Böse mit dem Unangenehmen; denn diese hören beide zugleich auf, jene aber nicht, also offenbar verhält sich beides ganz verschieden. Wie sollte also das Angenehme mit dem Guten einerlei sein, und das Unangenehme mit dem Bösen? Wenn du lieber willst, betrachte es auch so. Denn ich denke, auch so wird es dir nicht herauskommen. Sieh nur zu. Nennst du die Guten nicht gut, weil ihnen Gutes einwohnt, wie diejenigen schön, denen Schönheit einwohnt?

Kall. Das thue ich.

Sok. Und wie? nennst du die thörichten und feigherzigen Gute? vorher wenigstens nicht, sondern die tapfern und einsichtsvollen nanntest du so. Oder nennst du die nicht Gute?

Kall. Allerdings.

Sok. Und wie? hast du schon ein unverständiges Kind vergnügt gesehn?

Kall. O ja.

Sok. Einen unverständigen Mann hast du aber noch nicht vergnügt gesehn?

Kall. Ich glaube wol, aber wozu das?

Sok. Zu nichts; antworte nur.

Kall. Ich habe solche gesehn.

Sok. Wie? auch Verständige vergnügt 498 und unlustig?

Kall. O ja.

Sok. Welche haben nun mehr Lust und Unlust, die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

Kall. Ich glaube, das wird ziemlich dasselbe sein.

Sok. Auch das ist mir genug. Hast du auch schon im Kriege einen Feigherzigen gesehen?

Kall. Wie sollte ich nicht.

Sok. Wenn nun die Feinde abzogen, welche dünkten dich mehr Freude zu haben, die Feigen oder die Tapfern?

Kall. Sie dünkten mich beide mehr zu haben, wo nicht, doch ziemlich gleichviel.

Sok. Das verschlägt auch nichts. Es freuen sich also doch auch die Feigen?

Kall. Gar sehr.

Sok. Und die Thörichten, wie es scheint.

Kall. Ja.

Sok. Kommen sie aber angezogen, haben dann die Feigen allein Unlust, oder auch die Tapfern?

Kall. Beide.

Sok. Auch gleich sehr?

Kall. Mehr vielleicht die Feigen.

Sok. Und wenn sie abziehn, sollten sie nicht mehr Lust haben?

Kall. Vielleicht.

Sok. Also Lust und Unlust haben die Thörichten und die Einsichtsvollen, die Feigen und die Tapfern gleichviel, wie du behauptest, und wol die Feigen mehr als die Tapfern.

Kall. Das behaupte ich.

Sok. Aber doch sind die Einsichtsvollen und die Tapfern gut, die Feigen und Thörichten aber böse?

Kall. Ja.

Sok. Gleichviel also haben die Guten und die Bösen Lust und Unlust?

Kall. Das behaupte ich.

Sok. Sind nun etwa auch die Guten und die Bösen beides gleichviel gut und böse, oder auch die Bösen noch mehr gut und böse.

Kall. Ja, beim Zeus, ich weiſs nicht was du willst.

Sok. Weiſst du nicht, daſs du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes einwohnte, die Bösen böse, weil böses; das Gute aber wäre die Lust, das Böse die Unlust?

Kall. Das sagte ich.

Sok. Also denen, die sich freuen, wohnt das Gute ein, die Lust, wenn sie sich doch freuen.

Kall. Wie sollte es nicht.

Sok. Also da ihnen Gutes einwohnt, sind die gut, welche sich freuen?

Kall. Ja.

Sok. Und wie? denen die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht Böses ein, die Unlust?

Kall. Ja.

Sok. Und wegen Einwohnung des Bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr?

Kall. Noch immer.

Sok. Gut also sind, die vergnügt sind; böse, die Schmerzen haben?

Kall. Freilich.

Sok. Die mehr sind es mehr, und die weniger weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr?

Kall. Ja.

Sok. Nun sagst du doch „die Einsichtsvollen und Thörichten, und die Feigen und Tapfern wären gleich sehr vergnügt und miſsvergnügt, oder auch die Feigen noch mehr.

Kall. Das sage ich.

Sok. So rechne nun gemeinschaftlich mit mir zusammen, was aus dem Eingestandenen folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das Schöne vorbringen und erwägen. Gut sei der Einsichtsvolle und Tapfere, sagen wir, nicht wahr? 499

Kall. Ja.

Sok. Böse der Thörichte und Feige?

Kall. Allerdings.

Sok. Gut aber auch wiederum der Vergnügte?

Kall. Ja.

Sok. Und schlecht der welcher Pein hat?

Kall. Nothwendig.

Sok. Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr?

Kall. Ja.

Sok. Also werden ja der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise gut und schlecht, oder auch noch mehr gut der Schlechte? Folgt nicht dieses und auch jenes vorige, wenn jemand behauptet Gutes und Angenehmes wäre dasselbe. Ist es nicht nothwendig, Kallikles.

Kall. Schon lange höre ich dir so zu, Sokrates, indem ich dir immer alles zugebe, weil ich merke, daſs wenn dir jemand, wäre es auch nur im Scherz, irgend etwas Preis giebt, du dich damit freust wie ein Kind. Also glaubst du wirklich, daſs ich, oder sonst irgend ein Mensch meine, es sei nicht einige Lust besser, andere schlechter?

Sok. Oh! oh! Kallikles! wie boshaft bist du, und gehst mit mir um wie mit einem Kinde! Bald sagst du, die Sache verhalte sich so, bald wieder anders, und hintergehst mich. Und doch glaubte ich anfangs nicht, daſs ich absichtlich von dir würde hintergangen werden, weil du mir wohlwolltest; nun aber bin ich betrogen, und muſs schon, nach dem alten Spruch, nehmen was ich bekommen kann, und aus dem, was du mir giebst, soviel machen als möglich. Es ist also, wie es scheint, und du jezt sagst, so, daſs einige Lust gut ist, andere schlecht.

Kall. Ja.

Sok. Sind nun gut etwa die nüzlichen, schlecht aber die schädlichen?

Kall. Freilich.

Sok. Und nüzlich sind doch die etwas gutes bewirken, schädlich aber die etwas schlechtes?

Kall. Das sage ich auch.

Sok. Meinst du es nun so, wie in Beziehung auf den Leib, von der Lust, welche wir anführten am Essen und Trinken, wird da wol die etwa Gesundheit hervorbringt am Leibe, oder Stärke, oder irgend eine andre Vollkommenheit des Leibes, diese gut sein, die aber das Gegentheil hievon, schlecht?

Kall. Freilich.

Sok. Ist es nun auch mit der Unlust eben so, daſs einige heilsam ist, andere verderblich?

Kall. Wie sollte es nicht.

Sok. Also die gute Lust und Unlust muſs man wählen und bewirken?

Kall. Freilich.

Sok. Die schlechte aber nicht?

Kall. Offenbar.

Sok. Denn um des Guten willen müsse man Alles thun, glaubten wir beide, wenn du dich noch erinnerst, ich und Polos. Glaubst du dies etwa mit uns, daſs aller Handlungen Ziel das Gute ist, und daſs um seinetwillen alles andre muſs gethan werden, nicht aber 50 dieses um des Andern willen? Willst du auf unsre Seite treten als der dritte?

Kall. Das will ich.

Sok. Um des Guten willen also muſs man alles übrige und so auch das Angenehme thun, nicht aber das Gute wegen des Angenehmen.

Kall. Freilich.

Sok. Ist es nun etwa Jedermanns Sache, auszuwählen, was unter dem Angenehmen gut ist, und was schlecht, oder bedarf es zu jedem eines Kunstverständigen?

Kall. Eines Kunstverständigen.

Sok. Bringen wir uns nun in Erinnerung, was ich zum Polos und Gorgias sagte. Ich sagte nemlich, es gäbe Vorrichtungen, von denen einige nur bis zur Lust gingen, und diese allein bewirkten, vom Besseren und Schlechteren aber nichts wüſsten, andere aber erkennten was gut ist, und was schlecht; und so sezte ich unter die auf die Lust gehenden, als die leibliche, des Kochs

Geschiklichkeit, nicht Kunst, unter die aber auf das Gute gehenden eben so die Kunst des Arztes. Und nun, beim freundlichen Zeus, o Kallikles, treibe weder selbst Scherz mit mir, und antworte nicht gegen deine Meinung, was sich eben trifft, noch weniger aber nimm was ich sagen werde so an, als scherzte ich. Denn du siehst, daſs davon die Rede unter uns ist, worüber es gewiſs für jeden Menschen, der nur ein wenig Vernunft hat, nichts ernsthafteres geben kann, nemlich auf welche Weise er leben soll, ob auf diejenige, zu welcher du mich ermunterst, daſs ich doch jenes dem Manne geziemende betreiben möchte, im Volke auftreten, die Redekunst ausüben und den Staat verwalten, auf die Art wie ihr ihn eben jezt verwaltet, oder ob er sich zu jener Lebensweise halten solle in der Philosophie, und worin wol diese von der andern abweicht. Vielleicht wäre es nun am besten, wie ich schon vorher versuchte, abzutheilen, und nachdem wir abgetheilt hätten, und mit einander übereingekommen wären, ob dies die beiden Lebensweisen sind, dann überlegen, worin sie sich unterscheiden, und nach welcher man leben müsse. Vielleicht weiſst du aber noch nicht, was ich meine?

Kall. Nicht recht.

Sok. So will ich es dir noch deutlicher sagen. Nachdem wir übereingekommen, ich und du, es gebe Gutes und auch Angenehmes, und das Angenehme wäre verschieden von dem Guten, für jedes von beiden aber gebe es eine Bemühung und Vorrichtung, zu seinem Besiz zu gelangen, ein Jagen nach dem Angenehmen also, und eins nach dem Guten, — Gleich dies aber gieb mir zuerst entweder zu, oder läugne es. Giebst du es zu?

Kall. Ich gebe es zu.

Sok. Wolan, auch darüber, was ich zu diesen sagte, erkläre dich mir, ob dich damals dünkte, daſs ich recht hätte. Ich sagte nemlich, die Kochkunst schiene mir keine Kunst zu sein, sondern nur eine Geschiklichkeit, wohl aber die Heilkunst, wobei ich meinte, daſs diese die Natur dessen erforscht hätte, was sie besorgt, und den Grund dessen was sie thut, und von jedem einzelnen Rechenschaft geben kann; die 501 andere aber auf die Lust, auf welche ihre ganze Beschäftigung gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos arbeitet, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, ein völlig ungründliches mit einem Wort gar nichts berechnendes Handwerk und Geschiklichkeit, die nur besteht durch Erinnerung an das was zu geschehen pflegt, wodurch sie eben die Lust herbeischafft. Dieses nun überlege zuerst, ob du glaubst, es sei mit Grund gesagt, und es gebe wirklich auch solche andere Beschäftigungen mit der Seele, einige kunstgemäſse, welche Fürsorge tragen für das Beste der Seele, andere, welche, dieses vernachläſsigend, nur wie dort auf die Lust der Seele bedacht sind, wie man sie erregen könne, darauf aber, welche Lust die bessere sei, und welche die schlechtere, weder Acht haben, noch überhaupt um irgend etwas anders sich bekümmern, als nur wie sie sich beliebt machen, gleichviel ob besser oder schlechter. Mich nun, o Kallikles, dünken diese, und ich kann dergleichen nicht anders nennen, Schmeichelei zu sein, in Beziehung auf den Leib sowol als die Seele und jede Andere, dem jemand nur durch Lust gütlich thun will, ohne nachgedacht zu haben über das bessere und schlechtere, du aber, stellst du hier über dieselbe Meinung auf wie wir, oder widersprichst du?

Kall. Ich nicht, sondern ich räume es ein, damit auch nur deine Rede zu Ende gebracht werde, und ich dem Gorgias zu willen sei.

Sok. Soll nun dies von einer Seele zwar gelten, von zweien oder mehreren aber nicht?

Kall. Nein, sondern auch von Zweien und von Vielen.

Sok. Also auch Vielen zu Hauf kann man Wohlgefallen erregen, ohne auf ihr Bestes bedacht zu sein.

Kall. Das glaube ich wohl.

Sok. Kannst du nun wol sagen, welches die Beschäftigungen sind, die dieses thun? Oder vielmehr wenn du willst, laſs mich fragen, und welche dir nun zu diesen zu gehören scheint, von der bejahe es, welche nicht, von der verneine es. Zuerst laſs uns die Kunst des Flötenspielens betrachten. Dünkt sie dich nicht eine solche zu sein, Kallikles, daſs sie nur unser Vergnügen sucht, und auf nichts anders bedacht ist?

Kall. Das dünkt mich.

Sok. Nicht auch alle ähnlichen insgesammt, wie das Spiel auf der Lyra in den tonkünstlerischen Wettstreiten?

Kall. Ja.

Sok. Und wie die Ausführung der Chöre und die Dichtung der Dithyramben, erscheint dir die nicht auch als eine solche? Oder meinst du, Kinesias, der Sohn des Meles, denke im mindesten darauf, wie er so etwas sagen will, wodurch seine Zuhörer besser werden? oder nur, wodurch er dem groſsen Haufen derselben gefallen will?

Kall. Das ist wol deutlich genug, vom 502
Kinesias nemlich.

Sok. Nun, und sein Vater Meles? glaubst du, der habe auf das Beste Rüksicht genommen bei seinem Spiel auf der Lyra? oder er ja wol nicht einmal auf das angenehmste; denn er quälte mit seinem Gesang die Zuschauer. Aber überlege nur, scheint dir nicht das ganze Spiel auf der Lyra und die dithyrambische Dichtkunst nur zum Vergnügen erfunden zu sein?

Kall. Das scheint mir.

Sok. Und jene prächtige und bewundernswürdige Dichtung der Tragödie, was ist das, worauf sie soviel Fleiſs wendet? Meinst du, ihr Zwek und ihre Bemühung sei nur darauf gerichtet den Zuschauern Wohlgefallen zu erregen, oder auch dafür sich zu hüten, daſs wenn ihnen etwas zwar angenehm ist und wohlgefällig, aber verderblich, dieses nicht gesagt werde? und wenn ihnen dagegen etwas widerlich ist, aber heilsam, daſs sie dieses sage und singe, mögen sie sich nun daran ergözen oder nicht? Auf welches von beiden scheint es dir die tragische Dichtkunst angelegt zu haben?

Kall. Es ist ja offenbar, Sokrates, daſs sie mehr auf die Lust ausgeht, und darauf den Zuschauern gefällig zu seyn.

Sok. Dieses aber, o Kallikles, sagten wir nun eben sei Schmeichelei?

Kall. Allerdings.

Sok. Wolan, wenn jemand von jeder Dichtung den Gesang wegnimmt, und den Tonfall und das Sylbenmaaſs, bleibt dann etwas anders übrig als Reden?

Kall. Nichts.

Sok. Und vor einem groſsen Haufen Volks werden diese Reden gesprochen?

Kall. Freilich.

Sok. Also ist die Dichtkunst auch eine Volksbearbeitung.

Kall. So scheint es.

Sok. Und jede Volksbearbeitung ist doch rednerisch. Oder dünkt dich nicht, daſs die Dichter auf der Schaubühne Redekunst treiben?

Kall. Wohl freilich.

Sok. Jezt also haben wir eine Redekunst an das Volk gefunden, wie es aus Kindern zugleich und Weibern und Männern, aus Knechten und Freien besteht, mit welcher wir nicht sehr zufrieden sind; denn wir sagen, sie sei eine Schmeichelei.

Kall. Freilich.

Sok. Wie aber die vor dem Volk der Athener? oder überhaupt in Staaten vor andern Versammlungen freier Männer? was ist uns doch diese? Dünkt dich etwa, daſs die Redner immer in Beziehung auf das Beste sprechen, dieses im Auge habend, daſs die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden? oder gehn auch diese nur darauf aus, sich den Bürgern gefällig zu machen, und behandeln ihres eigenen Vortheils wegen, den gemeinsamen aber vernachlässigend, das versammelte Volk wie Kinder, indem sie ihm nur Vergnügen zu machen suchen, ob es aber besser oder schlechter werden wird dadurch, sich nicht kümmern?

Kall. Das ist nicht mehr so im Allgemeinen zu beantworten; denn es giebt solche, die
503 was sie sagen aus wahrer Vorsorge für die Bürger sagen; es giebt aber auch solche, wie du meinst.

Sok. Das genügt mir. Denn wenn sich dieses auch theilt: so ist doch der eine Theil Schmeichelei, und eine unschöne Art das Volk zu bearbeiten; der andere aber wäre etwas schönes, Besserung zu bewirken für die Seelen der Bürger, und unverdrossen immer nur das Beste zu reden, mag es das Angenehmere sein oder das Unangenehmere für die Hörer. Aber niemals gewiſs hast du diese Redekunst gesehen; oder wenn du einen solchen nennen kannst unter den Rednern, warum hast du ihn mir nicht auch bekannt gemacht, welcher es ist?

Kall. Ja, beim Zeus, ich weiſs dir keinen zu nennen, wenigstens unter den jezigen Rednern.

Sok. Wie? etwa unter den Alten weiſst du einen zu nennen, der Ursach gewesen, daſs die Athener besser geworden, seit er angefangen, das Volk zu bearbeiten, da sie vorher schlechter waren? denn ich weiſs nicht, wer das sein könnte.

Kall. Wie? hast du nicht gehört, was für ein vortreflicher Mann Themistokles gewesen ist, und Kimon und Miltiades, und dieser Perikles, der erst neuerdings gestorben ist, und den du noch selbst gehört hast?

Sok. Ja, Kallikles, wenn nemlich das die rechte Tugend ist, welche du vorher meintest, Begierden zu befriedigen, seine eignen und Anderer; wenn aber nicht dies, sondern was wir in dem späteren Theil des Gesprächs genöthiget wurden anzunehmen, nemlich welche Begierden, wenn sie befriediget werden, den Menschen besser machen, diese zu erfüllen, welche aber schlechter, die nicht, und daſs es hiezu einer Kunst bedürfe; kannst du dann wol sagen, daſs irgend einer von diesen Männern ein solcher gewesen sei?

Kall. Ich weiſs nicht recht, was ich sagen soll.

Sok. Wenn du es nur aufrichtig suchst, wirst du es schon finden. Laſs uns aber so ganz ruhig betrachtend zusehn, ob einer von diesen ein solcher gewesen ist. Nicht wahr, der rechtschaffene Mann, der um des Besten willen sagt was er sagt, der wird doch nicht in den Tag hinein reden, sondern etwas bestimmtes vor Augen haben, so wie auch alle andere Künstler, jeder sein eigenthümliches Werk im Auge habend, nicht auf Gerathewohl zugreifend jedesmal etwas neues an ihr Werk anlegen, sondern damit das, was er ausarbeitet, eine gewisse bestimmte Gestalt bekomme. Wie wenn du die Maler ansehn willst, die Baumeister, die Schiffbauer, alle andere Arbeiter welche du willst, so bringt jeder jedes, was er hinzubringt an eine bestimmte Stelle, und zwingt jedes, sich zu dem Andern zu fügen, und ihm angemessen zu sein,
504 bis er das ganze Werk wohlgeordnet und ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat. So diese andern Künstler, und so auch jene, von denen wir eben sprechen, die es mit dem Leibe zu thun haben, die Aerzte und die Meister der Leibesübungen, bringen doch so den Leib zu Ordnung und Anstand. Nehmen wir an, daſs es sich so verhalte oder nicht?

Kall. Das mag immer so sein.

Sok. Ein Hauswesen also, in welchem Ordnung und Anstand anzutreffen ist, das wäre ein vollkommenes, in welchem aber Unordnung, das ein zerrüttetes?

Kall. Das gebe ich zu.

Sok. Eben so auch ein Schiff?

Kall. Ja.

Sok. Und dasselbe sagen wir auch von unserm Leibe?

Kall. Freilich.

Sok. Wie aber die Seele? wird die vollkommen sein, wenn Unordnung in ihr anzutreffen ist, oder auch sie, wenn Ordnung und Anstand?

Kall. Nothwendig ergiebt sich aus dem vorigen auch dieses.

Sok. Wie nennt man nun, was für den Leib aus Ordnung und Anstand sich bildet?

Kall. Du meinst wohl Gesundheit und Stärke?

Sok. Die meine ich. Wie aber nun, was der Seele eingebildet wird durch Ordnung und Anstand? versuche doch auch dafür wie für jenes einen Namen zu finden und auszusprechen.

Kall. Warum sagst du es nicht selbst, Sokrates?

Sok. Wenn es dir lieber ist, will ich es wol sagen. Aber nur wenn du glaubst, daſs ich es richtig sage, stimme mir bei; wenn aber nicht, so widerlege mich, und sieh mir ja nichts nach. Ich meine also, die Ordnungen für den Leib heiſsen Gesundheitsregeln, wodurch in ihm Gesundheit entsteht, und jede andere Tugend des Leibes. Ist das so oder nicht?

Kall. Es ist so.

Sok. Die Ordnungen aber und Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht und Gesez, vermittelst deren sie rechtlich werden und anständig, und darin besteht eben Gerechtigkeit und Besonnenheit. Bejahst du es oder nicht?

Kall. Es sei so.

Sok. Mit Hinsicht hierauf also wird jener Redner, der rechte kunstmäſsige, sowol alle seine Reden, die er der Seele anbringt, einrichten, als auch seine Handlungen, und was er gewährt wird er gewähren, wo er etwas versagt und entzieht wird er es versagen, darauf immer den Sinn gerichtet, wie Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werden, und Besonnenheit hineinkommen, Ungebundenheit aber hinweggeschafft werden, und so jede andre Tugend hineinkommen, die Untugend aber abziehe. Räumst du dies ein oder nicht?

Kall. Ich räume es ein.

Sok. Denn was würde es auch helfen, einem kranken zerrütteten Leibe viele und noch so angenehme Speisen zu reichen, und Getränke oder irgend etwas, was ihm bisweilen um nichts mehr dient, als das Gegentheil, oder streng genommen wohl noch weniger. Ist das so oder nicht?

Kall. Es sei.

505 Sok. Denn ich denke, es lohnt dem Menschen nicht, in einem jämmerlichen Zustande des Leibes fortzuleben, weil er ja so auch nothwendig ein jämmerliches Leben führt. Oder ist es nicht so?

Kall. Ja.

Sok. Und nicht wahr, seine Begierden zu befriedigen, wie wenn er hungert zu essen soviel er will, und wenn ihn durstet zu trinken, das gestatten die Aerzte dem Gesunden wol meistentheils, den Kranken aber lassen sie gerade niemals das genieſsen, wonach ihn gelüstet. Dies giebst du doch auch wol zu?

Kall. Ja doch.

Sok. Und mit der Seele, Bester, ist es nicht eben so? so lange sie noch schlecht ist, weil sie unvernünftig ist, unbändig, ungerecht und unfromm, muſs man sie zurükhalten in ihren Begierden, und ihr nicht verstatten, irgend anderes zu thun als wodurch sie besser werden kann? Bejahst du oder nicht?

Kall.

Kall. Ich bejahe.

Sok. Denn so ist es ihr wol besser der Seele?

Kall. Ja doch.

Sok. Und zurükhalten von dem, was sie begehrt, das heiſst doch bändigen und in Zucht halten?

Kall. Ja.

Sok. In Zucht gehalten werden, das ist also für die Seele besser als die Unbändigkeit, wie du doch vorher meintest.

Kall. Ich weiſs nicht was du vorbringst, Sokrates! Frage einen Andern.

Sok. Dieser Mann will sich nicht gefallen lassen, jenen Vortheil zu erlangen, und selbst das zu leiden, wovon die Rede ist, in Zucht gehalten zu werden.

Kall. Auch kümmert mich gar nichts von allem was du sagst, und ich habe dir auch bis jezt nur des Gorgias wegen geantwortet.

Sok. Wohl! was wollen wir also machen? Die Rede abgebrochen liegen lassen?

Kall. Das magst du selbst wissen.

Sok. Sagen sie doch, es sei nicht recht, auch nur ein Mährchen abgebrochen liegen zu lassen, sondern man solle ihm einen Kopf aufsezen, damit es nicht ohne Kopf umhergehe. So beantworte doch noch das übrige, damit auch unser Gespräch seinen Kopf bekomme.

Kall. Wie zudringlich du bist, Sokrates! Wenn du indeſs mir folgen wolltest, lieſseſt du diese Rede fallen, oder sprächst mit einem Andern.

Sok. Wer wird nur anders wollen? Denn unvollendet wollen wir doch die Rede nicht lassen.

Kall. Kannst du sie denn nicht allein zu Ende bringen, sei es nun, daſs du zusammenhängend fortsprächest, oder daſs du dir selbst antwortetest?

Sok. Daſs mir noch das Epicharmische widerführe, was vorhin zwei Männer sprachen, dazu ich allein genug sei. Indeſs es mag wol die höchste Noth sein auf diese Art. Wollen wir es nun so machen, so denke ich, es muſs auch allen höchlich daran gelegen sein zu wissen, was wahr ist in der Sache, wovon wir sprechen, und was falsch. Denn es ist für Alle insgemein gut, daſs dies ans Licht komme. Ich will es also durchgehn, wie ich glaube daſs es sich verhält. Wenn aber Einen von euch dünkt, ich stimmte 506 mir selbst bei, wo ich nicht sollte: so müſst ihr dazwischentreten und widerlegen. Denn nicht als wüſste ich es, sage ich was ich sage, sondern als suchte ich es gemeinschaftlich mit euch; so daſs, wenn mir scheint, derjenige habe Recht, der einen Zweifel aufwirft, ich es zuerst einräumen werde. Ich sage jedoch dies nur, falls euch gut dünkt, daſs die Rede zu Ende gebracht werde; wollt ihr aber das nicht, so lassen wir sie, und gehn auseinander.

Gorg. Ich meines Theils wünsche nicht, daſs wir auseinander gehen, sondern daſs du die Rede durchführest, und ich sehe wol, daſs die andern eben dies wünschen. Denn auch ich möchte gar gern hören, wie du das übrige allein durchnimmst.

Sok. Freilich, Gorgias, hätte ich gern noch mit unserm Kallikles weiter gesprochen, bis ich ihm könnte die Rede des Amphion wieder gegeben haben für die des Zethos. Da aber du, o Kallikles, die Rede nicht willst mit mir zu Ende führen: so merke wenigstens auf und weise mich zurecht, wenn du meinst, daſs ich etwas unrichtiges sage. Und wenn du mich überführst, werde ich dir nicht zürnen, wie du mir, sondern als mein gröſster Wohlthäter wirst du bei mir angeschrieben stehen.

Kall. So sprich nur selbst, Guter, und mache ein Ende.

Sok. Höre, denn, wie ich von Anfang an alles wieder aufnehme.

Ist wol das Angenehme und das Gute einerlei? — Nicht einerlei, wie ich und Kallikles übereingekommen sind. — Muſs nun das Angenehme um des Guten willen gethan werden, oder das Gute um des Angenehmen? — Das Angenehme um des Guten. — Angenehm aber ist das, durch dessen Anwesenheit wir ergözt werden; gut hingegen, durch dessen Anwesenheit wir gut sind? — Gewiſs. — Gut aber sind wir, und alles Andere was gut ist, durch irgend einer Tugend Anwesenheit? — Dies dünkt mich wenigstens nothwendig, Kallikles. — Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Geräthes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ohngefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist. Ist dies wohl so? — Ich wenigstens bejahe es. — Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden festgesezt und in Stand gebracht? — Ich würde es bejahen. — Ein gewisser eigenthümlicher Anstand also, der sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? — So dünkt mich. — Auch die Seele also, die ihren eigenthümlichen Anstand hat, ist besser als die ungeordnete? — Nothwendig.

— Die aber ihren Anstand hat, das ist die sittliche? — Wie anders? — Und die sittliche ist die besonnene? — Nothwendig. — Die besonnene Seele also ist die gute? — Ich wenigstens
507 weiſs nichts anders zu sagen als dies, lieber Kallikles, weiſst du aber etwas, so lehre es mich.

KALL. Sprich nur weiter, du Guter.

SOK. Weiter also sage ich, wenn die besonnene die gute ist: so ist die von der entgegengesezten Beschaffenheit die böse; diese war aber die besinnungslose und ungebundene? — Freilich. — Der Besonnene aber thut überall was sich gebührt gegen Götter und Menschen; denn er wäre ja nicht besonnen, wenn er das Ungebührliche thäte? — Das ist nothwendig so. — Thut er nun was sich gebührt gegen Menschen, so thut er das Gerechte; und wenn dasselbe gegen die Götter, dann das Fromme, und wer gerecht und fromm handelt, der ist nothwendig auch gerecht und fromm? — So ist es. — Ja auch tapfer nothwendig; denn dem Besonnenen ist es nicht eigen, etwas zu suchen oder zu fliehen was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche es soll, und standhaft auszuharren, wo er soll. So daſs nothwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird; der Gute aber wird schön und wohl in Allem leben, wie er lebt, wer aber wohllebt, wird auch zufrieden und glükselig sein; der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend. Und dies wäre der, welcher dem Besonnenen entgegengesezt sich verhält, der zügellose welchen du lobtest.† So seze ich wenigstens dieses, und behaupte, daſs es so wahr ist. Ist dies aber wahr, so muſs, wie es scheint, wer glükselig sein will die Besonnenheit suchen und üben, die Zügellosigkeit aber fliehen, jeder so weit und schnell er kann; und so dieses vor allen Dingen zu erlangen suchen, daſs er keiner Züchtigung bedürfe, bedürfte er ihrer aber entweder selbst oder einer von seinen Angehörigen, sei es ein Einzelner oder der Staat, dann Strafe auflegen und züchtigen, wenn er glükselig sein will. Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muſs bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, daſs immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glükselig werden will; nicht aber so, daſs man die Begierden zügellos werden lasse, und im Bestreben sie zu befriedigen, ein überschwengliches Uebel, das Leben eines Räubers lebe. Denn weder mit einem andern Menschen kann ein solcher befreundet sein noch mit Gotte; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Gemeinschaft ist, da kann auch keine Freundschaft sein. Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, daſs auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft 508 bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schiklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit. Du aber, wie mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewol du so weise bist, sondern es ist dir entgangen, daſs die geometrische Gleichheit soviel vermag unter Göttern und Menschen; du aber glaubst, alles komme an auf das Mehr haben, weil du eben die Meſskunst vernachläſsigst. Wohl!

entweder nun muſs uns dieser Saz widerlegt werden, daſs nicht durch Gerechtigkeit und Besonnenheit die Glükseligen glükselig sind, und durch Schlechtigkeit die Elenden elend, oder wenn er wahr bleibt, muſs man sehen was folgt. Nemlich jenes vorige, o Kallikles, folgt Alles, wovon du mich fragtest, ob ich es im Ernst meinte, als ich sagte, daſs man, wer nur etwas Unrechtes gethan, den anklagen müsse, sich selbst, seinen Sohn, seinen Freund, und dazu die Redekunst gebrauchen. Und was du meintest, Polos habe es mir aus Blödigkeit zugegeben, das war also wahr, daſs nemlich das Unrechtthun um wieviel schändlicher, um soviel auch übler wäre als das Unrechtleiden; und daſs wer ein rechter Redner werden wolle, nothwendig gerecht und des Rechts kundig sein müsse, wovon wiederum Polos meinte, Gorgias habe es nur aus Blödigkeit eingeräumt. Verhält sich nun dieses so: so laſs uns sehn, wie es wol mit dem steht, was du mir vorwirfst, ob es wol recht gesagt ist oder nicht, daſs ich nicht im Stande bin, mir selbst noch irgend einem meiner Freunde und Angehörigen zu helfen oder sie aus den gröſsten Gefahren zu erretten, sondern daſs ich in eines Jeden Gewalt bin, wie die Geächteten, der nur Lust hat, und wenn er mich auch, was ja das groſse Wort in deiner Rede war, ins Angesicht schlagen wollte oder des Vermögens berauben, oder aus der Stadt vertreiben, oder endlich gar tödten, und sich in solchem Zustande zu befinden doch das schändlichste ist nach deiner Meinung. Meine Meinung dagegen, welche schon oft gesagt worden ist, mag sie aber doch immer noch einmal gesagt werden, ist, ich läugne, Kallikles, daſs ungerechter Weise ins Angesicht geschlagen zu werden das schändlichste ist; eben so auch nicht wenn man mir schnitte, sei es den Leib oder den Beutel, sondern eben das Schlagen selbst mich und das meinige ungerechter Weise, und das Schneiden ist sowol schändlicher als übler. Eben so Diebstahl und Entführung zur Knechtschaft und gewaltsamer Einbruch, und überhaupt jedes andere Unrecht gegen mich und das meinige, ist für den der es begeht beides übler und schändlicher, als für mich, an dem es begangen wird. Dieses, was sich uns auch schon dort in den früheren Reden so gezeigt hatte, wie ich sage, bleibt fest und wohl verwahrt mit, sollte es auch zu derb klingen, eisernen und stählernen 509 Gründen, wie es ja noch scheint, welche du oder ein noch muthigerer entweder lösen muſs, oder es wird nicht möglich sein, anders als ich gethan und doch richtig über die Sache zu reden. Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, daſs ich zwar nicht weiſs, wie sich dies verhält, daſs aber von denen, die ich angetroffen, wie auch jezt, keiner im Stande gewesen ist, etwas Anderes zu behaupten, ohne dadurch lächerlich zu werden. Daher sage ich wiederum, daſs es sich so verhält. Und wenn es sich so verhält, und das gröſste unter allen Uebeln die Ungerechtigkeit selbst ist für den der Unrecht thut, und noch ein gröſseres wo möglich als dieses gröſste die Ungestraftheit des Unrechtthuns ist: welche Hülfe müſste dann ein Mensch sich selbst zu leisten unfähig sein, um dadurch in Wahrheit zum Gespött zu werden? nicht diejenige, welche gerade den gröſsten Schaden von uns abwendet? Ganz nothwendig doch muſs es das schmählichste sein, grade diese Hülfe sich selbst und seinen Freunden und Angehörigen nicht leisten zu können, nächstdem aber die gegen das zweite Uebel, und drittens die gegen das dritte; und so fort nach der eigenthümlichen Gröſse eines jeden Uebels ist es auch schön, gegen jedes Hülfe leisten zu können, und schmählich, es nicht zu können. Verhält es sich anders, oder so, Kallikles?

Kall. Nicht anders.

Sok. Unter den beiden nun, dem Unrechtthun und Unrechtleiden ist das gröſsere Uebel, sagen wir, das Unrechtthun, das kleinere das Unrechtleiden. Was müſste sich nun jemand wohl verschaffen, um diese beiden Vortheile zu genieſsen, den nicht Unrecht zu thun, und den nicht Unrecht zu leiden? Das Vermögen oder den Willen? Ich meine nemlich so: Wenn einer nicht will Unrecht leiden, wird er schon deshalb wirklich nicht Unrecht leiden? oder wird er nur dann, wenn er sich ein Vermögen erworben hat, nicht Unrecht zu leiden, auch wirklich nicht Unrecht leiden?

Kall. Das ist ja wohl offenbar, wenn ein Vermögen.

Sok. Und wie ist es mit dem Unrechtthun? ist es etwa hinreichend, wenn einer nur nicht Unrecht thun will; so daſs er dann auch nicht Unrecht thun wird; oder muſs auch hiezu ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, weil wer diese nicht lernt und übt, doch Unrecht thun wird? Warum beantwortest du mir nicht dieses wenigstens, Kallikles? glaubst du, daſs ich und Polos durch eine wahre Nothwendigkeit dahin gebracht worden sind oder nicht, in unserm vorigen Gespräch dies einzugestehn was wir eingestanden, niemand thäte mit Willen Unrecht, sondern alle Unrechtthuenden thäten Unrecht wider Willen.

Kall. Auch das mag so sein, Sokrates, damit du deine Rede zu Ende bringst. 510

Sok. Auch hiezu also, wie es scheint, muſs ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, um nicht Unrecht zu thun?

Kall. Ja doch.

Sok. Welches ist nun die Kunst, durch welche man erreicht, daſs man gar nicht oder so wenig als möglich Unrecht leidet? Sieh zu, ob du eben so denkst wie ich. Ich denke nemlich so. Entweder muſs man selbst im Staate herrschen, sei es gesezmäſsig oder gewaltthätig, oder man muſs der bestehenden Gewalt Freund sein.

Kall. Siehst du, Sokrates, wie bereit ich bin, dich zu loben, wenn du etwas richtiges vorbringst? Dies scheinst du mir sehr richtig gesagt zu haben.

Sok. Erwäge dann auch dies, ob es dir gut gesagt scheint. Freund nemlich dünkt mich einem Jeden derjenige am meisten zu sein, von dem es schon die Alten und Weisen sagen, der Aehnliche dem Aehnlichen. Meinst du nicht auch?

Kall. Auch ich.

Sok. Wenn also ein roher und ungebildeter Mann irgendwo eigenmächtig herrscht, wird nicht ein solcher Tyrann, wenn es irgend in diesem Staate einen weit besseren Mann giebt, als er selbst ist, diesen fürchten, und ihm nicht von ganzer Seele freünd sein können?

Kall. So ist es.

Sok. Eben so wenig aber auch, wenn Einer weit schlechter wäre, dem auch nicht. Denn einen solchen würde der Tyrann verachten, und ihm nicht solche Aufmerksamkeit wie einem Freunde beweisen können.

Kall. Auch das ist wahr.

Sok. Es bleibt also nur der übrig als der rechte Freund für einen solchen, der ihm gleichgesinnt wäre, dasselbe lobend und tadelnd, und sich dennoch beherrschen lassen und dem Gewalthabenden unterworfen sein wollte. Dieser wird dann viel in solchem Staate vermögen, und niemand wird ihn ungestraft beleidigen. Steht es nicht so?

Kall. Ja.

Sok. Wollte also in diesem Staate einer von dem jüngeren Geschlecht überlegen, auf welche Weise könnte ich wol zu groſser Macht gelangen, daſs mich niemand beleidigte: so wäre dies, wie es scheint, der Weg für ihn, daſs er sich gleich von Jugend an gewöhnte, dasselbe zu lieben und zu hassen, wie sein Herr, und es darauf anlegte, diesem so ähnlich zu werden als möglich. Nicht so?

Kall. Ja.

Sok. Also diesem wird das bewirkt sein, daſs er nicht beleidigt werde, und, wie ihr sprecht, viel vermöge im Staat?

Kall. Allerdings.

Sok. Aber etwa auch dies, daſs er selbst nicht unrecht thue? oder weit gefehlt, wenn er ja einem ungerechten Gewalthaber ähnlich sein soll und bei diesem viel vermögen? Sondern, denke ich, im Gegentheil wird ja seine ganze Vorrichtung darauf gehn, daſs er im Stande sei, möglichst viel Unrecht zu thun, und doch nicht bestraft zu werden. Nicht wehr?

Kall. Offenbar.

511 Sok. Also das gröſste Uebel wird er doch bei sich tragen, daſs er sich nemlich um dieser Nachahmung seines Herrn und dieser Gewalt willen seine Seele zerrüttet und verstümmelt hat?

Kall. Ich weiſs nicht, wie du jedesmal deine Reden windest und drehst, Sokrates, immer wieder das unterste nach oben. Oder weiſst du nicht, daſs dieser Nachahmer jenen nicht Nachahmenden tödten, und ihm alles nehmen wird, was er hat?

Sok. Das weiſs ich, mein guter Kallikles, wenn ich etwa nicht taub bin, da ich es ja von dir und Polos nur eben mehr als einmal gehört habe, und auch sonst von fast Allen in der Stadt. Aber höre du mich auch; er wird ihn freilich tödten wenn er will; aber er wird dies thun wie ein Böser an einem guten und rechtschaffenen.

Kall. Ist das nun nicht eben das empörendste?

Sok. Nicht für den Vernünftigen, wie unsere Rede andeutet. Oder soll der Mensch nur dafür sorgen, daſs er die längstmögliche Zeit lebe, und sich nur der Künste befleiſsigen, die uns immer aus den Gefahren erretten, wie auch der Redekunst, deren ich nach deinem Rathe mich befleiſsigen soll, weil sie uns aushelfen kann vor Gericht?

Kall. Und gewiſs, beim Zeus; sehr gut rieth ich dir.

Sok. Wie doch, Bester? Hältst du auch die Kunst zu schwimmen für etwas sehr groſses und vortrefliches?

Kall. Warlich, ich nicht.

Sok. Aber doch rettet auch sie die Menschen vom Tode, wenn ihnen ein solcher bevorsteht, wobei es dieser Kunst bedarf. Dünkt dich nun diese doch geringfügig, so will ich dir eine gröſsere nennen, die Kunst der Schifffahrt, welche nicht nur das Leben, sondern auch Leib und Vermögen zugleich aus den äuſsersten Gefahren rettet, eben wie die Redekunst. Und auch diese hält sich sehr zurükgezogen und sittsam, und macht gar nicht groſse Ansprüche in ihrem ganzen Betragen, als ob sie etwas auſserordentliches leistete. Sondern ohnerachtet sie dasselbe leistet, was die gerichtliche Vertheidigung: so will sie doch, wenn sie einem aus Aegina glüklich hieher geholfen hat, glaube ich, zwei Obolen verdient haben; wenn aber aus Aegypten oder dem Pontos, wird sie für diese groſse Wohlthat, nachdem sie einen mit Weib und Kind und Habe erhalten und in den Hafen gebracht hat, aufs Höchste zwei Drachmen fordern, und er selbst, der diese Kunst besizt und dies geleistet hat, steigt aus und geht am Ufer auf und ab neben seinem Schiffe gar bescheidenen Ansehns. Er weiſs nemlich, so denke ich, zu berechnen, daſs ihm unbewuſst ist, welchen der Schiffsgesellschaft er wirklich Nuzen gestiftet hat, indem er sie nicht ertrinken lieſs, und welchen vielleicht Schaden, da er ja weiſs, daſs er sie um nichts besser ausgesezt hat als sie 512 eingestiegen waren, weder dem Leibe noch der Seele nach. Er berechnet also, daſs wenn schon ein mit groſsen und unheilbaren Leibesübeln Behafteter, der nicht ertrank, wenn ein solcher schon elend daran ist, daſs er den Tod nicht gefunden hat, und also gar nichts durch ihn gebessert wurde, daſs wol unmöglich einem mit groſsen und unheilbaren Uebeln an der Seele, die soviel mehr als der Leib werth ist, Behafteten gut sein könne, fort zu leben, und man ihm einen Nuzen verschafft habe, wenn man ihn, gleichviel ob aus der See oder vor Gericht oder wo nur sonst irgend her errettet; sondern er weiſs, daſs es für einen solchen elenden Menschen gar nicht besser ist zu leben, weil er eben schlecht leben muſs. Darum thut auch kein

Schiffer groſs; ob er uns gleich beim Leben erhält. Und eben so wenig ja der Maschinist, du Wunderlicher, der die Befestigungen besorgt, wiewol er bisweilen kein geringerer Helfer ist, als sogar der Heerführer, geschweige denn als der Schiffer, und als sonst irgend einer; denn er rettet ja wol bisweilen ganze Städte. Meinst du nicht, der könnte sich ja wol mit dem Sachwalter gleich stellen? Und freilich, Kallikles, wenn er reden wollte wie ihr, und die Sache herausstreichen, er würde euch ganz verschütten unter seinen Reden und Ermahnungen, daſs ihr solltet Maschinisten werden, und daſs alles andere nichts wäre. Zu sagen hätte er genug. Aber du achtest ihn dennoch gering sammt seiner Kunst, ja gar zum Schimpf würdest du ihn einen Maschinisten nennen, und würdest weder seinem Sohn deine Tochter zur Ehe geben, noch die seinige nehmen wollen. Und doch nach dem, weshalb du dein Geschäft lobst, mit welchem Rechte kannst du ihn und die übrigen, die ich erwähnt, gering achten? Ich weiſs du wirst sagen, du wärest ein Besserer, und von Besseren her. Allein wenn das Bessere nicht das sein soll, was ich so nenne, sondern eben dies die Tugend ist, nur sich selbst und das seinige zu erhalten, wie einer auch sonst sein möge: so wird es lächerlich, daſs du den Maschinisten verachtest und den Arzt und alle die andern Künste, welche der Erhaltung wegen ersonnen sind. Also Bester, sieh zu, ob nicht das Edle und Gute etwas ganz anderes ist, als das Erhalten und Erhaltenwerden, und ob nicht ein Mann, der es wahrhaft ist, eben dieses, nur zu leben so lange es irgend geht, muſs dahin gestellt sein lassen, und keinesweges am Leben hängen, sondern dieses Gott überlassend, und mit den Weibern glaubend, daſs doch Keiner seinem Schiksal entgeht, nur darauf sehen, auf welche Weise er während der Zeit, die er nun zu leben hat, am besten leben möge, ob wirklich alsdann, wenn er der Regierung ähnlich wird, unter welcher er wohnt. 513 Und izt also, ob auch du dem Volke der Athener sollst ähnlich zu werden suchen so sehr als möglich, wenn du bei ihm willst beliebt sein, und viel vermögen in der Stadt. Dies siehe zu, ob es dir wirklich nuzt und mir, damit es uns nicht gehe wie man von den Thessalischen Weibern sagt, welche den Mond herunter holen, und auch wir für das liebste was wir haben uns dieses holen, viel zu vermögen im Staate. Glaubst du aber, daſs irgend ein Mensch dir eine solche Kunst mittheilen könne, welche machen kann daſs du viel in dieser Stadt vermögest, wenn du auch ihrer Verfassung unähnlich bist, gleichviel ob besser oder schlechter: so berathest du dich schlecht, o Kallikles, wie mich dünkt. Denn nicht sein Nachahmer muſst du sein, sondern schon von Natur ihm ähnlich, wenn du etwas ordentliches erlangen willst in der Freundschaft des Athenischen Volks, und so auch warlich in der deines Jünglings. Wer dich also diesem recht ähnlich macht, der macht dich wie du ein Staatsmann zu sein wünschest zu einem solchen Staatsmann und Redner. Denn was nach seinem eignen Sinn gesprochen wird, daran freut sich ein Jeder, was aber aus einem fremden, das ist ihm zuwider, wenn du nicht etwa anders meinst, edelster Freund. Haben wir etwas hiergegen zu sagen, Kallikles?

Kall. Ich weiſs nicht, wie mir gewissermaſsen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates; es geht mir aber doch wie den Leuten, ich glaube dir nicht sonderlich.

Sok. Jene zwiefache Liebe eben, die du in der Seele haſt, Kallikles, steht mir entgegen; aber vielleicht wenn wir öfter und besser dasselbe erwägen wirst du überzeugt werden. Erinnere dich also daſs wir sagten, es gäbe eine zwiefache Vorrichtung um jedes, den Leib und die Seele zu behandeln, davon die eine nur um der Lust willen sich damit abgebe, die andere mit Hinsicht auf das Beste nicht sich gefällig mache, sondern ernstlich und beharrlich zu Werke gehe. War es das nicht, was wir von einander unterschieden?

Kall. Allerdings.

Sok. Und jene die es nur mit der Lust zu thun hat, war unedel, und nichts anders ihrem Wesen nach als Schmeichelei. Nicht wahr?

Kall. Es sei so, wenn du denn willst.

Sok. Die andere aber, wenn wir nach Kräften das besser zu machen suchen, was wir behandeln, sei es nun Leib oder Seele?

Kall. So war es.

Sok. Sollen wir also versuchen, auf diese Weise den Staat und die Bürger zu behandeln, um sie soviel möglich besser zu machen? Denn ohne dies, wie wir vorher fanden, ist es zu nichts nuz, ihnen irgend eine andere Wohlthat zu erweisen, wenn nicht die Seele derer gut und schön ist, welche entweder zu groſsem Besiz gelangen sollen, oder zur Herrschaft über Andere, oder zu sonst irgend einem Vermögen. 514 Sagen wir daſs es sich so verhält?

Kall. Ja wenn es dir lieber ist.

Sok. Wenn wir uns nun einander zuredeten, Kallikles, uns mit den öffentlichen Angelegenheiten zu befassen, etwa im Fache der Baukunst mit den Mauern, Schiffswerften, oder den wichtigsten heiligen Gebäuden, müſsten wir uns dann wol zuvor untersuchen und prüfen, zuerst ob wir wol die Sache selbst verstehn oder nicht verstehen, die Baukunst, und von wem wir sie gelernt haben? müſsten wir das oder nicht?

Kall. Freilich wol.

Sok. Und zweitens wol auch dieses, ob wir schon je wenigstens zum Gebrauch des gemeinen Lebens irgend ein Gebäude aufgeführt haben für einen unserer Freunde oder für uns selbst, und ob dieses gut ist oder schlecht. Und wenn sich aus der Untersuchung ergiebt, daſs wir vortrefliche und berühmte Lehrer gehabt haben, und viele schöne Gebäude mit unsern Lehrern gemeinschaftlich aufgeführt, viele auch selbst allein, seitdem wir uns von unsern Lehrern getrennt: so ziemte es unter solchen Umständen vernünftigen Menschen, sich auch an die öffentlichen Werke zu wagen. Könnten wir aber weder unsern Lehrer aufzeigen, noch auch andere als schlechte Gebäude, wenn überall welche, dann wäre es doch gewiſs unvernünftig, öffentliche Werke zu unternehmen, und uns dazu aufzumuntern. Wollen wir sagen, dies sei richtig gesprochen, oder nicht?

Kall. Freilich.

Sok. Nicht auch eben so mit allem übrigen, wenn wir uns zureden wollten, auch die öffentlichen Geschäfte der Aerzte zu übernehmen, als tüchtig in diesem Fach, würden wir uns nicht erst prüfen, ich dich und du mich, laſs doch sehn, bei Gott, wie es doch steht mit des Sokrates eigner Gesundheit? oder ob wol schon Jemand durch ihn von einer Krankheit ist befreit worden, sei es ein Knecht oder ein Freier. Auf eben die Art würde auch ich dich prüfen, und fänden wir nicht, daſs wir jemals

jemanden

jemanden gesunder gemacht hätten, weder Fremden noch Bürger, weder Mann noch Weib, beim Zeus, Kallikles, wäre es nicht belachenswerth, wenn dann Menschen noch so thöricht sein könnten, ehe sie nicht erst für sich allein, vieles wie es sich eben traf, vieles auch richtig und gut ausgeführt und die Kunst hinlänglich geübt hätten, gleich wie der Töpfer im Sprichwort beim Fasse anzufangen, und sowol sich selbst an die öffentlichen Geschäfte zu wagen, als auch Andere dazu aufzumuntern? Dünkt es dich nicht unvernünftig, so zu handeln?

Kall. Mich wol.

Sok. Nun aber du selbst, bester Mann, 515
erst eben angefangen hast, Staatsgeschäfte zu betreiben, und mich ermahnst und schiltst, daſs ich sie nicht betreibe, wollen wir einander nicht prüfen. Wolan, hat Kallikles wol schon einen Bürger besser gemacht? ist einer, der zuvor schlecht war, ungerecht etwa, zügellos und unvernünftig, durch den Kallikles gut und rechtlich geworden, fremder oder einheimischer, Knecht oder Freier? Sprich wenn dich jemand hierauf prüft, Kallikles, was wirst du sagen? wen wirst du behaupten besser gemacht zu haben durch deinen Umgang? Bedenkst du dich zu antworten, ob du schon ein solches Werk aufzuzeigen hast aus der Zeit, da du für dich lebtest, ehe du dich ins öffentliche Leben wagtest?

Kall. Du willst immer Recht behalten, Sokrates.

Sok. Keinesweges aus Rechthaberei, frage ich, sondern in Wahrheit um zu erfahren, wie du denn meinst daſs der Staat bei uns müsse verwaltet werden, ob du etwa auf etwas anderes deine Sorgfalt richten willst, nun du dich der öffentlichen Angelegenheiten annimmst, als darauf, daſs wir Bürger immer besser werden? Oder haben wir nicht schon oft eingestanden, daſs dies die öffentlichen Männer bewirken müssen? Haben wir es eingestanden oder nicht? Antworte. Wir haben es eingestanden, will ich für dich antworten. Wenn also dies der rechtliche Mann seinem Staate muſs zu bewirken suchen: so besinne dich und sage mir noch einmal deine Meinung von jenen Männern, die du vorhin anführtest, ob du noch glaubst, daſs sie gute Staatsmänner gewesen sind, Perikles und Kimon und Miltiades und Themistokles?

Kall. Ich glaube es.

Sok. Waren sie also gute Staatsmänner: so hat doch offenbar jeder die Bürger zu Besseren gemacht aus schlechteren. Müssen sie das gethan haben oder nicht?

Kall. Das müssen sie gethan haben.

Sok. Also da Perikles anfing vor dem Volke zu reden, waren die Athener schlechter, als da er zum lezten Male redete?

Kall. Vielleicht.

Sok. Nicht doch vielleicht, Bester, sondern es folgt nothwendig aus dem eingestandenen, wenn anders jener ein guter Staatsmann war.

Kall. Und was weiter?

Sok. Nur dies sage mir noch, ob man wirklich der Meinung ist, die Athener wären durch den Perikles besser geworden, oder vielmehr sie wären verderbt worden von ihm. Denn dazu höre ich wenigstens immer habe Perikles die Athener gemacht, zu einem faulen, feigen, geschwäzigen, geldgierigen Volk, indem er sie zuerst zu Söldlingen erniedriget.

Kall. Das hörst du von denen mit den eingeschlagenen Ohren, o Sokrates.

Sok. Aber dies höre ich nicht nur, sondern wir wissen es beide genau, ich und du,
daſs Perikles zuerst zwar in gutem Ruf stand,
und die Athener keine schimpfliche Klage gegen
ihn beschlossen, als sie noch schlechter waren,
nachdem sie aber durch ihn gut und edel gewor- 516
den, gegen das Ende seines Lebens haben sie
ihn des Unterschleiſs beschuldiget, und hätten
ihn beinahe am Leben gestraft, offenbar doch
als einen gefährlichen Mann.

Kall. Nun? war etwa deshalb Perikles schlecht?

Sok. Ein solcher Aufseher wenigstens über Esel, Pferde und Rinder würde für schlecht gehalten werden, der sie keinesweges stöſsig, scheu und beiſsig überkommen, sie aber so hätte verwildern lassen, daſs sie nun dieses alles thun. Oder dünkt dich nicht jeder solcher ein schlechter Aufseher über jede Art von Thieren, der sie zahmer bekommt, und sie wilder macht als er sie bekommen hat. Dünkt es dich nicht?

Kall. Ja doch, damit ich dir nur den Willen thue.

Sok. So thue mir auch noch den Willen, mir dies zu beantworten, ob der Mensch auch zu den Thieren gehört, oder nicht?

Kall. Wie sollte er nicht?

Sok. Und Perikles führte die Aufsicht über Menschen?

Kall. Ja.

Sok. Wie also? sollten sie nicht nach dem eben festgesezten gerechter unter ihm geworden sein aus Ungerechteren, wenn doch er als ein rechter Staatsmann die Aufsicht über sie führte?

Kall. Freilich.

Sok. Nun aber sind die Gerechten zahm, wie Homeros sagt. Was sagst du aber? Nicht eben das?

Kall. Ja.

Sok. Und doch hat er sie wilder gemacht, als er sie vorgefunden hatte, und zwar gegen ihn selbst, was er doch am wenigsten wollte.

Kall. Willst du, daſs ich dir Recht gebe?

Sok. Wenn dich dünkt, daſs ich Recht habe.

Kall. So sei denn dieses so!

Sok. Wenn also wilder, dann auch ungerechter und schlechter?

Kall. Es sei.

Sok. Also war Perikles kein guter Staatsmann nach dieser Rede.

Kall. Du meinst es freilich nicht.

Sok. Beim Zeus, auch du nicht, nach dem, was du mir zugegeben hast. Weiter auch wegen des Kimon sage mir doch, haben nicht eben die, deren Bestes er besorgte, ihn aus dem Staate herausgestimmt, um nur Zehn Jahre lang seine Stimme gar nicht zu hören? und haben sie nicht dem Themistokles dasselbe gethan, und ihn noch obenein gänzlich verwiesen? Den Miltiades aber, den Sieger bei Marathon, hatten sie schon beschlossen in der Grube umkommen zu lassen, und wäre nicht der Prytane gewesen, so würde es auch geschehen sein. Nun aber würde diesen, wären sie so vortrefflich gewesen wie du behauptest, dergleichen nicht begegnet sein. Wenigstens einem guten Wagenführer geht es nicht so, dafs er Anfangs zwar nicht herunterfällt vom Wagen, wenn er aber seine Pferde erst eine Zeitlang behandelt hat, und dadurch auch selbst ein besserer Wagenführer geworden ist, dann herabfällt. Dergleichen kommt nicht vor, weder beim Wagenführen noch bei irgend einem andern Geschäft. Oder meinst du?

Kall. Nein freilich.

Sok. So waren also, wie es scheint, unsere vorigen Reden ganz richtig, dafs wir keinen wissen, der ein tüchtiger Staatsmann gewesen wäre in dieser Stadt. 517 Du aber räumtest zwar ein, es gebe keinen unter den jezigen, unter den früheren aber meintest du doch, und hobest eben diese Männer heraus. Von diesen aber hat sich gezeigt, dafs sie den jezigen ganz gleich sind. So dafs wenn diese Redner waren, sie weder die wahre Redekunst verstanden haben, denn sonst würden sie nicht durchgefallen sein, noch auch die schmeichlerische.

Kall. Aber es fehlt doch sehr viel, Sokrates, dafs von den jezigen einer solche Dinge ausrichtete, wie von jenen jeder, wer du willst, ausgerichtet hat.

Sok. O wunderlicher Kallikles, ich tadle ja auch diese Männer nicht, sofern sie Diener des Staats gewesen sind, vielmehr scheinen sie mir als solche weit besser gewesen zu sein als die jezigen, und weit geschikter, dem Staate dasjenige zu verschaffen, wonach ihn gelüstete. Aber seine Gelüste umzustimmen und ihnen nicht nachzusehn, sondern durch Ueberredung und durch Gewalt ihn zu dem zu bewegen, wodurch die Bürger besser werden können, darin, daſs ich es grade heraus sage, waren diese nichts besser als jene, und dies ist doch das einzige Geschäft des rechten und guten Staatsmannes. Allein Schiffe und Mauern und Werfte zu schaffen und vielerlei dergleichen, darin gestehe auch ich dir gern, daſs jene weit stärker gewesen sind als diese. Aber lächerliches begehen wir, ich und du, in unsern Reden. Denn in der ganzen Zeit, seit wir mit einander sprechen, haben wir noch nicht aufgehört, immer auf dasselbe zurükzukommen, und einander gar nicht zu verstehen was wir meinen. Ich nemlich denke, du hast oft genug zugestanden und eingesehen, daſs es wirklich eine solche zwiefache Beschäftigung giebt um den Leib und um die Seele, deren die eine bloſs dienender Art ist, die daſs einer im Stande sei, wenn unsern Leib hungert, Speise herbeizuschaffen, wenn ihn durstet Getränk, wenn er friert Kleider, Dekken, Schuhe, und was für Gelüste den Leib sonst noch ankommt. Und wohlbedacht erläutere ich es dir durch dieselben Bilder, damit du es leichter begreiſst. Wer nun dies zu verschaffen weiſs, als Krämer oder Kaufmann oder Verfertiger dieser Dinge, als Koch, Bekker, Weber, Schuster, Gerber, das ist kein Wunder, daſs der sich selbst dafür

hält, er sei der Versorger des Leibes, und
daſs auch Andere ihn dafür halten, jeder nemlich
der nicht weiſs, daſs es auſser allen diesen
eine Kunst giebt, die Heilkunde nemlich
und die Gymnastik, welche in Wahrheit die
Versorgerin des Leibes ist, und welcher auch
gebührt, über alle jene Künste zu herrschen,
und sich ihrer Werke zu bedienen, weil sie
nemlich weiſs, was das zuträgliche ist und
das Verderbliche von Speisen und Getränk für
die Vollkommenheit des Leibes, die andern 518
alle aber es nicht wissen. Daher auch jene
nur für knechtisch, dienstbar und unedel gelten
in ihren Bemühungen um den Leib, diese
aber, die Heilkunde und die Gymnastik, mit
Recht Herrinnen jener andern sind. Daſs ich
nun meine, daſs dasselbe eben so in Beziehung
auf die Seele statt finde, dünkst du mich
manchmal recht gut zu verstehen, und giebst
es zu, als wüſstest du was ich meine; bald
darauf aber kommst du und behauptest, es
hätte einige gar rechte und vortrefliche Staatsmänner
gegeben unter uns, und als ich frage,
welche doch, stellst du mir Menschen auf,
die sich zur Staatskunst vollkommen eben so
verhalten, als wenn du mir auf die Frage wegen
der Gymnastik, was für ausgezeichnete
Männer in Besorgung des Leibes wir wol gehabt
haben oder noch haben, ganz ernsthaft
antworten wolltest, Thearion der Bekker und
Mithäkos, der die Sikelische Kochkunst geschrieben
hat, und Sarambos der Krämer, diese
wären vortreffliche Pfleger des Leibes gewesen,
denn der eine hätte wunderschönes Brodt
geliefert, der andere Speisen, der dritte Wein.
Vielleicht wärest du dann unwillig geworden,
wenn ich dir gesagt hätte, lieber Mensch, du

verstehst nichts von der Gymnastik, denn du nennst mir nur dienstbare Menschen, die für die Begierden arbeiten, und nichts rechtes und tüchtiges davon verstehen, die wenn es sich so trifft die Leiber der Menschen anfüllen und aufschwemmen, ihnen aber, wiewol sie gelobt werden, das alte Fleisch auch noch verderben. Die Leute aber werden aus Unkunde nicht diese, von denen sie so bewirthet wurden, beschuldigen, daſs sie Ursach an ihren Krankheiten wären und an dem Verlust ihrer bisherigen Wohlbeleibtheit, sondern diejenigen, welche alsdann grade um sie sind und ihnen einen Rath geben, wenn ihnen nemlich die ehemalige Ueberfüllung lange hernach Krankheiten zuzieht, da sie ihnen so ganz ohne alle Rüksicht auf die Gesundheit gewährt wurde, diese werden sie beschuldigen und tadeln und ihnen Uebles zufügen, wenn sie es vermögen; jene früheren aber, die eigentlich Schuld an dem Uebel sind, werden sie loben. Vollkommen eben so gehst auch du jezt zu Werke, Kallikles, und lobpreisest Menschen, welche Andere auf solche Art bewirthet haben mit allem, wonach sie nur gelüstete, vollauf, und von denen es nun heiſst, sie hätten die Stadt zu ihrer Gröſse erhoben; daſs sie aber eigentlich nur aufgedunsen ist und innerlich anbrüchig durch das Verfahren jener Alten, das merkt man nicht. Denn ohne auf Besonnenheit und Gerechtigkeit zu denken haben sie nur mit ihren Häfen und Schiffswerften
519 und Mauern und Zöllen und derlei Possen die Stadt angefüllt. Wenn nun der rechte Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, werden sie die derzeitigen Rathgeber anklagen, den Themistokles aber, den Perikles und Ki-

mon, die Urheber des Uebels werden sie lobpreisen, und sich dagegen vielleicht an dich halten, wenn du dich nicht hütest, und an meinen Freund Alkibiades, wenn sie zu dem Neuerworbenen auch noch das Alte verlieren, da ihr doch gar nicht die Urheber des Uebels seid, sondern vielleicht nur Mitschuldige. Auch noch etwas ganz unvernünftiges sehe ich jezt vorfallen, und höre auch gleiches von den Alten. Ich bemerke nemlich, wenn der Staat einen von den öffentlichen Männern ergreift als einen der Unrecht thue, so murren sie und jammern, als müſsten sie schreckliches erdulden, da sie doch dem Staate so viele Wohlthaten erzeigt. Stürzt er sie also wirklich ungerechter Weise ins Elend, wie man mit dieser Rede meinen sollte? Vielmehr ist dies alles falsch. Denn wie kann einem Vorsteher eines Staates von diesem Staate, dem er vorsteht, irgend etwas Uebles ungerechter Weise widerfahren! Nemlich es ist hier wol ganz dasselbe mit denen, welche sich für Staatsmänner ausgeben, wie mit denen, welche sich für Sophisten ausgeben. Denn auch die Sophisten, wie weise sie übrigens sind, begehen hierin ungereimtes. Ohnerachtet sie nemlich behaupten, Lehrer der Tugend zu sein, beklagen sie sich doch oft über ihre Schüler, daſs diese ihnen Unrecht thun, ihnen ihren Lohn vorenthalten, und sich sonst nicht dankbar gegen sie beweisen, da sie doch Gutes von ihnen empfangen haben. Und was kann wol unvernünftiger sein als diese Rede, daſs Menschen, die gut und gerecht geworden sind, denen die Ungerechtigkeit von ihren Lehrern ausgenommen und die Gerechtigkeit eingepflanzt worden, Unrecht thun sollten, vermöge etwas was sie gar nicht mehr haben? Dünkt dich das nicht ungereimt, Freund? Ordentlich eine Rede zu halten hast du mich gezwungen, Kallikles, weil du nicht antworten wolltest.

Kall. Kannst du denn gar nicht reden, wenn dir nicht jemand antwortet?

Sok. Es scheint doch. Jezt wenigstens habe ich ja meine Reden ziemlich lang gestrekt, da du mir nicht antworten willst. Aber du Guter, sprich, so lieb du mich hast, dünkt es dich nicht unvernünftig, wenn einer behauptet, er habe einen Andern gut gemacht, und doch eben diesem vorwirft, daſs er, obgleich durch ihn gut geworden und izt wirklich gut, dennoch auch schlecht ist?

Kall. Das dünkt mich wol so.

Sok. Und das hörst du doch eben diejenigen sagen, welche sich rühmen, die Menschen zur Tugend zu bilden.

Kall. Freilich wol. Aber was willst du auch nur sagen von Menschen, die gar nichts
520 werth sind.

Sok. Und was willst du nur von jenen sagen, welche behaupten, sie ständen dem Staate vor, und sorgten dafür, daſs er so gut als möglich werde, und dann doch, wenn es sich trifft, ihn wieder anklagen als Wunder wie schlecht? Meinst du, daſs diese irgend besser sind als jene? Ganz dasselbe, o Bester, ist ein Sophist wie ein Redner, oder ihm wenigstens sehr nahe und verwandt. Wie ich auch zum Polos sagte, du aber meinst aus Unkunde, die eine, die Redekunst sei etwas gar schönes, und die andere dagegen verachtest du. Nach der Wahrheit aber ist die Sophistik noch um soviel schöner als die Redekunst, wie die Gesezgebung schöner ist als die Rechtspflege, und die Gymnastik schöner als die Heilkunde. Und grade den Volksmännern und den Sophisten, glaubte ich, könne es nicht verstattet werden, sich über das zu beklagen, was sie selbst unterrichten und bilden, daſs es schlecht handle gegen sie, oder sie müssen mit derselben Rede zugleich auch sich selbst anklagen, daſs sie denen nichts nuz gewesen sind, denen sie sich doch rühmen nüzlich zu sein. Ist es nicht so?

Kall. Freilich.

Sok. Und grade ihnen, wie sich zeigt, gebührte es, die Dienste, welche sie leisten können, ohne Lohn zu erweisen, wenn ich anders vorhin Recht hatte. Denn wer in einer andern Sache weiter gefördert ist von jemand, etwa wer geschwinder geworden ist durch den Meister der Leibesübungen, der kann diesem vielleicht den Dank entziehen, wenn er es ihm freistellt ohne über den Lohn mit ihm eins geworden zu sein, und sobald er ihm die Schnelligkeit mitgetheilt, auch sein Geld an sich genommen zu haben. Denn die Langsamkeit ist nicht das, glaube ich, wodurch die Menschen Unrechtthun, sondern die Ungerechtigkeit. Nicht wahr?

Kall. Ja.

Sok. Also wenn ihnen jemand eben dies abnimmt, die Ungerechtigkeit: so darf er ja gar nicht bange sein, daſs ihm Unrecht gethan werde; sondern grade der kann es wagen seine Dienstleistung unbedingt hinzugeben, wer nur wirklich Andere gut machen könnte. Nicht so?

Kall. Ich gebe es zu.

Sok. Darum ist auch, wie es scheint, in andern Dingen seinen Rath für Geld zu ertheilen, in Sachen der Baukunst etwa, und anderen Künsten, gar nichts schändliches.

Kall. So scheint es.

Sok. In dieser Angelegenheit aber, auf welche Weise wol jemand möglichst gut werden könnte, und sein Hauswesen oder seinen Staat gut verwalten, wenn darin jemand seinen Rath versagen wollte, wofern man ihm nicht Geld dafür gäbe, das wird für schändlich angesehen. Nicht wahr?

Kall. Ja.

Sok. Und offenbar ist doch dies die Ursach, weil unter allen Dienstleistungen diese allein dem empfangenden das Verlangen erregt, wieder hülfreich zu sein. So daſs dies ein ganz gutes Kennzeichen ist, wer diesen Dienst gut erwiesen hat, dem wird auch wieder gedient werden, wer aber nicht, dem nicht. Verhält sich dies wirklich so?

Kall. Ja.

Sok. Zu welcher von beiden Arten den Staat zu behandeln ermahnst du mich also, das bestimme mir. Zu der, daſs ich alle meine Kräfte für die Athener anstrenge, damit sie besser werden, wie ein Arzt; oder wie einer, der ihnen dienstbar sein muſs, und nur wie es ihnen wohlgefällt, mit ihnen umgeht? Sage es mir aufrichtig, Kallikles! denn es gebührt dir, wie du dich freimüthig gezeigt hast gegen mich von Anfang an, auch nun dabei zu beharren, daſs du mir sagst, was du meinst. Rede also auch jezt rein und dreist heraus.

521

Kall. So sage ich denn, du sollst ihnen dienstbar sein.

Sok. Ein Schmeichler also zu werden, du edelster Mann, forderst du mich auf.

Kall. Du willst wol lieber ein Mysier heiſsen, Sokrates. Denn wenn du dies nicht thun willst —

Sok. Sage nur nicht, was du schon so oft gesagt hast, daſs mich alsdann tödten wird wer Lust hat, damit ich nicht auch wieder sage, ja aber wie ein Schlechter einem Guten wird er mir das thun; auch nicht etwa, daſs er mir nehmen wird was ich habe, damit ich nicht wieder sage, ja aber wenn er es genommen, wird er es nicht zu gebrauchen wissen, sondern wie er es ungerecht genommen hat, so wird er es auch ungerecht gebrauchen, und wenn ungerecht auch schlecht, und wenn schlecht auch zu seinem Schaden.

Kall. Wie es mir vorkommt, Sokrates, so glaubst du, dir könne nichts dergleichen begegnen, weil du eben abgelegen wohnst, und du könnest nicht etwa von den ersten besten, elenden und ganz schlechten Menschen vor Gericht gezogen werden.

Sok. Dann wäre ich wol ganz unvernünftig, Kallikles, wenn ich nicht glaubte, daſs in dieser Stadt Jedem Jedes begegnen kann, wie es sich trifft. Aber das weiſs ich auch, wenn ich vor Gericht komme in solch eine Gefahr wie du sie beschreibst, so wird das ein schlechter Mensch sein, der mich hinführt; denn kein Guter würde einen unschuldigen Menschen belangen, und es sollte mich gar nicht wundern, wenn ich sterben müſste. Soll ich dir sagen, weshalb ich das erwarte?

Kall. O ja.

Sok. Ich glaube, daſs ich, selb einigen andern wenigen Athenern, damit ich nicht sage, ganz allein, mich der wahren Staatskunst befleiſsige, und die Staatssachen betreibe ganz allein heut zu Tage. Da ich nun nicht ihnen zum Wohlgefallen rede, was ich jedesmal rede, sondern für das Beste, gar nicht für das Angenehmste, und mich nicht befassen will mit den herrlichen Dingen die du mir anmuthest: so werde ich nichts vorzubringen wissen vor Gericht, und es wird mich dasselbe treffen, was ich zum Polos sagte, ich werde nemlich beurtheilt werden wie unter Kindern ein Arzt, wenn ihn der Koch verklagte. Denn bedenke nur, wie sich ein solcher Mensch von solchen vorgefordert vertheidigen wollte, wenn ihn einer anklagte und spräche: Ihr Kinder, gar viel Uebles hat euch dieser Mann zugefügt, und Euch und die noch jüngeren als ihr verderbt er, und ängstiget euch, daſs ihr euch nicht zu helfen wiſst mit Schneiden und Brennen und Schwizen und mit den bit-
522 tersten Getränken und gezwungenem Hunger und Durst; gar nicht wie ich, der ich Euch immer so viel und vielerlei Süſsigkeiten zubrachte. Was glaubst du wird ein Arzt, der in solche üble Lage gerathen ist, sagen können? Oder wenn er etwa die Wahrheit sagte, Ihr Kinder, das alles that ich zu eurer Gesundheit, was meinst du wol würden solche Richter für ein Geschrei erheben? nicht ein groſses?

Kall. Fast sollte man es denken.

Sok. Glaubst du also nicht, daſs er in der gröſsten Verlegenheit befangen bleiben wird, was er wol sagen soll?

Kall. Freilich.

Sok. Eben so, weiſs ich recht gut, würde es mir auch ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn keine Lust, die ich ihnen bereitet, werde ich ihnen anführen können, was sie doch allein als nüzlich und verdienstlich ansehn, ich aber beneide weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, denen sie verschafft werden. Und wenn einer sagt, ich verderbe die Jugend, daſs sie sich nicht zu helfen wisse, oder ich klage die Alten an durch bittere Reden über ihr besonderes Leben und über ihr öffentliches: so werde ich weder die Wahrheit sagen können, nemlich, Mit Recht sage ich das Alles und betreibe dabei nur euer Bestes, ihr Richter, noch sonst irgend etwas anderes, so daſs ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.

Kall. Glaubst du nun wol, daſs es gut stehe um einen Menschen, der sich in solcher Lage befindet im Staate, und unvermögend ist, sich selbst zu helfen?

Sok. Wenn es ihm nur hieran nicht fehlt, wie du oftmals zugegeben hast, wenn er sich nur dazu verholfen hat, nichts Unrechtes jemals gegen Menschen oder Götter zu reden und zu thun. Denn dies ist, wie wir oft einig geworden, die wichtigste Hülfe, die jeder sich selbst zu leisten hat. Wenn mich nun jemand überführen könnte, daſs ich hiezu unvermögend wäre, mir selbst und Andern zu verhelfen, dann würde ich mich schämen, ich möchte dessen nun vor Vielen oder vor Wenigen überwiesen werden oder unter Zweien; und wenn ich um dieses Unvermögens willen sterben müſste, das würde mich kränken. Wenn ich aber wegen Mangel an schmeichlerischer Redekunst sterben müſste: so würdest du sehn, das weiſs ich gewiſs, wie sehr leicht ich den Tod ertrüge. Denn das Sterben selbst fürchtet ja wol niemand, wer nicht ganz und gar unvernünftig ist und unmännlich; das Unrechtthun aber fürchtet man. Denn mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt in die Unterwelt zu kommen, ist unter allen Uebeln das ärgste. Willst du, so will ich dir auseinander sezen, daſs sich dies wirklich so verhält.

Kall. Wohl, da du das Andere beendiget hast: so füge auch noch dieses hinzu.

Sok. So höre denn, wie sie zu sagen pflegen, eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Mährchen halten wirst, wie ich glaube, ich aber für Wahrheit. Denn im Ernst und
523 als volle Wahrheit sage ich dir, was ich dir sagen werde.

Wie also Homeros erzählt, theilten Zeus, Poseidon und Pluton die Herrschaft, nachdem sie sie von ihrem Vater überkommen hatten. Nun war folgendes Gesez wegen der Menschen unter dem Kronos, besteht auch noch jezt unter jenen Göttern, daſs welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm geführt hat, der gelangt nach seinem Tode in die Inseln der Seligen, und lebt dort befreit von allen Uebeln in vollkommner Glükseligkeit; wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängniſs, welches sie Tartaros nennen. Nun waren hierüber unter dem Kronos, und auch noch später

ter, da schon Zeus die Herrschaft hatte, Lebende der Lebenden Richter, und saſsen zu Gericht an dem Tage, da jemand sterben sollte. Schlecht wurden daher die Sachen abgeurtheilt. Weshalb denn Pluton und die Vorsteher der Inseln der Seligen zum Zeus gingen, und ihm sagten, wie sich von beiden Seiten bei ihnen unwürdige Menschen anhäuften. Da sprach Zeus, Diesem will ich ein Ende machen. Denn jezt freilich wird schlecht geurtheilt, weil, sagte er, die zur Untersuchung gezogenen verhüllt gerichtet werden; denn sie werden lebend gerichtet. Viele nun, sprach er, die eine schlechte Seele haben, sind eingehüllt in schöne Leiber, Verwandschaften und Reichthümer, und wenn dann das Gericht gehegt wird, so stellen sich viele Zeugen ein, um ihnen Zeugniſs zu geben, daſs sie gerecht gelebt haben. Theils nun werden die Richter von diesen übertäubt, theils richten auch sie selbst verhüllt, da ja ihre Seele ebenfalls hinter Augen, Ohren und dem ganzen Leibe verstekt ist. Dieses alles nun steht ihnen im Wege, ihre eignen Verhüllungen und der zu Richtenden ihre. Zuerst also, sprach er, muſs dieses aufhören, daſs sie den Tod vorher wissen; denn jezt wissen sie ihn vorher. Auch ist dies schon dem Prometheus angesagt, daſs er es ändern soll. Ferner sollen sie gerichtet werden entblöſst von diesem allem. Wenn sie todt sind nemlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblöſst sein, ein Todter, um mit der Seele unmittelbar die Seele eines Jeden anzuschauen, sobald einer nur gestorben ist, wie sie nun ist, entblöſst von allen Verwandschaften, und nachdem sie allen jenen Schmuk auf der Erde zurükgelassen, damit das Gericht gerecht sei. Dies Alles habe ich schon früher ein-

gesehen als ihr, und habe von meinen Söhnen
zu Richtern ernannt zwei aus Asia, den Minos
und Rhadamanthys, und einen aus Europa, den
524 Aeakos. Sobald nur diese gestorben sind sollen
sie Gericht halten auf der Wiese am Kreuzwege,
wo die beiden Wege abgehn, der eine nach der
Insel der Seligen, der andere nach dem Tartaros.
Und zwar die aus Asia soll Rhadamanthys richten,
und die aus Europa Aeakos. Dem Minos
hingegen will ich den Vorsiz übertragen, um
die lezte Entscheidung zu thun, wenn jenen beiden
etwas allzubedenklich ist; damit das Urtheil,
welchen Weg die Menschen zu wandeln
haben, vollkommen gerecht sei. Dies, o Kallikles,
halte ich, wie ich es gehört habe, zuversichtlich
für wahr, und erachte, daſs daraus
folgendes hervorgehe. Der Tod ist, wie mich
dünkt, nichts anders, als zweier Dinge Trennung
von einander, der Seele und des Leibes.
Nachdem sie nun von einander getrennt sind,
hat nichts desto weniger noch jedes von beiden
fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch
hatte, als noch der Mensch lebte. Sowol der
Leib hat seine eigenthümliche Natur, und alles
was er sich angeübt hat, und was ihm zugestoſsen
ist. Wie wenn jemand von Natur, oder durch
seine Lebensweise, oder durch beides, einen groſsen
Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch
groſs, wenn er todt ist, war er fett, ist auch der
Leichnam fett, und alles Andere eben so; und
möchte einer gern langes Haar tragen, so ist
auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum
wenn einer ein Züchtling war, und bei seinen
Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe
trug, oder von Hieben und andern Wunden, so wird
man auch an dem Leichnam des Todten dieses
selbige finden können. Und hatte einer irgend

zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben, so zeigt sich dies auch bei dem Todten; mit einem Worte, wie der Leib beim Leben behandelt und was ihm zugefügt wurde, das zeigt sich alles oder doch gröſstentheils auch nach dem Tode noch eine Zeit lang. Eben so nun dünkt mich verhält es sich auch mit der Seele, o Kallikles. Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowol was ihr von Natur eignete, als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys: so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin, und beschaut eines Jeden Seele, ohne zu wissen wessen sie ist, sondern oft wenn er den groſsen König vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, ſindet er nichts gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht ſindet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, und ſindet alles verrenkt von Lügen und Hochmuth und nichts gerades daran, sondern vor aller Gewaltthätigkeit und Weichlichkeit, Uebermuth und Unmäſsigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Miſsverhältniſs und Häſslichkeit. Hat er nun eine solche erblikt: so schikt er sie mit Schande gerade ins Gefängniſs, wo sie was ihr zukommt erdulden wird. Dies aber kommt jedem in Strafe verfallenen zu, der von einem Andern auf die rechte Art bestraft wird, daſs er entweder selbst besser wird und Vortheil davon hat, oder daſs er den Uebrigen zum Beispiel gereicht, damit Andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, sich aus Furcht bessern. Es sind aber die, welchen selbst zum Vortheil gereicht, 525 daſs sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben. Dennoch aber erlangen sie diesen Vortheil nur durch Schmerz und Pein, denn eine andere Art giebt es nicht, von der Ungerechtigkeit entlediget zu werden. Welche aber den ärgsten Frevel begangen haben und durch solche Vergehungen unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und es gereicht ihnen selbst nicht mehr zum Vortheil, als Unheilbaren, Andern aber gereicht es zum Vortheil, welche sehen, wie diese um ihrer Vergehungen willen die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel erdulden auf ewige Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängniſs, allen Frevlern welche dort ankommen zur Schau und zur Warnung. Von diesen behaupte ich wird auch Archelaos einer sein, wenn Polos die Wahrheit sagt, und jeder der sonst noch ein solcher Gewalthaber ist. Wie ich denn auch glaube, daſs meistens diese Beispiele aus der Tyrannei genommen werden, und aus den Königen und Fürsten, und denen, welche die öffentlichen Angelegenheiten verwaltet haben. Denn eben diese begehen vermöge ihrer Macht die gröſsten und unheiligsten Verbrechen. Das bezeugt auch Homeros, denn Könige und Fürsten hat er in seinen Gedichten angeführt, als mit immerwährenden Strafen in der Unterwelt belegt, den Tantalos und Sisyphos und Tityos. Vom Thersites aber und andern geringen Leuten, die auch böse waren, hat niemand gedichtet, daſs er mit schweren Strafen behaftet wäre, als ein Unheilbarer. Denn er hatte nicht Macht genug, um ein solcher zu werden; deshalb ist er auch glüklicher als die, welche Macht dazu hatten. Sondern unter den Mächtigen, o Kallikles, finden sich die Menschen, welche ausgezeichnet böse werden. Es hindert freilich 528 nichts, daſs nicht auch unter diesen rechtschaffene Männer aufstehen können, aber gar sehr muſs man sich über die erfreuen, welche es sind. Denn schwer ist es, o Kallikles, und vieles Lobes werth, bei groſser Gewalt zum Unrechtthun dennoch gerecht zu leben; und es giebt nur wenige solche. Gegeben aber hat es doch, hier sowol als anderwärts, und wird auch denke ich noch künftig geben, trefliche Männer in dieser Tugend, alles gerecht zu verwalten, was ihnen jemand anvertraut. Einer aber ist sogar vorzüglich berühmt, auch unter den andern Hellenen, Aristeides, der Sohn des Lysimachos. Die meisten aber unter den Mächtigen, o Bester, werden böse. Was ich also sagen wollte, wenn jener Rhadamanthys einen solchen vor sich hat, so weiſs er weiter gar nichts von ihm, weder wer, noch aus welchem Geschlecht er ist, sondern nur daſs er böse ist; und so wie er dies ersehen hat, schikt er ihn nach dem Tartaros, und giebt ihm sein Zeichen mit, ob er ihn dünkt heilbar zu sein oder unheilbar; worauf dann jener bei seiner Ankunft das gebührende leiden muſs. Erblikt er aber bisweilen eine andere Seele, die heilig und in der Wahrheit gelebt hat, eines eingezogenen Mannes, oder sonst eines, vornemlich, wie ich wenigstens meine, Kallikles, eines Philosophen, der in sich selbst gelebt, und nicht vielerlei äuſserlich getrieben hat: so freut er sich, und sendet sie in die Inseln der Seligen. Eben so auch Aeakos. Und diese beiden richten einen Stab in der

Hand. Nur Minos, der die Aufsicht führt,
sizt allein ein goldenes Zepter haltend, wie
Odysseus beim Homeros sich rühmt, er habe
ihn gesehn, mit goldenem Zepter geschmükt
die Gestorbenen richtend. Ich meines Theils,
Kallikles, habe mich durch diese Reden überzeugen
lassen, und trachte danach, mich
möglichst gesund an der Seele dem Richter
darzustellen. Was also andern Menschen für
Ehre gilt, lasse ich gern fahren, und will der
Wahrheit nachjagend versuchen, so sehr ich
nur kann wirklich als der Beste sowol zu leben,
als auch, wenn ich dann sterben soll,
zu sterben. Ich ermuntere aber auch die
übrigen Menschen alle, so weit ich kann, und
also auch dich, Kallikles, ermuntre ich meinerseits
zu dieser Lebensweise und diesem
Wettstreit, welcher vor allem was man hier
so nennt, den Vorzug hat, und rükke es dir
vor zum Schimpf, daſs du nicht vermögend
sein wirst, dir selbst zu helfen, wenn jenes
Gericht und jenes Urtheil dir bevorsteht, wovon
ich jezt eben gesprochen; sondern daſs
wenn du vor deinen Richter, den Sohn der
527 Aegina, kommst, und er dich vornimmt, du
dort eben so betroffen sein und schwindeln
wirst, wie ich hier, und dort einer vielleicht
dich schmählich ins Angesicht schlagen könnte,
und auf alle Weise beschimpfen. Vielleicht
nun dünkt dich dies ein Mährchen zu sein,
wie ein Mütterchen eins erzählen würde, und
du achtest es nichts werth. Und es wäre auch
eben nichts besonderes, dies zu verachten,
wenn wir nur, wo auch immer suchend, etwas
besseres und mehreres finden könnten.
Nun aber siehst du ja, daſs ihr drei, die weisesten
unter den Hellenen heut zu Tage, nicht

erweisen konntet, daſs man auf eine andere Weise leben müsse, als auf diese, die sich auch dort noch als zuträglich bewährt; sondern unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein ruhig geblieben, daſs man das Unrechtthun mehr scheuen müsse, als das Unrechtleiden, und daſs vor allem andern ein Mann darnach streben müsse, nicht daſs er scheine gut zu sein, sondern daſs er es sei, in seinem besonderen Leben sowol, als in dem öffentlichen. Wenn aber Jemand schlecht wird in irgend einer Hinsicht, daſs er dann muſs gezüchtiget werden, und daſs dies das zweite Gut ist, nächst dem gerecht zu sein, es zu werden, und durch Bestrafung dem Recht Genüge zu leisten. Und daſs man alle Schmeichelei, sowol gegen sich selbst als gegen Andere, seien es nun Viele oder Wenige, fliehen, und nur auf diese Art auch der Redekunst sich bedienen müsse, immer für das Recht und jedes andern Vermögens. Gieb du also mir Gehör, und folge mir dahin, wo du gewiſs wenn du hingelangst auch glükselig sein wirst im Leben und im Tode, wie unsere Rede verheiſst, und laſs dann immer einen dich verachten als unverständig, und dich beschimpfen wenn er will, ja, beim Zeus, auch jenen schimpflichen Schlag laſs dir getrost zufügen. Denn nichts arges wird dir daran begegnen, wenn du nur in der That edel und treflich bist, indem du die Tugend übst. Hernach erst, nach solcher gemeinschaftlichen Uebung, wollen wir, wenn es uns nöthig dünkt, auch der Staatsangelegenheiten uns annehmen, oder worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rath ertheilen, wann wir erst besser dazu geschikt sind als jetzt.

Denn schmählich ist es uns, so beschaffen, wie jezt offenbar geworden ist daſs wir sind, noch groſs zu prahlen, als wären wir etwas, da wir doch nie einig sind mit uns selbst über dieselbe Sache, und zwar über die wichtigste; so ganz und gar sind wir noch untauglich. Zum Führer also laſs uns diese Rede gebrauchen, welche uns jezt klar geworden ist, welche uns anzeigt, daſs dies die beste Lebensweise ist, in Uebung der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend zu leben und zu sterben. Dieser also wollen wir folgen, und auch Andere dazu aufrufen, nicht jener, welcher du vertraust und mich dazu aufrufst, denn sie ist nichts werth, o Kallikles.

THEÄTETOS.

EINLEITUNG.

Wer nur auf die Schwierigkeiten sieht, welche diesem Gespräch, für sich betrachtet und wie es gewöhnlich genommen wird, anhängen, und auf die Sophistereien, deren man es, uneingeweiht in den Zusammenhang, beschuldiget, der mag vielleicht eine ausführlichere Einleitung in das Verständniſs desselben wünschen, als hier anzutreffen ist. Allein Vieles wird schon durch den Ort deutlich, den wir dem Theätetos anweisen, und durch die unmittelbare Zurükführung auf das beim Gorgias gesagte. Denn wer sich nur ins Gedächtniſs ruft, was dort als der beiden gemeinschaftliche Endzwek aufgestellt worden, und wie der Gorgias denselben mehr auf der praktischen, der Theätetos mehr auf der theoretischen Seite zu verfolgen bestimmt ist, dem muſs die Verwirrung sich schon sehr auflösen, und er muſs eine Ahndung bekommen von dem wirklichen Gehalte des Gespräches, in welchem sonst auf den ersten Anblik jedes das andere aufzuheben, und ohnerachtet von der Erkenntniſs die Rede ist, nichts übrig zu bleiben scheint, als Unwissenheit: so daſs sich ihm zugleich das verschlossene Werk öffnen und die Richtigkeit jenes Zusammenhanges und jener ganzen Ansicht bestätigen muſs. Ihr zu Folge nemlich muſs der Hauptzwek des Theätetos sein zu zeigen, daſs keine Wissenschaft kann gefunden werden, wenn man nicht das Wahre und das Sein von dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmbaren oder Erscheinenden gänzlich trennen will. Nur daſs hier, weil überall die Wissenschaften noch nicht so streng gesondert und einzeln bestimmt waren als die Künste, vielmehr an dieses Geschäft nur Platon selbst die erste Hand legte, nicht wie beim Gorgias von dem ganzen System wie dort der Künste so hier der Wissenschaften die Rede ist, sondern von dem gemeinschaftlichen Elemente derselben, der Erkenntniſs im strengsten Sinne. Aber nicht nur dieses, sondern es lag auch wie in der Gesinnung so in der Absicht des Platon, bemerklich zu machen, daſs beide Ausführungen ihrer Natur nach Gegenstükke zu einander sind, daſs das Suchen des Guten in der Lust, und das Suchen der reinen Erkenntniſs in der sinnlichen Wahrnehmung in einer und derselben Denkart gegründet sind, nemlich in der, welche der Gorgias ausführlicher darstellt. Daher auch zeitig gezeigt wird und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hieher kommt, welchen Einfluſs die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des Guten und Schönen und auf ihre Behandlung haben muſs, daſs für den Anhänger derselben auch die Erkenntniſs selbst sich nur auf die Lust zurükbeziehen kann, und daſs, so wie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem inneren Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrükken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Bewuſstseins eingeschlossen und abgesondert bleibe.

Dieses Hinweisen jedoch auf den Zusammenhang des Theoretischen und Praktischen, und so auch des Theätetos und Gorgias findet sich zerstreut fast in allen Theilen des Gesprächs. Jene Darstellung hingegen, daſs die Erkenntniſs nicht dürfe in dem sinnlichen Gebiet gesucht werden, daſs wie die Lust nur im Uebergange von einem entgegengesezten zum andern entstehe, so auch die Wahrnehmung ein nicht festzuhaltendes sei, und wer das Wissen auf sie beschränken wolle, auch nicht einmal zu einem Gegenstande gelange, bildet in ihrer Fortschreitung den Gliederbau des Ganzen. Daher das Gespräch damit anfängt, zu zeigen, daſs die Protagoreische Abläugnung eines gemeinschaftlichen Richtmaaſses der Erkenntniſs, und der Herakleitische Saz von dem Flusse aller Dinge, und dem anstatt alles Seins allein übrig bleibenden Werden, wie auch der hier zuerst und zunächst geprüfte, welcher die Wahrnehmung und sie allein als Erkenntniſs aufstellt, jeder auf den andern zurükführen, und alle Ein System bilden. Sokrates zeigt dieses, indem er den Säzen selbst aufhilft, und sie gegenseitig durch einander besser unterstüzt, als ihre Urheber selbst gethan hatten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden. Erst nachdem auf diese Art der Platonische Sokrates die Protagoreische Lehre gegen seine eignen vorläufigen Einwürfe so gut es ging befestiget, und sie anders und verbundener dargestellt, fährt das Gespräch damit fort, jene Säze ernsthaft anzugreifen und zu zeigen, daſs das ganze System, wiefern es doch Erkenntniſs sein und gelehrt werden will, in sich selbst zusammenstürze und sein Ziel niemals erreichen könne. So wird zuerst der Saz des Protagoras von zwei Seiten angegriffen, welche das Gespräch selbst um allen Miſsverstand zu verhüten für siegreich erklären. Zuerst von Seiten des Widerspruches, der darin liegt, die Meinung zum Richter der Erkenntniſs zu machen. Denn so lange nun die Menschen noch eine Erkenntniſs über die Meinung sezen, vernichtet jener Saz sich selbst, indem das Zählen derer, denen etwas wahr erscheint, nun das Maaſs der Gewiſsheit wird, und die herrschende Meinung selbst sich auflehnt gegen jenen Werth der Meinung. Dann wird gezeigt, wenn auch für den jedesmaligen Zustand gelten solle, daſs was Jedem scheint ihm auch sei, es doch nicht gelten könne für das Nüzliche, und für Alles was in die Zukunft gehöre. Sollte etwa Jemand in dieser Schluſsart einen Widerspruch finden gegen die Weise, wie sonst schon Platon die Zukunft behandelt hat, indem er zeigte, die Erkenntniſs des künftigen sei keine besondere, sondern wer sich in jeder Sache auf das Gegenwärtige verstehe, der allein müsse auch die Zukunft beurtheilen können, der würde sich doch im Irrthum befinden. Denn zuerst stellt sich Platon hier in den Gesichtspunkt derer, denen die Zukunft ein Besonderes ist, und dann kann doch die ganze Schluſsfolge, auf welche Platon hindeuten will, nur gezogen werden, wenn man jenes Aeltere auch hinzunimmt. Weil nemlich nothwendig nur was der Arzt meint über das künftige Fieber, das wahre ist: so ist auch jenem zufolge nur was der Arzt meint über den gegenwärtigen Gesundheitszustand, das Wahre, und also die Erkenntniſs desselben unterschieden von der bloſsen Wahrnehmung. Eine Folgerung, die Platon selbst wol etwas bestimmter würde gezogen haben, wäre er nicht fortgerissen worden vom Gedränge der sich häufenden Untersuchungen und Andeutungen, welche doch alle für dieses Gespräch bestimmt waren, wie er denn überhaupt hier viele Folgerungen dem Leser selbst überläſst.

Auf ähnliche Art wird hiernächst auch der Herakleitische Saz, der schon immer in der Darstellung des Protagoreischen mit enthalten war, für sich besonders so angegriffen, daſs gezeigt wird, in seiner Schärfe genommen könne ihm zufolge weder zum Subject ein Prädicat, noch zum Prädicat ein Subject gefunden und gefügt werden, weil eben während des Findens und Fügens keines mehr dasselbige ist, und auf diese Art was irgend einer Erkenntniſs oder Aussage nur ähnlich ist zerstört wird. Auch von hier aus führt eine unmittelbare, wiewol verschwiegene Folgerung ganz nahe an das Platonische Ziel, die nemlich, daſs zu diesem Nichtfesthaltenkönnen auch das Subject ein Nichtfestzuhaltendes ist, in welchem Sinne für die unmittelbaren Veränderungen des Körpers auch Platon das bloſse und untrügliche Wahrnehmen schon zugegeben hatte. Nach diesem wird endlich auch noch der dem Theätetos unmittelbar zugeschriebene Ausdruck des nemlichen Gedankens besonders widerlegt, und hiebei am meisten auf dasjenige hingedeutet, wodurch und worin die wahre Erkenntniſs allein zu finden ist; indem nemlich Sokrates zeigt, wie das Wahrnehmen selbst gehörig betrachtet auf eine dem Wesen und der Entstehung nach gänzlich davon verschiedene Thätigkeit hindeute, und wie, wenn man nur davon anfange, den Gedanken des Seins festzuhalten, alsdann sich zeige, daſs das

Wahrnehmen nicht einmal zum Sein gelange, und die Wahrheit also nothwendig auſserhalb desselben müsse gesucht werden.

Hiedurch nun ist das Gespräch in Beziehung auf die bisher geprüften Säze so weit fortgeführt, als bei seiner indirekten Beschaffenheit nur möglich war, und nimmt nun eine andere Wendung, um das zulezt gefundene näher zu betrachten. So jedoch, daſs auch hier, was eben nothwendig zur indirekten Darstellung gehört, von den Ideen abstrahirt, und auch das Sein und die aufgefundene unmittelbare Thätigkeit der Seele auf das sinnliche Gebiet und auf das Einzelne und Besondere zurükgespielt wird; denn nur in diesem Sinne ist im folgenden überall von der Vorstellung die Rede. Es wird nemlich der neue Saz aufgestellt in Beziehung auf die Frage nach der Erkenntniſs, daſs sie richtige Vorstellung sei, und zugesehen, ob sie wol auf diesem näher bestimmten Gebiete liegen könne. Diese Untersuchung erzeugt zuerst einen mühsamen Versuch, das Gebiet der falschen Vorstellung, und mit und aus diesem zugleich das des Wissens zu bestimmen; ein Versuch, den Sokrates doch am Ende für unbefriedigend erklärt, weil doch die falsche Vorstellung zulezt auf einem unbegreiflichen Verkennen der Erkenntniſs beruhe, woraus er schlieſst, diese müsse vor jener gefunden werden. Auch hieraus erwächst eine sehr entscheidende, nur ebenfalls nicht ausdrüklich gezogene Folgerung, daſs die reine Erkenntniſs gar nicht auf demselben Gebiet liegen könne mit dem Irrthum, und es in Beziehung auf sie kein Wahr und Falsch gebe, sondern nur ein Haben oder Nichthaben. Nach diesem Versuch nun wird jener Saz selbst sehr kurz abgefertigt durch den aufgestellten allgemein

mein anerkannten, durch das gewählte Beispiel wieder auf das praktische und den Gorgias zurükweisenden Unterschied zwischen der auch mittelbar zu erlangenden richtigen Vorstellung, und der allemal und in allen Dingen nur unmittelbaren Erkenntniſs.

Dies bahnt ferner den Weg zu dem lezten Versuch, welcher hier angestellt wird, um die Erkenntniſs zu begreifen, nemlich von der Annahme aus, sie sei die mit der Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Auch hier besezt abermals bei weitem den meisten Raum eine genau betrachtet nur beiläufige Untersuchung über ein angenommenes durchaus aber nicht haltbares entgegengeseztes Verhalten des Einfachen und des Zusammengesezten zu der Erkenntniſs in dem aufgestellten Sinne, und sodann wird wiederum der Saz selbst nach den beiden Bedeutungen der Erklärung, welche Platon vorzüglich unterscheidet, sehr leicht abgefertigt, indem sogar die Widerlegung der lezten auch für die erste gilt.

Wunderbar kunstvoll ist, wenn man diese einzelnen Hauptglieder gegen einander hält, die gleichförmig durchgeführte Bauart des Ganzen und der einzelnen Theile. Wie verengt erscheint, um gleich bei dem lezten anzufangen, am Ende, verglichen mit dem Anfange, das Gebiet, in welchem die Erkenntniß noch gesucht, wenn gleich auch nicht gefunden wird; und wie nahe ist zulezt, was abgesehen von den Ideen bloſs vom sinnlichen Eindruk ausgeht, bis zu einer täuschenden Aehnlichkeit mit der Erkenntniſs gebracht, bis zu welcher es doch niemals sich erheben kann. Es darf gesagt werden, daſs diese drei Uebergänge von der bloſsen Wahrnehmung, wie sie hier dargestellt wird, zur richtigen Vorstellung überhaupt, und von dieser zu derjenigen, welche ausführlich und deutlich genug ist, um eine Erklärung zu gestatten, uns eine Stuffenfolge bilden von der schlichtesten und so zu sagen rohesten bis zur verfeinertsten Ansicht des gemeinen Bewuſstseins, so daſs es überall mit seinen Ansprüchen auf Erkenntniſs abgewiesen, und zulezt eine Frage aufgestellt wird, welche offenbar auf die Nothwendigkeit eines entgegengesezten Princips hindeutet, überall aber auch das Gebiet, wo jenes niedere Bewuſstsein wahr ist, ihm angewiesen und das Richtige zugestanden und bestimmt wird, was selbst die Formeln enthalten, in denen jene unstatthaften Ansprüche ausgedrükt werden. Denn man darf keinesweges glauben, was in den verschiedenen Theilen des Gespräches gewonnen wird, durch Ausführung von Einwürfen, welche Sokrates hernach selbst wieder fallen, oder gar durch den Theätetos widerlegen läſst, oder durch Untersuchungen, die in Beziehung auf den unmittelbar vorliegenden Gegenstand nur beiläufig sind, und abgebrochen werden, daſs dieses auch fallen solle und nichts sein. Vielmehr ist dies Alles gar wohl zu verwahren und zu gebrauchen, worauf aber besser für jedes Einzelne an seiner Stelle in den Anmerkungen kann hingedeutet werden. Grade so nun ist jeder von den einzelnen Theilen auch gebaut. Der Protagoreische Saz zum Beispiel wird bei jedem neuen Ansaz des Gespräches feiner ausgearbeitet, und zulezt stellt sich ihm die Frage entgegen von den Meinungen über das Zukünftige in der Gegenwart. Eben so wird theils die Vorstellung selbst immer merklicher von der Wahrnehmung abgelöset, zumal in Beziehung auf die Zahlenlehre, wobei nur ja jeder Leser an den Platonischen Saz denken muſs, dessen sich seine Schüler gewiſs erinnerten, daſs nemlich der Gröſsenlehre überhaupt die reine Erkenntniſs abgehe, und der Rang der höchsten Wissenschaft ihr nicht zukomme. Theils auch wird der Begriff der falschen Vorstellung aus der rohen Gestalt, in der er gewöhnlich sophistisch abgehandelt wurde, durch den vermittelnden der Verwechselung ausgeschält. Zulezt aber zerfällt die ganze Erklärung der Erkenntniſs durch die Frage, wie wol selbst diejenige richtige Vorstellung Erkenntniſs sein könne, welche am allgemeinsten und authentisch als richtig anerkannt wird. Dasselbe geschieht zulezt dem Begriff der Erklärung, der recht aus der tiefsten Eigenthümlichkeit der hellenischen Sprache aufgefaſst, und in seinen verschiedenen Abstuffungen dargestellt wird, für den eigentlichen Zwek des Gesprächs aber doch weggeworfen wird durch die Frage, wie doch die Vorstellung des Eigenthümlichen der Vorstellung überhaupt fehlen oder die Erkenntniſs desselben die Erkenntniſs überhaupt erklären könne. Ja wie auf diese Art jede einzelne ausführlich und ernsthaft geführte Untersuchung am Ende sehr plözlich ordentlich verlacht wird: so kann man sagen, das lezte Ende verlacht eben so plözlich den Gegenstand des ganzen Gespräches, in wiefern doch auf Erklärung der Erkenntniſs die Frage gerichtet war, wenn gleich nach der Verschiedenheit der Zeiten und des Alters dieses Verlachen nicht so triumphirend angekündigt wird als im Protagoras; eine Vergleichung, welche wol leicht Jedem einfällt, da in der That die Frage von der Erklärbarkeit der Erkenntniſs theoretisch ganz dieselbe ist, wie praktisch die von der Lehrbarkeit der Tugend.

Dieselbe Gleichförmigkeit findet sich noch in einer andern Hinsicht. Wie nemlich fast bei jeder Behandlung einer einzelnen Frage in diesem Gespräch eine Abschweifung vorkommt, in welcher grade auf das Wahre und Rechte, welches in der Abhandlung selbst nirgends hervortritt, deutlich hingewiesen wird: so ist auch in das Ganze selbst eine groſse Abschweifung gesezt, welche diese Andeutungen in Masse enthält, für die unmittelbare Fortschreitung des Gesprächs aber eine höchst willkührliche Unterbrechung zu sein scheint, nicht ungezwungener herbeigeführt und nicht besser in Maaſs und Zügel gehalten, als jene wol mit Recht so sehr getadelte im Phädros, die ganze Stelle nemlich vor der lezten Widerlegung des Protagoreischen Sazes, wo der Unterschied zwischen den Zöglingen der Philosophie und denen der Rhetorik und ähnlicher Künste gezeichnet wird, und das göttliche wahre und gute in seiner eigenthümlichen, der Beschränktheit auf das Persönliche ganz entgegengesezten Natur hervortritt. Und zwar absichtlich scheint diese Abschweifung bald an den Anfang gestellt, damit wenigstens der aufmerksame Leser einen hellen Punkt habe, vermittelst dessen er sich in den verschlungenen Irrgängen des Gesprächs zurechtfinden könnte.

Durch diesen schlieſst sich nun auch der Theätetos unmittelbar und fast einzig unter den früheren Gesprächen als Fortsezung wiewol von dem entgegengesezten Punkte aus an den Parmenides an, wie denn überall andere Beziehungen auf frühere Werke in dem, was zum Wesentlichen des Gesprächs gehört, nicht vorkommen. Diese aber sind merkwürdig. Schon die Art, wie nicht nur die Eleatische

Lehre der Ionischen, sondern auch Parmenides den übrigen Eleatikern entgegengestellt wird, läſst sich kaum anders verstehen, als daſs eben diese übrigen, zumal der besonders genannte Melissos, dem Platon eben so sehr von der Wahrheit abzuweichen schienen als die Ionier, denen er doch auch in Vergleich mit denen, welche alles mit Händen greifen wollen, eine wahrhaft philosophische Tendenz zuschreibt. Wenn nemlich die Ionier, wie er sich ausdrükt, auch das Unbewegliche bewegten: so wollten vielleicht die Eleatiker meistentheils auch das Unaufhaltsame in Ruhe bringen, und nur Parmenides schien durch seinen Gegensaz zwischen dem einzusehenden und dem erscheinenden, von dem uns leider nur rohe Umrisse und einzelne Spuren geblieben sind, den rechten Weg betreten oder wenigstens geahndet zu haben, wiewol auch gegen seine Lehre Platon Ausstellungen machen wird in einem folgenden Gespräch. Auch in dem, was Platon hier von ihm sagt, entdekt man leicht das Vorhaben, bei einer künftigen Gelegenheit die Parmenideische Lehre gründlicher zu behandeln, kurz eine Ankündigung dessen, was er hernach im Sophistes geleistet hat. Zugleich aber liegt darin fast ein stillschweigendes Preisgeben des Zenon, der von den übrigen, die Sokrates nicht eben groſser Achtung würdiget, keinesweges ausgenommen wird, und ein Wink, wie wenig Jemand wagen dürfe, den Parmenides zum Gegenstand seines Spottes zu machen, und wie schwer es wäre, zu dem wahren Inhalt seiner Lehre durchzudringen. Beides bezieht sich offenbar genug auf das gleichnamige Gespräch, und auf mancherlei aus diesen Andeutungen ziemlich leicht zu errathende Miſsgriffe in dem Verständniſs desselben. So kommen auch ohne besondere Erwähnung desselben anderwärts mehrere von den im Parmenides durchgeführten Gegensäzen wieder vor, zum Theil mit Erläuterungen begleitet über das, was dort in möglichster Kürze kahl hingestellt worden. So daſs sich auf alle Weise auch hierdurch die Stellung des Theätetos zwischen dem Parmenides und Sophistes rechtfertigt. Auſser diesen kommen nur noch, wie sie im Ganzen liegen, so auch im Einzelnen mehrere Beziehungen auf den Gorgias vor, unter denen auch einzeln betrachtet die, welche ihn voraussezen, bei weitem die Oberhand haben über die, welche das Ansehn haben, als müsse der Theätetos vor den Gorgias gestellt werden.

In zweierlei sind übrigens beide Gegenstükke einander noch besonders ähnlich. Einmal, daſs in beiden beiläufig mancherlei ganz gleichartiges vorkommt. So werden auch im Theätetos groſse Stellen aus der Vertheidigung des Sokrates wiedergebracht und gleichsam commentirt; denn auch auf eine eigne Weise, die doch fast verbürgt, daſs er irgend eine kleine Blöſse in dieser Hinsicht irgendwo muſs gegeben haben, läſst er sich darüber aus, wie höchst natürlich und sehr zu verzeihen einem Philosophen die Unwissenheit sei in allen bürgerlichen Dingen und Gebräuchen. Mögen sachkundigere entscheiden, ob sich dies auf jene Vertheidigungsrede beziehn könne, oder auf Stellen in irgend einer andern seiner Schriften, oder auf irgend eine Thatsache, von welcher noch Spuren übrig geblieben. Ferner an mehreren Stellen offenbare Vertheidigung theils seiner indirecten Darstellungsart überhaupt, wie in der Erläuterung über die Hebammenkunst des Sokrates, theils gegen mancherlei Vorwürfe gerichtet, die man seinen Schriften muſs gemacht haben, und so auch Tadel der Art und Weise, wie manche Gegner vielleicht ihn zu widerlegen suchten. So zum Beispiel kommt er wie im Gorgias auch hier öfters darauf zurük, daſs man nicht aus scheinbaren Folgerungen in philosophischen Dingen widerlegen müsse, und besonders darauf, unter welchen Bedingungen eigentlich im Dialog ein Saz eines Gegners als widerlegt kann angesehen werden. So daſs, wenn man diese durch beide Gespräche öfters wiederkehrende lebhafte Aeuſserungen recht betrachtet, man einen verhaltenen steigenden Unwillen bemerkt, der sich hernach im Euthydemos gründlich Luft zu machen sucht. Zweitens haben beide Gespräche auch in dem philosophischen Gehalt eine Polemik mit einander gemein, die von ganz anderer Art ist, als etwa die frühere gegen die Sophisten. Wie nemlich im Gorgias offenbar unter der Person des Kallikles vornemlich Aristippos widerlegt wird, in dessen System der Saz, daſs es kein Gerechtes von Natur gäbe, sondern nur durch willkührliche Festsezung, eine bedeutende Stelle einnahm: so wird auch hier in der ersten Hälfte unter der Person des Protagoras überall vornemlich auf den Aristippos Rüksicht genommen. Daſs Aristippos die Sinnen-Eindrükke für gewisse Erkenntniſs annahm, daſs er demohnerachtet ein Zunehmen in der Vollkommenheit und einen Unterschied des Weisen von den Uebrigen nicht läugnete, erzählen alle unsere Nachrichten, und dies giebt uns den Schlüssel dazu wie und warum nun Platon diese Lehre als Protagoreische, der aber Sokrates aufgeholfen, darstellte, und man findet den Aristippos vorzüglich bezeichnet unter denen, die zwar nicht ganz der Lehre des Protagoras folgten, doch aber vorzüglich auf den Saz, daſs es kein Gerechtes von Natur gebe, zurükkämen; man findet ihn mit seiner Anhänglichkeit an das Wohlleben in jener groſsen Abschweifung dargestellt auf der Seite derer, die sich nicht auf die rechte Art mit der Philosophie beschäftigen, ja vielleicht läſst man sich gefallen, die Darstellung der sokratischen Hebammenkunst zugleich als eine Protestation anzusehen, daſs diese Weisheit nicht etwa sei vom Sokrates erlernt worden. Kurz eine Menge von Anspielungen entdekken sich, sobald nur Jemand diese Polemik ins Auge gefaſst. Aber bewundern muſs auch gewiſs jeder die Kunst, mit welcher sie in das Ganze so ohne Schaden seiner Allgemeingültigkeit seiner reinwissenschaftlichen Haltung verflieſsen werden, daſs man, eben bis auf einzelne Anspielungen, die nicht in die Fortschreitung des Ganzen eingreifen, und die sich Jeder leicht als Verzierung gefallen läſst, ohne etwas besonderes darin finden zu wollen, Alles verstehen kann, ohne sie irgend geahndet zu haben. Die zweite Hälfte giebt starke Veranlaſsung, um eine ähnliche Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuthen, von welchem wir, jedoch leider nur im Allgemeinen, wissen, daſs er den Saz behauptet, es sei nicht möglich, irgend einem Saz mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik, die hier in dem Abschnitt von der falschen Vorstellung erst anzufangen scheint, und sich anderwärts noch bestimmter und gröſser abgesezt hat. Die Beschaffenheit dieses Gegners, und was man von seinen Verhältnissen gegen Platon weiſs, macht es glaublich, daſs Manches auf ihn seine Beziehung hat, was als Vertheidigung erscheint gegen unwissenschaftliche und ungesittete Angriffe. Mehreres mag es noch auſserdem Polemisches geben, was vielleicht unmöglich ist noch zu entziffern, bis auf einzelne Spuren etwa. Sonderbar ist vorzüglich, was von den Nachfolgern des Herakleitos gesagt wird, ob etwa unter ihrem Namen mehr Andere gemeint sind als sie selbst oder wirklich sie selbst, in welchem Falle man kaum umhin könnte, an einen Aufenthalt des Platon in Jonien zu denken, wahrscheinlich auf jener groſsen Reise, als er, einigen Nachrichten zufolge, auch in Persien eindringen wollte.

Geschichtliche Angaben, um die Zeit der Abfassung des Gespräches daraus zu bestimmen, sind nicht vorhanden, ausgenommen was eben aus den Anspielungen auf alle jene Verhältnisse unmittelbar folgt, daſs die Schulen des Platon sowol als der meisten andern Sokratiker zu Athen bereits gebildet gewesen. Auf die Erwähnung des Gefechtes bei Korinthos, in welchem Theätetos verwundet worden, ist nicht viel zu bauen, sondern das höchste, was daraus kann gefolgert werden, wäre nur, was auch sonst schon gewiſs ist, daſs das Gespräch nicht kann vor der Mitte der Sechs und neunzigsten Olympiade geschrieben sein. Keinesweges aber möchte zu verbürgen sein, daſs das erwähnte Gefecht dasselbe gewesen, dessen Xenophon im vierten Buche seiner hellenischen Geschichten erwähnt; vielmehr hätte man leicht eben soviel Ursach an minder bedeutende Vorfälle zu denken, die sich späterhin, als Iphikrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen. Alle Ursach aber haben wir, die Person des Theätetos, und was von ihm erzählt wird, nur nicht die Wörtlichkeit der gehaltenen Unterredung, für geschichtlich zu halten. Suidas erwähnt seiner zwiefach, als eines Schülers des Sokrates und als eines Zuhörers des Platon; man sieht offenbar, daſs beides auf denselben geht, auch als Philosophen und Mathematikers, und weiſs, daſs er später in Herakleia gelehrt. So gedenkt auch Proklos seiner unter den berühmten Mathematikern. Es ergiebt sich hieraus leicht, daſs Theätetos aus der Schule des Sokrates, sofern dieser Ausdruk vergönnt ist, in die des Platon überging, und wol mit Recht noch als ganz jung bei dem Tode des Sokrates dargestellt wird. Rührend wird aus diesem Gesichtspunkt die mit groſser Liebe entworfene Schilderung, welche Platon theils dem Eukleides theils dem Theodoros in den Mund legt. Denn welcher Weise sollte sich nicht freuen, einen jungen Freund wie diesen zu haben und zu verewigen. Was Theätetos hier von den Quadratwurzeln vorträgt, hat ganz das Ansehn damals etwas Neues gewesen zu sein, ob aber eine Erfindung des Theätetos selbst oder eine des Platon, womit er seinen Schüler ausschmükt, möchte ich nicht leicht bestimmen. Ueber den Theodoros ist nicht nöthig, etwas zu sagen, da er bekannt genug ist, und da das Einzige, wonach man fragen könnte, warum nemlich gerade er hier ist, und warum Sokrates so in ihn dringt, daſs er das Gespräch mit ihm führen möchte, aus dem Gespräch allein nicht befriedigend kann beantwortet werden. Je wahrscheinlicher indeſs sein Aufenthalt in Athen auch eine Thatsache ist, um desto unwahrscheinlicher wird die Nachricht, daſs Platon ausdrüklich nach Kyrene gegangen, um, dort seine Wissenschaft von ihm zu erlernen.

THEÄTETOS.

EUKLEIDES. TERPSION. 142

Euk. Kommst du so eben erst vom Lande herein, Terpsion, oder bist du schon lange hier?

Terp. Ziemlich lange schon. Auch habe ich dich gesucht auf dem Markte, und mich gewundert, dich nicht finden zu können.

Euk. Ich war eben nicht in der Stadt.

Terp. Wo denn also?

Euk. Indem ich an den Hafen hinunterging, begegnete ich dem Theätetos, der aus dem Lager vor Korinthos nach Athen gebracht ward.

Terp. Lebend oder todt?

Euk. Lebend, aber kaum noch. Schon an einigen Wunden befindet er sich übel, noch mehr aber sezt ihm die Krankheit zu, welche unter dem Heere herrscht.

Terp. Wol die Ruhr?

Euk. Eben sie.

Terp. Welch ein Mann ist da in Gefahr!

Euk. Ja wohl ein edler und treflicher, o Terpsion! Auch jezt nur hörte ich noch Einige ihn höchlich rühmen von der Schlacht her.

Terp. Das ist nichts unglaubliches, sondern weit wunderbarer wäre es, wenn er sich nicht so bewiesen hätte. Jedoch, wie so ist er nicht hier in Megara eingekehrt?

Euk. Er eilte heimwärts. Denn gebeten habe ich ihn genug und ihm gerathen, allein er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitet, habe ich im Zurükgehn an den Sokrates gedacht, und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielen Andern auch von diesem gesprochen hat. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit dem Theätetos, der noch ein anwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammengewesen und Gespräch gepflogen, groſse Freude hatte an seiner Natur. Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredungen, welche sie gehabt, welche auch sehr verdienen gehört zu werden, und sagte, es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichneter Mann werden, wenn er nur sein volles Alter erreichte.

Terp. Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint. Jedoch könntest du wol erzählen, was für eine Unterredung dies gewesen?

Euk. Beim Zeus, zum mindesten gewiß nicht so mündlich. Aber ich zeichnete mir gleich damals, als ich nach Hause kam, etwas darüber auf, hernach habe ich bei mehrerer Muſse nachgesonnen, und sie weiter aufge-
143 schrieben, und so oft ich nach Athen kam, erfragte ich vom Sokrates, wessen ich mich nicht recht erinnerte, und brachte es in Ordnung, wenn ich wieder hieher kam, so daſs fast die ganze Unterredung aufgezeichnet ist.

Terp. Ganz recht. Auch sonst habe ich dies schon von dir gehört, und wollte dich immer bitten, sie mir mitzutheilen, es ist aber bis jezt dabei geblieben. Allein was hindert uns, sie jezt durchzusehen? Auf alle Weise thut mir ohnedies Noth, mich auszuruhen, da ich vom Lande komme.

Euk. Auch ich habe doch den Theätetos bis zum Erineon begleitet, und ruhte ebenfalls gar nicht ungern. So laſs uns dann gehn, und indeſs wir der Ruhe pflegen, mag uns der Knabe vorlesen.

Terp. Wohl gesprochen.

Euk. Dieses hier also, Terpsion, ist das Buch. Ich habe aber das Gespräch solchergestalt aufgezeichnet, nicht daſs Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, daſs er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte. Er nannte aber den Meſskünstler Theodoros und den Theätetos. Damit nemlich in dem geschriebenen Aufsaz die Nachweisungen zwischen dem Gespräch nicht beschwerlich fielen, wie wenn er selbst Sokrates geredet das „Da sprach ich" oder „Darauf sagte ich", und von dem Antwortenden „Das gab er zu", und „Darin wollte er nicht beistimmen", deshalb habe ich geschrieben, als ob er unmittelbar mit Jenen redete mit Hinweglassung aller dieser Dinge.

Terp. Gar nicht übel, Eukleides.

Euk. So nimm denn das Buch, Knabe, und lies.

SOKRATES. THEODOROS.
THEÄTETOS.

Sok. Wenn mich die Kyrenäer besonders angingen, o Theodoros, so würde ich dich über sie, und wie es dort steht, befragen, ob es einige gebe unter den jungen Leuten dort, welche in der Gröſsenlehre oder in einer andern Wissenschaft Fleiſs anwenden. Nun aber, denn ich liebe jene weniger als die hiesigen, und trage ein besonderes Verlangen zu wissen, welche von unsern Jünglingen wahrscheinlich einmal Ehre einlegen werden, also suche ich selbst dieses nach Möglichkeit zu erforschen, und befrage darum auch Andere, zu denen ich die Jünglinge gern sich gesellen sehe. Und dich umgeben nicht Wenige, wie du es auch verdienst auch sonst, besonders aber wegen der Meſskunst. Wenn du also einen angetroffen hast, der Erwähnung verdient: so wünschte ich es wol zu wissen.

Theod. Allerdings, Sokrates, darf ich dir wol gern sagen und du auch gern hören wollen, was für einen Jüngling ich unter euren Bürgersöhnen angetroffen. Denn wäre er etwa schön: so möchte ich wol Furcht genug haben es zu sagen, damit nicht Jemand meinte, ich hege eine Leidenschaft für ihn. Nun aber, werde mir nur ja nicht böse, ist er eben nicht schön, sondern er gleicht dir mit der aufgeworfenen Nase und den heraustretenden Augen; nur hat er diese Züge nicht so stark als du. Dreist rede ich also, 144 und so wisse denn, daſs unter Allen, mit denen ich mich jemals beschäftiget, und ich habe schon sehr Viele um mich gehabt, ich noch nie einen so bewundernswürdig wohl geartet angetroffen. Denn daſs einer, welcher schnell auffaſst, wie schwerlich ein Anderer, zugleich so ausgezeichnet gleichmüthig ist, und überdies beharrlich mehr als jeder Andere, solche habe ich nicht geglaubt daſs es gebe, auch sehe ich nicht, daſs es deren sonst giebt. Sondern diejenigen, welche scharfſinnig sind wie dieser, und von schnellem Verstande und gutem Gedächtniſs, pflegen auch zum Zorn sehr reizbar zu sein, und schwanken beweglich auf und ab wie Schiffe, die noch ohne Ballast liegen, sind auch von Natur mehr heftig als beharrlich. Die Gesezteren aber zeigen sich wiederum gewiſsermaſsen träge zum Lernen und gar sehr vergeſslich. Dieser aber schreitet so leicht und sicher und mit Erfolg zu allen Kenntnissen und Untersuchungen, und mit solcher Ruhe, wie sich das Oel ganz geräuschlos ausgieſst, daſs zu bewundern ist, wie er in diesem Alter dergleichen Dinge auf solche Art behandeln kann.

Sok. Du giebst trefliche Botschaft! Aber wem gehört er an unter unsern Bürgern?

Theod. Gehört habe ich zwar den Namen, ich entsinne mich seiner aber nicht. Allein er ist unter denen, die hier heran kommen, der mittlere. Denn eben hat er mit diesen seinen Freunden sich drauſsen gesalbt, nun aber scheinen sie, nachdem sie sich gesalbt, hieher zu kommen. Also sieh zu, ob du ihn kennst.

Sok. Ich kenne ihn, es ist der Sohn des Euphronios von Sunion, eines Mannes, Freund, grade so wie du diesen beschreibst, auch übrigens sehr wohl angesehen, und der ein groſses Vermögen hinterlassen hat. Den Namen des Knaben aber weiſs ich nicht.

Theod. Dessen Namen ist Theätetos. Das Vermögen indeſs haben seine Vormünder, glaube ich, ziemlich heruntergebracht. Dennoch aber ist auch in dem, was Geld betrifft, seine edle Gesinnung zu bewundern.

Sok. Du preisest ihn ja herrlich! So heiſse ihn dann sich hieher zu uns niedersezen.

Theod. Das soll geschehen. Theätetos, hieher zum Sokrates!

Sok. Ja auf alle Weise komm nun, Theätetos, damit ich mich auch einmal beschaue, was für ein Gesicht ich wol habe. Denn Theodoros sagt, es sei dem deinigen ähnlich. Jedoch wenn wir nun beide jeder eine Leier hätten, und er sagte, sie wären gleich gestimmt: würden wir ihm das sogleich glauben, oder würden wir erst untersuchen, ob er denn auch ein Tonkundiger wäre, und so etwas behaupten könne?

Th. Das würden wir untersuchen.

Sok. Also wenn wir ihn als einen solchen erfänden, würden wir ihm glauben; wenn aber von dieser Kunst verlassen, würden wir ungläubig bleiben?

Th. Richtig.

Sok. Nun aber, meine ich wenigstens, wenn wir über die Aehnlichkeit unserer Gesichtszüge gewiſs sein wollen, werden wir wol zusehn müssen, ob er auch ein Maler ist, und also hierüber etwas behaupten kann oder nicht.

Th. So scheint es mir.

Sok. Ist nun wol Theodoros ein Maler?

Th. Nein, soviel ich wenigstens weiſs.

145 Sok. Auch kein Meſskünstler?

Th. Das allerdings, Sokrates.

Sok. Etwa auch ein Sternkundiger, ein Rechner, ein Tonkundiger, und was sonst zu diesen Wissenschaften gehört?

Th. Ich denke wol.

Sok. Wenn er also sagt, daſs wir uns irgend körperlich ähnlich sind, er sage es nun lobend oder tadelnd, so ist wol nicht viel darauf zu merken?

Th. Vielleicht nicht.

Sok. Wie aber, wenn er die Seele eines von uns der Tugend und Weisheit wegen lobte, sollte dann nicht einerseits, wer es hört, sich billig Mühe geben, den Gelobten betrachten zu können, dieser aber wiederum sich bereitwillig darstellen?

Th. In alle Wege.

Sok.

Sok. So ist demnach, lieber Theätetos, an dir die Reihe dich darzustellen, an mir aber dich zu beschauen. Denn wisse nur, daſs Theodoros schon Viele zwar gegen mich gelobt hat, Fremde sowol als Bürger, noch keinen aber hat er jemals so gelobt, als dich jezt eben.

Th. Das wäre ja herrlich, Sokrates. Aber sieh zu, ob er es nicht etwa im Scherz gesagt hat.

Sok. Das hat Theodoros nicht in der Art. Also nimm nur nicht das Eingestandene zurük unter dem Vorwande, er rede im Scherz, damit er nicht genöthiget werde, ordentlich Zeugniſs einzulegen, denn es wird ihn dann gewiſs Niemand falschen Zeugnisses anklagen; sondern bleibe lieber getrost bei deinem Eingeständniſs.

Th. Wohl werde ich es so halten müssen, wenn du meinst.

Sok. So sage mir denn, lernst du wol bei dem Theodoros etwas von der Meſskunst?

Th. O ja.

Sok. Auch von der Sternkunde und der Tonkunst und den Zahlverhältnissen?

Th. Ich befleiſsige mich wenigstens.

Sok. Auch ich, o Jüngling, von diesem und Andern, denen ich zutraue, daſs sie sich auf etwas hievon verstehen. Dennoch aber, wiewol ich im übrigen ziemlich Bescheid weiſs, habe ich Zweifel über eine Kleinigkeit, die ich wol mit dir und diesen untersuchen möchte. Sage mir also, heiſst nicht lernen dessen kundiger werden was man lernt?

Th. Wie anders!

Sok. Und die Kundigen, glaube ich, sind doch durch Wissenschaft kundig?

Th. Ja.

Sok. Ist dies wol etwas anderes als Erkenntniſs?

Th. Was denn?

Sok. Die Wissenschaft. Oder ist man nicht, wovon man Erkenntniſs hat, dessen auch kundig?

Th. Wie sonst?

Sok. Also ist dies einerlei, Wissenschaft und Erkenntniſs.

Th. Ja.

Sok. Dies ist nun eben, worüber ich zweifelhaft bin, und was ich durch mich selbst nicht hinreichend ergründen kann, die Erkenntniſs, was die wol eigentlich sein mag. Sollten wir
146 es wol bestimmen können? Welcher von Euch will es zuerst sagen? Wenn er aber fehlt, und so jedesmal wer fehlt, soll, wie es die Knaben beim Ballspiel nennen, Esel sizen. Wer aber ohne zu fehlen den Sieg davon trägt, der soll unser König sein, und uns zu beantworten aufgeben, was er will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht aus Redelust überlästig, Theodoros, indem ich es darauf anlege, daſs ein Gespräch zwischen uns entstehe, und wir einander freund und näher bekannt werden?

Theod. Keinesweges, Sokrates, kann das überlästig sein. Allein heiſse einen von den Jünglingen dir antworten, denn ich bin dieser Art zu reden ungewohnt, und mich etwa noch daran zu gewöhnen, habe ich nicht mehr die Jahre. Diesen aber steht es sehr wohl an, und sie würden nur um so mehr zunehmen. Denn in der Jugend, das ist wahr, kann man in Allem zunehmen. Laſs also wie du angefangen hast nicht ab vom Theätetos, sondern befrage ihn.

Sok. Du hörst doch, Theätetos, was Theodoros sagt, welchem du ja, glaube ich, nicht wirst ungehorsam sein wollen; auch würde es wol dem Jüngeren nicht ziemen, einem weisen Manne, wenn er etwas aufgiebt, in solchen Dingen nicht zu gehorchen."

So sage denn grade und dreist heraus, was du glaubst, daſs Erkenntniſs sei.

Th. Ich muſs wol, Sokrates, da ihr es gebietet. Denn auf jeden Fall, wenn ich auch fehle, werdet ihr es berichtigen.

Sok. Allerdings, sofern wir es vermögen.

Th. Ich glaube also, daſs sowol dasjenige, was jemand vom Theodoros lernen kann, Erkenntniſs ist, die Meſskunst nemlich, und die andern, welche du jezt eben genannt hast, als auch auf der andern Seite die Schuhmacherkunst und die Künste der übrigen Handwerker scheinen mir Alle und jede nichts anders zu sein als Erkenntniſs.

Sok. Gar offen und freigebig, Lieber, giebst du mir um Eins gefragt vielerlei, und Mannigfaltiges statt des Einfachen.

Th. Was willst du damit sagen, Sokrates?

Sok. Vielleicht nichts; was ich aber meine, will ich dir erklären. Wenn du sagst das Schuhmachen, meinst du damit etwas anderes, als die Erkenntniſs von Verfertigung der Schuhe?

Th. Nichts anderes.

Sok. Und wenn du sagst die Tischerei, dann etwas anderes als die Erkenntniſs von Verfertigung hölzerner Geräthschaften?

Th. Auch dann nicht.

Sok. In beiden Fällen also bestimmst du, wovon ein jedes die Erkenntniſs ist.

Th. Ja.

Sok. Das Gefragte aber war nicht dieses, wovon es Erkenntniſs gäbe, noch auch wie vielerlei sie wäre. Denn wir fragten nicht in der

Absicht, sie aufzuzählen, sondern um die Erkenntniſs selbst zu begreifen, was sie wol sein mag. Oder ist das nichts gesagt?

Th. Allerdings ist es ganz richtig.

147 Sok. Erwäge auch dieses. Wenn uns jemand etwas ganz gemeines, das erste beste, fragte, etwa nach dem Lehm, was der wol wäre, und wir antworteten ihm, es gäbe Lehm für die Töpfer, und Lehm für die Puppenmacher, und Lehm für die Ziegelstreicher, ob wir uns nicht lächerlich machten.

Th. Vielleicht wol.

Sok. Zuerst nemlich schon, weil wir glaubten, der Fragende könne nun aus unserer Antwort die Sache verstehn, wenn wir nur mit einem Zusaz doch wieder sagten, der Lehm der Puppenmacher oder welches andern Handwerkers. Oder glaubst du, daſs jemand einen Namen einer Sache versteht, von dem er nicht weiſs was er bedeutet?

Th. Auf keine Weise.

Sok. So versteht also auch Erkenntniſs von Schuhen nicht, wer überhaupt nicht weiſs, was Erkenntniſs bedeutet.

Th. Freilich nicht.

Sok. Also auch was Schuhmachen ist, oder irgend eine andere Kunst, versteht der nicht, der nicht weiſs was Erkenntniſs ist.

Th. Freilich nicht.

Sok. Es ist also eine lächerliche Antwort von dem, welcher gefragt wird, was Erkenntniſs ist, wenn er darauf durch den Namen irgend einer Kunst antwortet. Denn er giebt nur zur Antwort, eine Erkenntniſs von etwas, ohne hiernach gefragt worden zu sein.

Th. So scheint es.

Sok. Dann auch, da er konnte schlicht und kurz antworten, beschreibt er einen unendlichen Weg. So wie auch bei der Frage nach dem Lehm konnte er ganz schlicht und einfach sagen, Erde mit Feuchtigkeit gemischt wäre Lehm, für wen aber der Lehm wäre, das konnte er übergehen.

Th. Leicht, o Sokrates, erscheint es nun. Du magst aber wol nach etwas Aehnlichem fragen, wie uns neulich in unsern Beschäftigungen vorgekommen ist, mir und hier deinem Namensgenossen, dem Sokrates.

Sok. Was doch war das?

Th. Von den Seiten der Vierekke zeichnete uns Theodoros etwas vor, indem er uns von der des dreifüſsigen und fünffüſsigen bewies, daſs sie als Länge nicht meſsbar wären durch die einfüſsige. Und so ging er jede einzeln durch bis zur siebzehnfüſsigen, bei dieser hielt er inne. Uns nun fiel so etwas ein, da der Seiten unendlich viele zu sein schienen, zu versuchen, ob wir sie nicht in Eins zusammenfassen könnten, worunter alle diese Seiten begriffen wären.

Sok. Habt ihr auch so etwas gefunden?

Th. Ich denke wenigstens, betrachte du es nur auch.

Sok. So sprich.

Th. Wir theilten alle Zahlen insgesammt in zwei Theile. Diejenigen, welche entstehen können durch Gleiches gleichviel genommen, nannten wir mit der Gestalt des Vierekkes sie vergleichend, vierekkige und gleichseitige.

Sok. Sehr gut.

Th. Die aber zwischen diesen, wozu auch
drei und fünf gehören, und jede, welche nicht 148
kann aus gleichem gleichmal genommen entstehn, sondern nur aus einer gröſseren Zahl we-

nigermal oder einer kleineren mehrmal genommen, welche also immer von einer gröſseren und einer kleineren Seite eingefaſst werden, diese nannten wir mit der länglichen Gestalt sie vergleichend längliche Zahlen.

Sok. Vortreflich. Aber nun weiter.

Th. Alle Linien nun, welche ein Vierek bilden von gleichseitiger Zahl in der Fläche, nannten wir Längen, welche aber eins von ungleichseitiger, diese nannten wir Kräfte, weil nemlich sie selbst als Längen nicht durch gleiches Maaſs mit jenen können gemessen werden, wol aber die Flächen, welche sie hervorzubringen die Kraft haben. Ein Aehnliches findet nun statt bei den körperlichen Zahlen.

Sok. So vortreflich als möglich, ihr Kinder! Nun wird Theodoros gewiſs nicht in die Strafe des falschen Zeugnisses verfallen.

Th. Doch aber, o Sokrates, kann ich, was du von der Erkenntniſs fragst, nicht so beantworten, wie das von den Längen und Kräften, obwol du, wie es mir wenigstens scheint, etwas Aehnliches suchst, so daſs Theodoros doch wieder Unrecht zu haben scheint.

Sok. Wie so? wenn er dich nun deines Laufens wegen gelobt und gesagt hätte, er habe noch nie unter den jungen Leuten einen so schnellfüſsigen angetroffen, und du hernach beim Wettlauf von einem völlig ausgebildeten und sehr schnellen überwunden würdest, würdest du deshalb minder glauben, daſs er dich mit Recht gelobt habe?

Th. Nein, ich nicht.

Sok. Und glaubst du, daſs die Erkenntniſs, so wie ich es jezt meinte, zu finden eine Kleinigkeit ist, und nicht vielmehr unter die gar schwierigen Aufgaben gehört?

Th. Beim Zeus, unter die allerschwierigsten, glaube ich.

Sok. So sei nur gutes Muthes deinetwegen, und glaube, daſs Theodoros wol Recht gehabt hat. Bestrebe dich aber, wie von andern Dingen, so besonders von der Erkenntniſs die Erklärung zu finden, was sie eigentlich ist.

Th. Sofern es nur am Bestreben liegt, soll sie wol ans Licht kommen.

Sok. So komm denn! du hast sehr gut den Weg vorgezeichnet. Versuche nur deine Antwort wegen jener Seiten der Vierekke nachahmend, so wie du diese, so viele es auch sind, unter einen Begriff zusammengefaſst hast, so auch die vielerlei Erkenntniſse durch eine Erklärung zu bezeichnen.

Th. Wisse nur, Sokrates, ich habe oft versucht, dieses heraus zu finden, da ich die von dir herumgehenden Fragen hörte: aber ich kann weder mich selbst überreden, daſs ich etwas genügendes ausgedacht hätte, noch höre ich irgend einen andern die Sache so wie du es forderst erklären. Eben so wenig aber kann ich jemals ablaſsen darauf zu sinnen.

Sok. Du hast eben Geburtsschmerzen, lieber Theätetos, weil du nicht leer bist, sondern schwanger gehst.

Th. Das weiſs ich weiter nicht, wie es mir aber ergeht, das habe ich dir gesagt.

Sok. Du hast wol niemals gehört, und dann müſste man dich recht auslachen, daſs ich der Sohn einer Hebamme bin, einer sehr be- 149
rühmten und verwogenen, der Phänarete?

Th. Das habe ich wol schon gehört.

Sok. Etwa auch, daſs ich mich derselben Kunst befleiſsige, hast du gehört?

Th. Das keineswegs.

Sok. Wisse dann, dem ist also. Verrathe mich aber nicht damit gegen die Andern, denn es weiſs niemand von mir, Freund, daſs ich diese Kunst besize. Da es nun die Leute nicht wiſsen; so sagen sie mir auch dieses zwar nicht nach, wohl aber, daſs ich der wunderlichste aller Menschen wäre, und Alle zum Zweifeln brächte. Gewiſs hast du das auch gehört.

Th. Vielfältig.

Sok. Soll ich dir davon die Ursach sagen?

Th. Allerdings.

Sok. Ueberlege dir nur recht alles von den Hebammen, wie es um sie steht, so wirst du leichter merken was ich will. Denn du weiſst doch wol, daſs keine, so lange sie noch selbst empfängt und gebährt, andere entbindet, sondern nur diejenigen thun es, welche selbst nicht mehr fähig sind zu gebären.

Th. So ist es allerdings.

Sok. Das soll, wie sie sagen, von der Artemis herrühren, weil dieser, einer Nichtgebärenden, dennoch die Geburtshülfe zu Theil geworden. Nun hat sie zwar den ganz Unfruchtbaren nicht verleihen können, Geburtshelferinnen zu sein, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu erlangen in Dingen, deren sie ganz unerfahren ist; wol aber hat sie diese Gabe denen, die des Alters wegen nicht mehr gebären, beigelegt, um doch der Aehnlichkeit mit ihr selbst einen Vorzug einzuräumen.

Th. Das scheint annehmlich.

Sok. Ist also wol auch das annehmlich und nothwendig, daſs, ob eine schwanger ist oder nicht, besser von den Geburtshelferinnen erkannt wird als von andern?

Th. Gar sehr.

Sok. Ja es können auch die Hebammen durch Arzneimittel und Zaubersprüche die Wehen erregen, und wenn sie wollen, sie auch wieder lindern, und den Schwergebärenden zur Geburt helfen, oder auch das Kind, wenn diese beschlossen haben sich dessen zu entledigen, abtreiben.

Th. So ist es.

Sok. Hast du auch das schon von ihnen vernommen, daſs sie ebenfalls die geschiktesten Freiwerberinnen sind, indem sie gründlich zu unterscheiden verstehen, was für eine Frau sich mit was für einem Manne verbinden muſs, um die vollkommensten Kinder zu erzielen?

Th. Das habe ich noch nicht so gewuſst.

Sok. So wisse denn, daſs sie sich hiemit noch mehr wissen, als selbst mit dem Nabelschnitt. Ueberlege auch nur. Glaubst du, daſs die Pflege nebst Einsammlung der Früchte des Erdbodens, und dann wiederum die Einsicht, welchem Boden man jegliches Gesäme und Gewächs anvertrauen muſs, zu einer und derselben Kunst gehören oder zu verschiedenen?

Th. Nein, sondern zu derselben.

Sok. Bei den Frauen aber glaubst du, daſs das lezte eine eigne, und das Einsammeln wieder eine andere Kunst ist?

Th. Das ist keinesweges wahrscheinlich.

Sok. Wol nicht, sondern nur wegen des 150 unrechtlichen und unkünstlerischen Zusammenführens der Männer und Frauen, welches man das Kuppeln nennt, enthalten sich die Hebammen als ehrbare Frauen auch des Freiwerbens, aus Furcht, sie möchten um dieser Kunst willen auch in jenen Verdacht gerathen.

Denn eigentlich steht es den wahren Geburtshelferinnen auch allein zu, auf die rechte Art Ehen zu ſtiften.

Th. Offenbar.

Sok. Soviel also hat es mit den Hebammen auf sich; weniger aber doch als mit meinem Geschäft. Denn bei den Frauen kommt es nicht vor, daſs wenn sie gröſstentheils zwar ächte Kinder gebären, bisweilen aber auch Miſsgeburten, beides schwierig wäre zu unterscheiden. Denn wäre dies der Fall: so würde es gewiſs die schönste und gröſste Kunst der Hebammen sein, zu unterscheiden was etwas rechtes ist, und was nicht. Oder glaubst du nicht?

Th. Das glaube ich wol.

Sok. Von meiner Hebammenkunst nun gilt übrigens alles, was von der ihrigen; sie unterscheidet sich aber dadurch, daſs sie Männern die Geburtshülfe leistet und nicht Frauen, und daſs sie für ihre Seelen, welche gebären, Sorge trägt, und nicht für ihre Leiber. Das gröſste aber an unserer Kunst ist dieses, daſs sie im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings etwas Miſsgestaltetes und Falsches zu gebären im Begriff ist, oder etwas Gebildetes und Aechtes. Ja auch darin geht es mir eben wie den Hebammen; ich selbst gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits Viele vorgeworfen, daſs ich Andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nemlich nichts kluges wüſste zu antworten, das werfen sie mir mit Recht vor. Die Ursach davon aber ist, diese Geburtshülfe zu leisten nöthiget mich der Gott, *zu erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher* bin ich selbst keineswegs etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen, wie eine Ausgeburt meiner eigenen Seele. Die aber mit mir umgehn, zeigen sich anfänglich zum Theil in groſsem Maaſse ungelehrig, alle aber, denen es der Gott vergönnt, machen bei fortwährendem Umgang, man glaubt nicht wie groſse Fortschritte, wie es ihnen selbst und Andern scheint. Und soviel ist sicher, daſs sie nicht etwa von mir jemals irgend etwas gelernt haben, sondern nur selbst aus sich selbst entdekken sie viel Schönes, und halten es fest. Die Geburtshülfe* dabei aber leisten wir, der Gott und ich. Dies erhellet hieraus. Viele schon haben dies verkennend und sich selbst alles zuschreibend, mich aber verachtend, vielleicht auch selbst nur von Andern überredet, sich früher als recht war von mir getrennt. Nach dieser Trennung nun haben sie in Folge der schlechten Gesellschaft nur Fehlgeburten gethan, und auch das, wovon sie durch mich entbunden worden, durch schlechte Erziehung wieder verloren, weil sie jene miſsgestaltete und unächte Geburten höher achteten als die rechten. Zulezt aber sind sie sich selbst und Andern gar unverständig vorgekommen; von welchen einer Aristides, 151 der Sohn des Lysimachos war, und viele Andere mehr. Wenn sie dann wiederkamen, meines Umgangs begehrend, und mich Wunder wie sehr baten, hat doch das Göttliche, was mir zu widerfahren pflegt, mit Einigen mich gehindert wieder umzugehen; Andern dagegen wird es vergönnt, und diese nehmen sich wieder auf. Auch darin ergeht es denen, die mit mir umgehn, wie den Gebärenden; sie haben nemlich Wehen, und wissen sich nicht zu lassen bei Tag und Nacht weit ärger als jene. Und diese Wehen kann meine Kunst erregen sowol als stillen. So ist es demnach mit diesen beschaffen. Bisweilen aber, o Theätetos, wenn Einige mir gar nicht recht scheinen schwanger zu sein, solchen, weil ich weiſs daſs sie meiner gar nicht bedürfen, bin ich ein bereitwilliger Freiwerber, und mit Gott sei es gesprochen, ich treffe es zur Genüge, wessen Umgang ihnen vortheilhaft sein wird, wie ich denn ihrer schon viele dem Prodikos ausgethan habe, Viele auch andern weisen und gottbegabten Männern. Dieses habe ich dir, Bester, deshalb so ausführlich vorgetragen, weil ich Vermuthung habe, daſs du, wie du es auch selbst meinst, etwas in dir trägst, und Geburtsschmerzen hast. So übergieb dich also mir, als dem Sohn einer Geburtshelferin und der auch selbst der Geburtshülfe kundig ist, und was ich dich frage, das beeifere dich so gut du nur kannst zu beantworten. Und wenn ich bei der Untersuchung dessen, was du sagst, etwas daran für eine Miſsgeburt und nichts ächtes halte, und es dir folglich herausnehme und wegwerfe: so erzürne dich darüber nicht, wie die Frauen es bei der ersten Geburt zu thun pflegen. Denn schon Viele, mein Guter, sind so gegen mich aufgebracht gewesen, wenn ich ihnen eine Posse abgelöset habe, daſs sie mich ordentlich hätten beiſsen mögen, und wollen nicht glauben, daſs ich das aus Wohlmeinen thue, weil sie weit entfernt sind einzusehen, daſs kein Gott jemals den Menschen miſsgünstig ist. Und auch ich thue ja nichts dergleichen aus Uebelwollen, sondern es ist mir nur eben keinesweges verstattet, Falsches gelten zu lassen und Wahres unterzuschlagen.

Versuche also noch einmal von Anfang an, o Theätetos, zu sagen, was Erkenntniſs ist. Daſs du es aber nicht kannst, das sage nur niemals. Denn so Gott will und du wakker bist, wirst du es wol können.

Th. Wenn du freilich, Sokrates, solchergestalt zuredest, wäre es schändlich, wenn nicht Jeder auf alle Weise willig wäre zu sagen, was er eben hat. Mir also scheint, wer etwas erkennt, dasjenige wahrzunehmen, was er erkennt; und wie es mir jezt erscheint, ist Erkenntniſs nichts anders als Wahrnehmung.

Sok. Gut und wakker, Jüngling. So muſs sich deutlich machen, wer etwas erklärt. Wolan, laſs uns nun dieses gemeinschaftlich betrachten, ob es eine rechte Geburt ist oder ein Windei. Du sagst, Erkenntniſs ist Wahrnehmung.

Th. Ja.

Sok. Und gar keine schlechte Erklärung
scheinst du gegeben zu haben von der Er-
kenntniſs, sondern dieselbe, welche auch Pro-
tagoras giebt; nur daſs er dieses nemliche auf
eine etwas andere Weise ausgedrükt hat. Er 152
sagt nemlich, der Mensch sei das Maaſs aller
Dinge, der Seienden wie sie sind, der Nicht-
seienden, wie sie nicht sind. Du hast dies
doch gelesen?

Th. Oftmals habe ich es gelesen.

Sok. Nicht wahr er meint dies so, daſs wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowol als ich.

Th. So meint er es unstreitig.

Sok. Wahrscheinlich wird doch ein so weiser Mann nicht Thorheiten reden. Laſs uns ihm also nachgehn. Wird nicht bisweilen, indem derselbe Wind weht, den einen von uns frieren, den andern nicht? oder den einen wenig, den andern sehr stark?

Th. Ja wohl.

Sok. Sollen wir nun in diesem Falle sagen, daſs der Wind an und für sich kalt ist oder nicht kalt? Oder sollen wir dem Protagoras glauben, daſs er dem Frierenden ein kalter ist, dem Nichtfrierenden ein nicht kalter?

Th. So wird es wol sein müssen.

Sok. Und er erscheint auch Jedem von Beiden so?

Th. Freilich.

Sok. Dieses Erscheint ist aber eben das Wahrnehmen.

Th. So ist es.

Sok. Erscheinung also und Wahrnehmung ist dasselbe in Absicht auf das Warme und alles, was dem ähnlich ist? Denn wie ein jeder es wahrnimmt, so soll es für ihn auch sein.

Th. Das leuchtet ein.

Sok. Nun aber muſs die Wahrnehmung immer dessen sein, was ist und untrüglich, wenn sie ja Erkenntniſs sein soll.

Th. So scheint es.

Sok. Nun so war etwa, bei den Chariten, Protagoras gar überweise, und hat die Sache uns zwar nur durch vielen Nebel dunkel angedeutet, seinen Schülern aber im Geheimen das rechte gesagt.

Th. Wie so, Sokrates? Wie meinst du dies?

Sok. Ich will es dir sagen, es ist gar keine schlechte Rede, daſs nemlich gar nichts an und für sich ein bestimmtes ist, und daſs du keinem Dinge mit Recht auch nicht eine einzige Eigenschaft beilegen kannst, vielmehr wenn du etwas groſs nennst, wird es sich doch auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht, und so gleicher Weise in Allem, daſs eben nichts Eins ist, noch ein Bestimmtes, noch von einer gewissen Beschaffenheit; sondern daſs durch Bewegung und Veränderung und Vermischung unter einander Alles nur wird, wovon wir sagen daſs es ist, welches wir nie mit Recht sagen. Denn zu keiner Zeit ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es. Und hierüber sind nach einander alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, Protagoras sowol als Herakleitos und Empedokles übereingekommen mit den Dichtern, welche die Anführer sind von beiden Arten der Dichtkunst, mit dem Epicharmos dem der komischen, und mit dem der tragischen, Homeros, welcher wenn er sagt, Daſs ich den Vater Okeanos schau und Thetys die Mutter, andeuten will, daſs alles entsprungen ist aus dem Fluſs und der Bewegung. Oder scheint er dir nicht dieses zu nennen?

Th. Allerdings auch mir.

Sok. Wer dürfte nun wol gegen ein sol- 153
ches Heer und seinen Anführer Homeros etwas bestreiten, ohne sich lächerlich zu machen?

Th. Leicht ist es nicht, o Sokrates.

Sok. Gewiſs nicht, Theätetos. Zumal auch dies noch hinlängliche Beweise für diese Behauptung sind, daſs nemlich allemal die Bewegung jenes scheinende Sein und das Werden veranlaſst, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe. Denn Wärme und Feuer, welche dann wieder die andern Dinge erzeugen und lenken, werden selbst erzeugt durch Drehen und Reibung, dies aber ist Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?

Th. Dies sind sie freilich.

Sok. Ferner entsproſst ja auch das Geschlecht der Lebenden aus eben den Ursachen?

Th. Wie anders?

Sok. Und wie, der ganze Zustand des Körpers, wird er nicht durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübungen aber und Bewegungen gröſstentheils wohl erhalten?

Th. Ja.

Sok. Und die Beschaffenheit der Seele eben so, pflegt sie nicht durch Lernen und Fleiſs, welches Bewegungen sind, Kenntnisse zu erwerben und festzuhalten und besser zu werden; durch die Ruhe aber, welche sich in Gedankenlosigkeit und Trägheit zeigt, nichts zu lernen nicht nur, sondern auch das Gelernte zu vergessen?

Th. Ganz gewiſs.

Sok. Bewegung also ist das Gute für die Seele und für den Körper, und umgekehrt das Gegentheil davon.

Th. So scheint es.

Sok. Soll ich dir ferner noch die Windstillen anführen, und was dem ähnlich ist, wie überall die Ruhe Fäulniſs und Zerstörung bewirkt, das Gegentheil aber Erhaltung? Und über dies Alles nun noch den lezten Stein hinzutragend beweisen, daſs unter der goldenen Kette Homeros nichts anders versteht als die Sonne, und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestehe auch Alles und werde erhalten bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehn, und, wie man sagt, das unterste zu oberst gekehrt werden?

Th. Mir, o Sokrates, ſcheint er das andeuten zu wollen, was du ſagſt.

Sok. Denke dir alſo, Beſter, die Sache ſo, zuerſt in Beziehung auf die Augen; was du ~~rothe~~ Farbe nennſt, daſs dies nicht ſelbſt etwas beſonderes iſt auſserhalb deiner Augen, noch auch in deinen Augen, und daſs du ihm ja keinen Ort anweiſeſt, denn ſonſt wäre es ſchon irgendwo an einer beſtimmten Stelle, und beharrte, und würde nicht bloſs im Entſtehen.

Th. Aber wie denn?

Sok. Folgen wir nur dem eben vorgetragenen Saz, daſs nichts an und für ſich ein beſtimmtes iſt, und es wird uns deutlich werden, daſs Schwarz und Weiſs und jede andere Farbe aus dem Zuſammenſtoſsen der Augen mit einer gewiſſen Bewegung entſtanden iſt, und was wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das Anſtoſsende ſein noch das Angeſtoſsene, ſondern ein dazwiſchen Jedem beſonders Entſtandenes. Oder möchteſt du behaupten, daſs jede Farbe, eben wie ſie dir erſcheint, auch einem Hunde 154 oder irgend einem andern Thiere erſcheinen werde?

Th. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sok. Aber wie, daſs einem andern Menſchen irgend etwas grade eben ſo erſcheint wie dir? Biſt du davon recht gewiſs? oder vielmehr davon, daſs es nicht einmal dir ſelbſt daſſelbe iſt, da du niemals ganz derſelbe biſt.

Th. Mich dünkt dieſes eher als jenes.

Sok. Alſo wenn das was wir meſſen oder berühren groſs oder ~~roth~~ oder warm wäre; ſo könnte es nicht dadurch, daſs es auf einen Andern träfe, ein Anderes werden, ſo lange es ſich ſelbſt nicht verändert. Wenn aber wiederum dem Meſſenden oder Berührenden jede dieser Eigenschaften zukäme: so könnte es nicht, wenn ein anderer Gegenstand herankommt oder diesem etwas begegnet, ohne daſs jedoch ihm selbst etwas widerfährt, dennoch ein Anderes werden. Denn jezt, Freund, werden wir genöthiget, wunderbare und lächerliche Dinge getrost zu behaupten, wie Protagoras, und jeder, der dasselbe, wie er behaupten will, uns vorwerfen würde.

Th. Wie doch, und was für Dinge meinst du?

Sok. Nimm nur ein kleines Beispiel, und du wirst Alles wissen, was ich meine. Sechs Bohnen werden, wenn du Viere dagegen hältst, mehr sein als diese viere, nemlich noch ein halbes Mal soviel; wenn aber zwölf, werden wir sagen, daſs die Sechs weniger sind, und zwar nur die Hälfte, und es ist nicht zu leiden, daſs etwas Anderes behauptet werde. Oder möchtest du es leiden?

Th. Keinesweges ich.

Sok. Wie nun, wenn dich Protagoras oder ein Anderer fragte: Ist es wol möglich, Theätetos, daſs etwas gröſser oder mehr werde auf eine andere Weise, als daſs es zunehme? Was wirst du antworten?

Th. Wenn ich, o Sokrates, was mir in Beziehung auf diese Frage allein richtig scheint, antworten soll: so werde ich sagen, es ist nicht möglich. Wenn aber in Beziehung auf die vorige: so werde ich mich wol hüten, etwas widersprechendes zu sagen, und werde antworten, es wäre gar wohl möglich.

Sok. Sehr gut, Freund, bei der Here, und ganz göttlich. Jedoch wie mir scheint, wenn du antwortest, es sei möglich, wird dir jenes aus dem Euripides begegnen, es wird uns die Zunge freilich unwiderlegt sein, die Seele aber nicht unwiderlegt.

Th. Ganz wahr.

Sok. Wenn wir also von den Weisen und Berühmten wären du und ich: so würden wir, weil wir eben schon Alles gründlich erforscht hätten in der Seele, von nun an immer weiter nur zum Zeitvertreib einander versuchen, und auf sophistische Art den Kampf beginnend Jeder den Reden des Andern mit den seinigen ausstechen. Nun wir aber nur schlichte Menschen sind, wollen wir zuerst die Sache an sich selbst betrachten, wie das wol beschaffen ist, was wir behaupten, ob es unter einander stimmt, oder vielleicht nichts weniger als das.

Th. Auf jede Weise würde ich meines Theils dieses leztere wollen.

Sok. Auch ich gewiſs. Wenn es sich nun so verhält, können wir anders als ganz gelassen in voller Ruhe die Sache wieder von vorn untersuchen, ohne verdrieſslich zu werden, sondern recht aufrichtig uns prüfend, was doch diese Erscheinungen uns eigentlich sind, von denen wir nun die erste untersuchen, 155
und, wie ich wenigstens glaube, sagen werden, daſs niemals irgend etwas weder mehr noch weniger werde, weder der Masse noch der Zahl nach, so lange, als es sich selbst gleich ist. Nicht so?

Th. Ja.

Sok. Zweitens auch wol, daſs dasjenige, dem nichts zugesezt noch auch abgenommen wird, niemals weder wachse noch schwinde, sondern immer sich gleich sei.

Th. Ganz offenbar.

Sok. Nicht auch das dritte, nemlich was vorher nicht war, daſs dieses auch nachher unmöglich sein könne, ohne geworden zu sein und zu werden.

Th. So scheint es freilich.

Sok. Diese drei Behauptungen nun streiten, glaube ich, in unserer Seele mit einander, wenn wir jenes von den Bohnen aussagen, oder wenn wir behaupten, daſs ich, der ich diese bestimmte Gröſse habe, ohne weder zu wachsen, noch das Gegentheil zu erleiden binnen Jahresfrist, jezt zwar gröſser bin, als du der Jüngere, hernach aber kleiner, da doch ich von meiner Masse nichts verloren habe, sondern nur du an der Deinigen gewonnen hast. Denn ich bin ja hernach, was ich vorher nicht war, ohne es geworden zu sein. Denn ohne zu werden ist unmöglich geworden zu sein, und da ich nichts von meiner Masse eingebüſst habe, wurde ich ja auch niemals kleiner. Und mit tausend und aber tausend Sachen verhält es sich eben so, wenn wir dieses wollen gelten lassen. Du kommst doch wol mit, Theätetos? wenigstens scheinst du mir nicht unerfahren in diesen Dingen zu sein.

Th. Warlich bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wol sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.

Sok. Theodoros, du Lieber, urtheilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es giebt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben. Aber hast du schon inne, wie diese Dinge, zufolge dessen, was wie wir sagen Protagoras behauptet, sich dennoch wirklich so verhalten können, oder noch nicht?

Th. Noch nicht recht, glaube ich.

Sok. So wirst du es mir wol Dank wissen, wenn ich dir von der Meinung dieses Mannes oder vielmehr so vieler berühmter Männer den rechten verborgenen Grund aufspüren helfe.

Th. Wie sollte ich dir das nicht Dank wissen, und zwar sehr vielen.

Sok. Sieh dich aber wol um, und habe
Acht, daſs uns nicht einer von den Ungeweih-
ten zuhöre. Dies sind aber die, welche von
nichts Anderem glauben, daſs es sei, als von
dem, was sie recht herzhaft mit Händen grei-
fen können, das Handeln aber und das Wer-
den, und Alles Unsichtbare gar nicht mit un- 156
ter dem was ist wollen gelten lassen.

Th. Das sind ja verstokte und widerspenstige Menschen, Sokrates, von denen du redest.

Sok. Jene freilich, Kind, sind sehr roh. Viel preiswürdiger aber sind diese, deren Geheimnisse ich dir jezt mittheilen will. Der Anfang aber, an welchem auch, was wir vorhin sagten, alles hängt, ist bei ihnen der, daſs Alles Bewegung ist, und anderes auſserdem nichts. Von der Bewegung aber zwei Arten, beide der Zahl nach unendlich, von denen die eine ihr Wesen hat im Wirken, die andere im Leiden, und aus dem Begegnen und der Reibung dieser beiden gegen einander entstehen Erzeugnisse, der Anzahl nach auch unendliche, je zwei aber immer zusammengehörig, wovon eins das Wahrnehmbare ist, das andere die Wahrnehmung, die immer zugleich hervortritt und erzeugt wird mit dem Wahrnehmbaren. Die Wahrnehmungen nun führen uns Namen wie diese, das Sehen und das Hören, das Riechen, das Warmwerden und das Kaltwerden; ferner auch werden sie Lust und Unlust genannt, Begierde und Abscheu, auch andere giebt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte. Die Arten des Wahrnehmbaren aber sind je eine einer von jenen angemessen und miterzeugt, dem mancherlei Sehen die verschiedenen Farben, dem Hören gleichermaſsen die Töne, und so den übrigen Wahrnehmungen das übrige ihnen verwandte Wahrnehmbare. Was besagt uns nun diese Lehre, Theätetos, in Beziehung auf das vorige? Merkst du es wohl?

Th. Noch nicht ganz, o Sokrates.

Sok. So sieh zu, ob wir es irgendwie hinausführen. Sie will nemlich sagen, daſs alles dieses, wie wir auch sagten, in Bewegung ist. In dieser Bewegung aber findet sich Schnelligkeit und Langsamkeit. Soviel nun langsam ist, das hat seine Bewegung an demselben Ort und in Beziehung mit dem Nahen, und erzeugt auf diese Weise. Das auf diese Weise erzeugte aber ist langsamer. Was aber schnell, das hat seine Bewegung in Beziehung mit Entfernterem und erzeugt so, und das so erzeugte ist schneller; denn es geht im Raume fort, und in diesem Fortgehn besteht die Natur seiner Bewegung. Wenn nun ein Auge und ein Anderes ihm angemessenes zusammentreffen und die Röthe erzeugen nebst der mit ihr zugleich entstehenden Wahrnehmung, was beides nicht wäre erzeugt worden, wenn eines von jenen beiden auf ein Anderes getroffen hätte;

dann wird, indem beide sich bewegen, nemlich das Sehen auf Seiten der Augen, die Röthe aber auf Seiten des die Farbe miterzeugenden Gegenstandes, auf der einen Seite das Auge erfüllt mit der Gesichtswahrnehmung, und sieht alsdann und ist geworden nicht eine Gesichtswahrnehmung, sondern ein sehendes Auge; auf der andern Seite wird das die Farbe miterzeugende erfüllt mit der Röthe, und ist geworden auch wiederum nicht die Röthe, sondern ein rothes, sei es nun Holz oder Stein oder welchem andern Gegenstande es begegnet, mit dieser Farbe gefärbt zu werden. Eben so ist nun alles übrige, das Harte und Warme und alles andere auf dieselbe Art zu verstehen, daſs es nemlich an und für sich nichts ist, wie wir auch vorher sagten, sondern daſs in dem einander Begegnen alles allerlei wird vermöge der Bewegung. Denn auch, daſs das Wirkende 157 etwas ist, und das Leidende wiederum etwas, jedes für sich genommen, läſst sich nicht deutlich begreifen; denn weder ist etwas ein Wirkendes, ehe es mit dem Leidenden zusammentrifft, noch ein Leidendes, ehe mit dem Wirkenden, ja auch das, was mit dem Einen zusammentrifft als ein Wirkendes, zeigt sich, wenn es auf ein Anderes fällt, als ein Leidendes. So daſs diesem Allen zufolge, wie wir von Anfang an sagten, nichts an und für sich ein Bestimmtes ist, sondern es immer nur wird für irgend ein Anderes, das Sein aber überall ausgestoſsen werden muſs, wiewol wir es auch jezt eben aus Gewohnheit und Ungeschiktheit gar oft und viel zu gebrauchen genöthiget waren; und man darf es doch, wie die Rede der Weisen lautet, nicht zugeben, noch auch das Etwas oder Wessen, das Meine oder Dieses und Jenes, noch irgend ein anderes Wort, worin ein Beharren liegt; sondern man darf der Natur gemäſs nur reden von Werdendem und Gewirktem, Vergehendem und Verändertem, so daſs, wenn Jemand etwas beharrlich sezt durch seine Rede, ein solcher sehr leicht zu Schanden zu machen ist. So muſs man nicht nur von dem Einzelnen reden, sondern auch von dem aus vielem zusammengefaſstem, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches Thier oder Gattung. Ist dir dies nun lieblich, Theätetos, und schmekt es dir als etwas, wovon du wol möchtest?

Th. Ich weiſs nicht recht, Sokrates. Denn auch von dir kann ich nicht inne werden, ob du es sagst als deine Meinung, oder ob du mich nur versuchst.

Sok. Erinnerst du dich nicht mehr, Lieber, daſs ich meines Theils gar nichts weiſs, auch nichts dergleichen für das meinige ausgebe, sondern ganz und gar unfruchtbar bin in dergleichen? Dir aber will ich Geburtshülfe leisten, und deshalb bespreche ich dich und lege dir zu kosten vor von allerlei Weisheit, bis ich endlich auch deine Lehre mit ans Licht bringe. Ist sie aber ans Licht gebracht, dann will ich auch gleich sehen, ob sie sich als ein Windei oder als eine gesunde Geburt zeigen wird. Also halte nur aus und sei gutes Muthes, und antworte dreist und tapfer, was dich eben dünkt über das, wornach ich frage.

Th. So frage denn.

Sok. Erkläre dich also noch einmal, ob es dir recht ist, daſs gar nichts sein, sondern Alles immer nur werden soll, das Gute und

Schöne und Alles, was wir eben durchgegangen sind?

Th. Freilich scheint mir, wenn ich dich die Sache so erörtern höre, alles ganz erstaunlich gegründet zu sein, und daſs es so müsse gedacht werden, wie du es auseinander sezest.

Sok. So wollen wir denn auch das
nicht zurüklassen, was noch übrig ist davon.
Es ist aber noch übrig das von den Träumen
und Krankheiten, besonders auch dem Wahnsinn,
und was man nennt sich verhören oder
sich versehen oder sonst eine Sinnentäuschung.
Denn du weiſst wol, daſs es das Ansehn hat,
als könne durch alle diese Fälle einstimmig
der Saz widerlegt werden, den wir jezt eben
durchgegangen sind, und als wären auf alle
Weise unsere Wahrnehmungen falsch in diesen
Fällen, und als fehlte viel daran, daſs,
was einem Jeden scheint, dasselbe auch sei, 158
sondern ganz im Gegentheil, als sei nichts
von dem was scheint.

Th. Vollkommen recht, o Sokrates.

Sok. Was für eine Ausrede, Jüngling, bleibt also dem noch übrig, welcher sagt, Wahrnehmung sei Erkenntniſs, und was Jedem scheine, das sei auch so dem, welchem es scheint?

Th. Es fehlt mir der Muth, Sokrates, zu gestehen, daſs ich nicht weiſs, was ich sagen soll, weil du mich nur vorhin gescholten, als ich dies sagte. Und doch wäre ich in der That nicht vermögend, zu bestreiten, daſs die Wahnsinnigen oder die Träumenden nicht falsche Vorstellungen haben, wenn jene Götter zu sein glauben, diese aber geflügelt, und sich im Traume als fliegend vorkommen.

Sok. Findest du auch nicht diesen Einwurf dagegen, besonders was Wachen und Schlafen betrifft?

Th. Welchen doch?

Sok. Den du, meine ich, oft gehört haben wirst, wenn man nemlich die Frage aufwirft, was für ein Kennzeichen jemand wol angeben könnte, wenn einer fragte, sogleich im Augenblik ob wir nicht etwa schlafen, und Alles was wir vorstellen nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?

Th. Und warlich, Sokrates, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll. Denn es folgt, wie in der Gegenstrophe eines Gesanges, überall dasselbe. Nemlich was hindert, daſs uns, was wir jezt sprechen, auch im Traume vorkommen könnte, als sprächen wir es mit einander; und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist.

Sok. Du siehst also, daſs das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar das bestritten werden kann, ob man schläft oder wacht. Und da die Zeit des Schlafens der des Wachens ziemlich gleich ist, und die Seele in jedem von diesen Zuständen behauptet, daſs die ihr jedesmal gegenwärtigen Vorstellungen auf alle Weise wahr sind: so behaupten wir eine gleiche Zeit hindurch, einmal, daſs das Eine, dann wieder eben so, daſs das Andere wirklich ist, und beharren beidemal gleich fest auf unserer Meinung.

Th. Allerdings.

Sok. Verhält es sich nun nicht mit Krankheiten und mit dem Wahnsinn eben so, bis auf die Zeit, daſs die nicht gleich ist?

Th. Ganz richtig.

Sok. Und wie? soll das Wahre aus der Länge und Kürze der Zeit bestimmt werden?

Th. Lächerlich wäre das ja auf vielerlei Weise!

Sok. Hast du aber etwas anderes sicheres, woran du zeigen kannst, welche von diesen Vorstellungen die wahren sind?

Th. Mich dünkt nicht.

Sok. So höre denn von mir, was diejenigen darüber sagen würden, welche behaupten, daſs was Jeder vorstellt, auch dem der es vorstellt wahr ist. Sie werden aber, wie ich glaube, uns so anreden. Was ganz und gar von einem Andern verschieden ist, o Theätetos, kann das wol irgend einerlei Vermögen mit jenem haben? und dürfen wir nicht annehmen, daſs das, wovon die Frage ist, in einer Hinsicht einerlei ist mit jenem, und in einer andern verschieden, sondern nur, daſs es ganz verschieden ist?

Th. Es ist ja unmöglich, daſs Eines mit einem Andern einerlei es sei nun Vermögen oder sonst etwas habe, wenn es ganz und gar davon verschieden ist.

Sok. Muſs man nicht auch zugeben, daſs 159
ein solches nothwendig unähnlich ist?

Th. Mir scheint es wenigstens.

Sok. Wenn sich also ereignet, daſs etwas einem ähnlich wird oder unähnlich, es sei nun sich selbst oder einem andern, werden wir nicht, wenn es ähnlich wird, sagen, daſs es einerlei, wenn aber unähnlich, daſs es verschieden wird?

Th. Nothwendig.

Sok. Haben wir nun nicht vorher geſagt, daſs es vielerlei und unzähliges Wirkende gebe, und Leidendes auch?

Th. Das haben wir.

Sok. Und auch, daſs wenn eins mit einem andern ſich vermiſcht, und dann wieder mit einem andern, es nicht beidemal einerlei ſondern verſchiedenes erzeugen wird?

Th. Allerdings.

Sok. So laſs uns denn von dir und mir und allem auf dieſelbe Weiſe ſagen, der kranke Sokrates und der geſunde Sokrates, ſollen wir dies jenem ähnlich nennen oder unähnlich?

Th. Meinſt du dieſes Ganze, den kranken Sokrates, jenem Ganzen, dem geſunden Sokrates?

Sok. Ganz recht haſt du verſtanden, ſo meine ich es.

Th. Unähnlich dann.

Sok. Auch verſchieden auf eben die Art wie unähnlich?

Th. Nothwendig.

Sok. Auch von dem ſchlafenden alſo, und was wir ſonſt jezt angeführt haben, wirſt du das nemliche behaupten.

Th. Ich gewiſs.

Sok. Wird alſo nicht jedes, was ſeiner Natur nach etwas wirkt, wenn es den geſunden Sokrates trifft, mit einem verſchiedenen zu thun haben, und wenn den kranken, wieder mit einem verſchiedenen?

Th. Wie ſollte es nicht!

Sok. Und verſchiedenes werden wir alſo in beiden Fällen zuſammen erzeugen, ich als Leidender und jenes als Wirkendes?

Th. Wie ſonſt?

Sok. Wenn nun ich der Gesunde Wein trinke: so wird er mir lieblich scheinen und süſs.

Th. O ja.

Sok. Es haben nemlich alsdann nach dem zuvor eingeräumten das Wirkende und das Leidende erzeugt, die Süſsigkeit und die Wahrnehmung, die beide sich bewegen. Und zwar hat die Wahrnehmung, welche auf der Seite des Leidenden ist, seine Zunge wahrnehmend gemacht, die Süſsigkeit aber, welche auf der Seite des Weines sich um ihn bewegt, hat den Wein für die gesunde Zunge süſs zu sein und zu scheinen gemacht.

Th. So waren wir allerdings vorher übereingekommen.

Sok. Wenn er aber den kranken trifft, hat er dann nicht zuerst der Wahrheit nach nicht denselben getroffen, da er zu einem dem vorigen unähnlichen gekommen ist?

Th. Ja.

Sok. Verschiedenes also erzeugen wiederum ein solcher Sokrates und das Trinken des Weines. An der Zunge nemlich die Wahrnehmung der Bitterkeit, an dem Wein aber eine werdende und schwebende Bitterkeit, und machen diesen nicht zur Bitterkeit, sondern zu einem bittern, mich aber nicht zur Wahrnehmung, sondern zu einem Wahrnehmenden.

Th. Ganz offenbar.

Sok. Also werde sowol ich nichts anderes jemals werden, so lange ich so wahrnehme, denn nur eine andere Wahrnehmung von etwas anderm macht den Wahrnehmenden zu einem veränderten und andern, als auch jenes, das auf mich wirkende, wird niemals, sobald es mit einem andern zusammentrifft, dasselbige erzeugend, ein eben solches werden. Denn mit anderm muſs es anderes erzeugen und ein Verändertes werden.

Th. So ist es.

Sok. Eben so wenig aber werde ich für mich selbst ein solcher, noch jenes für sich selbst ein solches werden.

Th. Natürlich nicht.

Sok. Nothwendig also muſs sowol ich, wenn ich ein Wahrnehmender werde, es von etwas werden, denn ein Wahrnehmender zwar aber ein nichts wahrnehmender zu werden, das ist unmöglich; als auch jenes muſs, wenn es süſs oder bitter oder etwas dergleichen wird, es nothwendig für etwas werden. Denn süſs, aber Niemanden süſs zu werden, ist unmöglich.

Th. Allerdings muſs es so sein.

Sok. Es bleibt also, glaube ich, übrig, daſs wir für einander etwas sind oder werden, je nachdem man nun sein oder werden sagen will, da zwar eine Nothwendigkeit unser Sein verknüpft, aber weder mit irgend einem andern noch mit uns selbst. Also bleibt übrig, daſs es für uns unter einander verknüpft sei. So daſs, mag es nun Jemand Sein nennen, er sagen muſs, es sei für etwas oder von etwas, oder in Beziehung auf etwas; oder nenne er es Werden, dann eben so. Daſs aber etwas an und für sich gleichviel ob etwas sei oder werde, das darf er weder selbst behaupten, noch wenn ein Anderer dies behauptet es annehmen, wie die Rede, welche wir durchgegangen sind, zeigt.

Th. So ist es allerdings, Sokrates.

Sok. Nicht wahr also, wenn das mich zu etwas machende für mich ist, und nicht für einen Anderen: so nehme auch nur ich es wahr, ein Anderer aber nicht?

Th. Wie anders?

Sok. Wahr also ist mir meine Wahrnehmung, denn sie ist die meines jedesmaligen Seins. Ich also bin der Richter, nach dem Protagoras, dessen sowol was mir ist wie es ist, als dessen was mir nicht ist wie es nicht ist.

Th. So scheint es.

Sok. Wie also sollte ich, da ich untrüglich bin und nie fehle, in meiner Vorstellung von dem was ist oder wird, dasjenige nicht auch erkennen, was ich wahrnehme.

Th. Es läſst sich auf keine Weise anders denken.

Sok. Vortreflich also hast du gesprochen, daſs die Erkenntniſs nichts anderes ist als die Wahrnehmung, und es fällt in Eines zusammen, daſs nach dem Homeros, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm Alles sich wie ein Fluſs bewegt, daſs nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maaſs aller Dinge ist, und daſs nach dem Theätetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniſs wird. Denn wir wollen doch, o Theätetos, dabei bleiben, daſs dies dein neugebornes Kindlein ist, und durch meine Hebammenkunst? oder wie meinst du?

Th. Nothwendig so, Sokrates.

Sok. Dieses haben wir recht mit Mühe endlich geboren, was es auch nun eigentlich sein mag. Nach der Geburt aber müssen wir nun das wahre Umtragen im Kreise damit vornehmen, indem wir durch weitere Untersuchung erforschen, ob nicht das Geborene, vielleicht ohne daſs wir es wuſsten, unwerth

ist auferzogen zu werden, und leer und falsch.
161 Oder glaubst du, dein Kind müsse man auf alle Fälle auferziehen und nie aussezen? Oder wirst du es doch ertragen, wenn du siehst, daſs es die Prüfung nicht besteht, und nicht allzuverdrieſslich werden, wenn es dir Jemand, ohnerachtet es deine erste Geburt ist, wegnimmt?

Theod. Er wird es ertragen, unser Theätetos, o Sokrates, denn er ist gar nicht hartnäkkig. Also, bei den Göttern, sage, ob es sich nun wieder nicht so verhält.

Sok. Offenbar hast du groſsen Wohlgefallen an solchen Reden, Theodoros, und bist sehr gut, daſs du glaubst, ich wäre gleichsam ein Schazkasten von Behauptungen, und dürfte ohne Mühe nur eine herausnehmen, daſs sich dies wiederum nicht so verhielte. Wie es aber wirklich damit zugeht, merkst du nicht, daſs nemlich keine dieser Behauptungen von mir ausgeht, sondern immer von dem, der sich mit mir unterredet; ich aber weiter nichts weiſs als nur dieses Wenige, nemlich die Rede eines anderen Weiseren aufzufassen und gehörig zu behandeln. Und so will ich es auch jezt mit diesem versuchen, nicht aber selbst etwas sagen.

Theod. Gut berichtiget, Sokrates, und thue nur so.

Sok. Weiſst du also, Theodoros, was mich wundert von deinem Freunde Protagoras?

Theod. Was doch?

Sok. Das Uebrige hat mir Alles sehr wohl gefallen, was er sagt, daſs was Jedem scheint für ihn auch ist, nur über den Anfang seiner Rede wundere ich mich, daſs er nicht gleich seine Wahrheit so beginnt, das Maaſs aller Dinge

Dinge sei das Schwein oder der Affe, oder was man noch unter allem was Wahrnehmung hat unvernünftigeres nennen könnte, damit er recht hochsinnig und herabwürdigend begönne zu uns zu reden, indem er zeigte, daſs wir zwar ihn bewunderten als einen Gott seiner Weisheit wegen, er aber doch nichts besser wäre an Einsicht als ein halbwachsender Frosch, geschweige denn als irgend ein Anderer unter den Menschen. Oder was wollen wir sagen, Theodoros? Denn wenn einem Jeden wahr sein soll, was er in seiner Wahrnehmung vorstellt, und weder Einer den Zustand des Andern besser beurtheilen kann, noch auch die Meinung des Einen der Andere vermögender ist in Erwägung zu ziehen, ob sie wahr oder falsch ist; sondern, wie schon oft gesagt ist, Jeder nur sein eignes für sich vorstellt, und ferner dieses alles richtig und wahr ist: wie soll denn wol, o Freund, nur Protagoras weise sein, so daſs er mit Recht auch von Andern zum Lehrer angenommen wird, und das um groſsen Lohn; wir dagegen unwissender, so daſs wir uns zu jenem hinverfügen müssen, da doch jeder Mensch das Maaſs seiner eigenen Weisheit ist? und wie sollen wir nicht glauben, daſs Protagoras dies bloſs im Scherz vorbringt? Was nun gar mich betrifft und meine Kunst der Geburtshülfe: so schweige ich ganz davon, welches Gelächter wir billig erregen. Ich glaube aber, es wird auch dasselbige sein mit dem ganzen Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens. Denn gegenseitig Einer des Andern Vorstellungen und Meinungen in Betrachtung ziehen, und zu widerlegen suchen, wenn sie doch Alle richtig sind, ist das nicht eine offenbare und arge Kinderei, wenn anders die Wahrheit des Protagoras wirklich

wahr ist, und nicht nur scherzend aus dem
162 verborgenen Heiligthum des Buches herausgeredet hat.

Theod. Der Mann, o Sokrates, ist mein Freund, wie du oben sagtest. Darum möchte ich weder, daſs Protagoras durch meine Eingeständnisse widerlegt würde, noch auch möchte ich dir gegen meine eigene Meinung zuwider sein. Deshalb nimm dir nur wieder den Theätetos vor; schien er dir doch auch vorher sehr aufmerksam zu folgen.

Sok. Würdest du denn auch, wenn du nach Lakedämon kämest, Theodoros, zu den Fechtschulen, und dort die Andern entblöſst sähest, Einige darunter überdies gar nicht vorzügliche Leute, dennoch lieber dich nicht neben ihnen auskleiden und ihnen deine Gestalt zeigen?

Theod. Warum meinst du, daſs ich das nicht allerdings vorziehn würde, wenn sie es mir nur vergönnten und sich überreden lieſsen? So wie ich jezt euch zu überreden hoffe, mich zuschauen zu lassen, und mich, der ich schon ungelenker bin, nicht in den Uebungsplaz hineinzuziehen, sondern lieber mit einem jüngeren und vollsaftigern zu ringen.

Sok. Wenn es dir so recht ist, Theodoros, ist es mir auch nicht zuwider, wie man zu sagen pflegt. So muſs ich also wieder zu dem weisen Theätetos gehn.

Sage also, Theätetos, ob du dich nicht ebenfalls verwunderst, daſs sich nach dem, was wir jezt eben ausgeführt haben, auf einmal zeigt, du seist nichts schlechter in der Wissenschaft als einer unter den Menschen oder auch unter den Göttern? Oder glaubst du, daſs das

Maaſs des Protagoras weniger von den Göttern gilt, als von den Menschen?

Th. Beim Zeus keinesweges, und was du jezt fragst, verwundert mich freilich sehr. Denn als wir vorher erörterten, weshalb er sagte, was Jedem erscheine, das sei auch für den, dem es erscheine, fand ich, daſs dieses vortreflich gesagt wäre, nun aber ist ganz schnell das Gegentheil herausgekommen.

Sok. Du bist eben jung, lieber Sohn, deshalb achtest du schneller auf scheinbare Reden, und giebst ihnen Eingang. Denn Protagoras oder ein Anderer für ihn würde hierauf sagen, Ihr trefflichen Knaben und Greise sizt hier zusammen und führt verfängliche Reden, indem ihr die Götter mit hineinzieht in die Sache, welche ich gänzlich bei Seite seze, im Reden sowol als im Schreiben, ob sie sind oder nicht sind, und was auf den groſsen Haufen Eindruk machen würde, wenn er es hörte, dergleichen redet ihr, als wäre es nun etwas schrekliches, wenn jeder Mensch um gar nichts besser wäre in der Wissenschaft, als irgend ein Thier. Beweise aber und nothwendige Schluſsfolgen führt ihr gar nicht eine einzige an, sondern begnügt euch mit dem Scheinbaren, welches doch weder Theodoros noch irgend ein anderer Meſskünstler bei seiner Meſskunst anwenden würde, oder er wäre auch gar nichts werth. So überleget nun, du und Theodoros, ob ihr in dergleichen Dingen solchen Reden Beifall geben wollt, die nur aus Ueberredungskünsten und scheinbaren Folgerungen zusammengesezt sind.

Th. Daſs dieses billig wäre, Sokrates, 163
würdest weder du noch auch wir sagen
wollen.

Sok. Wir müssen also, wie es scheint, die Sache schon auf eine andere Weise betrachten, wie du behauptest und Theodoros.

Th. Allerdings auf eine andere.

Sok. Laſst uns denn auf diese Weise sehen, ob wol Erkenntniſs und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden. Denn darauf ging doch unsere ganze Rede aus, und deshalb haben wir so vielerlei Wunderliches aufgerührt. Nicht wahr?

Th. Allerdings.

Sok. Sollen wir also eingestehen, was wir durch Sehen wahrnehmen oder durch Hören, daſs wir alles dieses auch zugleich erkennen? Zum Beispiel, Ausländer, deren Sprache wir noch nicht gelernt haben, sollen wir läugnen, daſs wir die hören, wenn sie darin sprechen? oder sollen wir sagen, daſs wir sie nicht nur hören, sondern auch das erkennen was sie sagen? Eben so, wenn wir Buchstaben noch nicht kennen, doch aber unsere Augen auf sie richten: sollen wir behaupten, daſs wir sie nicht sehen, oder daſs wir sie auch erkennen, wenn wir sie doch sehen?

Th. Dasselbige an ihnen, o Sokrates, was wir sehen und hören, werden wir auch zu erkennen behaupten, daſs wir nemlich von lezteren die Gestalt und Farbe sehen und auch erkennen, von jenen aber die Höhe und Tiefe hören und auch wissen; daſs wir aber was von beiden die Sprachlehrer und Dolmetscher lehren, weder wahrnehmen durch das Sehen und Hören, noch also auch erkennen.

Sok. Vortrefflich, Theätetos! und es wäre nicht recht, dir dieses zu bestreiten, damit dir auch der Muth wachse. Aber betrachte auch dieses Andere, welches herbeikommt, und sieh zu wie wir es uns abwehren wollen.

Th. Was denn?

Sok. Dieses, wenn Jemand fragte, ob es wol möglich wäre, daſs einer etwas, wovon er einmal Erkenntniſs erlangt, und wovon er die Erinnerung noch unverloren bei sich bewahrt, zu derselben Zeit, da er sich dessen erinnert, dasjenige doch nicht erkennte, dessen er sich erinnert. Ich bin aber, wie ich merke, sehr weitläuftig, da ich doch nur fragen wollte, ob Jemand, was er in Erfahrung gebracht, indem er sich dessen erinnert, doch nicht weiſs.

Th. Und auf welche Weise, Sokrates? Dies wäre ja ein Wunder, was du da sagst.

Sok. Bin ich denn etwa irre? Sieh doch zu! Sagst du nicht, das Sehen sei ein Wahrnehmen und jeder Anblik eine Wahrnehmung?

Th. So sage ich.

Sok. Wer nun etwas gesehn hat, der hat eine Erkenntniſs bekommen von dem was er gesehen hat nach unserm jezigen Saz?

Th. Ja.

Sok. Wie weiter? Giebst du nicht auch eine Erinnerung zu?

Th. O ja.

Sok. An nichts oder an etwas?

Th. An etwas, versteht sich.

Sok. Wol an etwas von demjenigen, was er erfahren und wahrgenommen hat?

Th. Woran sonst?

Sok. Und was Jemand gesehen hat, dessen erinnert er sich doch bisweilen?

Th. Gewiſs erinnert er sich.

Sok. Auch indem er die Augen verschlieſst? oder hat er es, sobald er dies thut, vergessen?

Th. Das wäre ja arg, o Sokrates, das zu behaupten.

164 Sok. Und doch müssen wir es, wenn wir nemlich den vorigen Saz retten wollen; wo nicht, so ist es vorbei mit ihm.

Th. Auch ich, beim Zeus, merke so etwas. Noch begreife ich es aber nicht ganz genau. Sage mir also wie?

Sok. So. Wer sieht, sagen wir, hat Erkenntniſs bekommen davon, was er sieht. Denn Gesicht und Wahrnehmung und Erkenntniſs haben wir zugegeben ist einerlei.

Th. Nun ja.

Sok. Wer nun gesehn und Erkenntniſs dessen was er sah bekommen hat, erinnert sich dessen zwar, wenn er auch die Augen verschlieſst, sieht es aber dann nicht. Nicht so?

Th. Ganz recht.

Sok. Dies Er sieht nicht, heiſst aber soviel als Er erkennt nicht, wenn doch Er sieht eben soviel ist als Er erkennt.

Th. Das ist richtig.

Sok. Es folgt also, daſs Jemand das, wovon er Erkenntniſs bekommen hat, indem er sich dessen erinnert, doch nicht erkennt, weil er es nicht sieht, eben das, wovon wir gesagt haben, es würde ein Wunder sein, wenn es geschähe.

Th. Vollkommen recht.

Sok. Etwas unmögliches scheint also zu erfolgen, wenn Jemand sagt, Erkenntniſs und Wahrnehmung sei dasselbe.

Th. So scheint es.

Sok. Man muſs also sagen, Jedes von beiden sei ein anderes.

Th. So wird es sein müssen.

Sok. Was also Erkenntniſs sein mag; müssen wir wie es scheint noch einmal von vorne an erklären.

Allein Theätetos, was sind wir doch im Begriff zu thun?

Th. Wie so?

Sok. Es kommt mir vor, als ob wir nach Art eines schlechten Hahns, ehe wir noch gesiegt haben, und von der Sache abspringend unser Siegsgeschrei anstimmten.

Th. Wie so denn?

Sok. Grade als ob es uns nur um des Widerspruchs halber wäre, scheinen wir bloſs auf die gemeine Wortbedeutung unsere Gegenbehauptung zu richten, zufrieden, wenn wir auch nur auf eine solche Art den Saz überwinden. Also ohnerachtet wir uns vermessen, keine Kunstfechter zu sein, sondern Weise, thun wir doch unvermerkt grade dasselbe wie jene gewaltigen Männer.

Th. Ich verstehe noch immer nicht wie du es meinst.

Sok. So will ich denn versuchen, dir deutlich zu machen, was ich von der Sache einsehe. Wir fragten, ob wol, wenn Jemand etwas erfahren hat, und sich dessen erinnert, er es doch nicht erkenne, und nachdem wir gezeigt hatten, daſs wer etwas gesehen hat und dann die Augen verschlieſst, sich nun dessen erinnert, es aber nicht mehr sieht, zeigten wir, daſs er sich erinnere, aber nicht mehr erkenne; dieses aber sei unmöglich, und so ging die Sache verloren, die Protagoreische sowol als auch zugleich die deinige von Erkenntniſs und Wahrnehmung, daſs beides einerlei ist.

Th. Offenbar.

Sok. Wäre aber, glaube ich, nicht verloren gegangen, Lieber, wenn nur der Vater der andern Lehre noch lebte, sondern dieser würde ihr noch auf vielerlei Art zu Hülfe gekommen sein. Nun aber, da sie verwaiset ist, miſshandeln wir sie, zumal auch nicht einmal die Vormünder, welchen Protagoras sie übergeben hat, ihr zu Hülfe kommen wollen, von denen auch Theodoros hier einer ist. Sondern es scheint, wir selbst werden ihr der Billigkeit wegen beistehen müssen.

Theod. Nicht ich, o Sokrates, sondern vielmehr Kallias, der Sohn des Hipponikos, ist Vormund für seine Angelegenheiten. Ich aber habe mich ziemlich bald aus dem bloſsen Denken
165 in die Meſskunst gerettet. Dennoch aber werde ich es dir Dank wissen, wenn du ihm beistehst.

Sok. Wohl gesprochen, Theodoros. So betrachte nun meine Hülfleistung. Nemlich es muſs Jemand noch viel gewaltigere Dinge zugestehen als die vorigen, wenn er nicht genau auf die Worte Acht hat, so wie wir gewöhnlich pflegen zu bejahen oder zu verneinen. Soll ich dir sagen Wie, oder dem Theätetos?

Theod. Beiden gemeinschaftlich, Sokrates. Antworten aber mag dir der jüngere; denn wenn er fehlt, wird es ihm weniger übel stehn.

Sok. So will ich denn gleich die gewaltigste Frage vorbringen. Das ist aber, glaube ich, diese: Ist es wol möglich, daſs derselbe Mensch, der etwas weiſs, das was er weiſs zugleich auch nicht wisse?

Theod. Was wollen wir hierauf antworten, Theätetos?

Th. Ich meines Theils halte es für unmöglich.

Sok. Keinesweges, wenn du nemlich sagst, das Sehen sei Erkennen. Denn was willst du mit der verfänglichen Frage machen, wenn du einmal, wie man sagt, in die Falle gegangen bist, und ein zudringlicher Mensch dir mit der Hand das eine Auge zuhält, und dich fragt, ob du mit dem zugehaltenen den Mantel sähest?

Th. Ich werde sagen, mit diesem zwar nicht, wol aber mit dem andern.

Sok. Also siehst du doch zu gleicher Zeit dasselbe, und siehst es auch nicht.

Th. Auf gewisse Weise wol.

Sok. Ich begehre ja gar nichts, sagt er alsdann, von der Art und Weise, habe auch darnach gar nicht gefragt, sondern nur, ob was du erkennst, du dieses auch nicht erkennst? Nun aber zeigt sich, daſs du siehst, was du auch nicht siehst. Und eingestanden hast du vorher, das Sehen sei Erkennen, und das Nichtsehen Nichterkennen. So berechne nun selbst, was dir hieraus entsteht.

Th. Ich berechne schon das Gegentheil dessen, was ich vorausgesezt.

Sok. Wahrscheinlich, du Wunderbarer, würde dir noch mehr dergleichen begegnen, wenn dich Jemand noch auſserdem fragte, ob man wol auch könne scharf erkennen und auch stumpf, oder von nahebei zwar erkennen, von weitem aber nicht, und eben so laut und leise, und tausend dergleichen, was ein leichtbewafneter Mann, ein Söldner in Reden in den Hinterhalt legen, und wenn du Erkenntniſs und Wahrnehmung als dasselbe gesezt hast, auf das Hören und Riechen und diese Arten von Wahrnehmungen losgehend dich widerlegen würde, nicht nachlassend sondern immer eindringend, bis du in Bewunderung seiner gewaltigen Weisheit ganz verstrikt würdest, wodurch er dich in seine Gewalt und Gewahrsam bekäme, und dich dann loslassen würde nur für soviel Geld, als du mit ihm übereinkommen könntest. Was für eine hülfreiche Rede würde also wol, fragst du vielleicht, Protagoras für seine Lehre herbeibringen? Sollen wir nicht versuchen, sie vorzutragen?

Th. Auf alle Weise.

Sok. Dieses Alles nemlich, was wir jezt um ihm beizustehen sagten, und er würde, glaube ich, ziemlich verächtlich grade auf uns 166 eingehn und sprechen, Dieser ehrliche Sokrates, weil ein Knäblein sich erschrokken hat, als es gefragt ward, ob wol derselbe Mensch derselben Sache sich erinnern und sie doch nicht erkennen könnte, und vor Schrekk es geläugnet, weil es eben nicht vor sich sehen konnte, hat er mich hernach zum Gelächter gemacht in seinen Reden. Die Sache aber, du muthwilligster Sokrates, verhält sich so. | Wenn du etwas von dem meinigen durch Fragen untersuchst, und der Gefragte wird, indem er das antwortet was ich selbst geantwortet hätte, des Irrthums überführt; dann werde ich freilich auch überführt. Antwortet er aber etwas anderes, dann geschieht es auch ihm dem Gefragten allein. |So, um nur bei dem nächsten anzufangen, glaubst du denn, Jemand werde dir zugeben, daſs einem die Erinnerung an etwas was ihm begegnete einwohnt als ein eben solcher Zustand, wie der, da es ihm begegnete, wiewol es ihm nun nicht mehr begegnet? Weit gefehlt. Oder daſs Jemand Bedenken tragen werde zu gestehen, es sei möglich, daſs derselbe dasselbe zugleich wisse und auch nicht wisse? Oder wenn er auch dieses fürchten sollte, daſs er jemals zugeben werde, der Veränderte sei noch derselbe, als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt Jemand Der und nicht vielmehr Die und zwar unzählig viele Werdende, so lange es noch Verunähnlichung giebt, wenn man sich doch hüten muſs, daſs nicht Einer auf die Worte des Andern Jagd mache. | Nein, du Leichtsinniger, würde er sagen, gehe doch tapferer auf das los, was ich eigentlich behaupte, wenn du nemlich kannst, und widerlege dieses, daſs nicht Jedem von uns eigenthümliche Wahrnehmungen entstehen, oder wenn auch dieses, daſs darum doch nicht das Erscheinende für Jenen allein werde, oder wenn man Sein sagen soll, sei, dem es erscheint. | Sprichst du aber von Schweinen und Affen, so beträgst du dich nicht nur selbst als ein Schwein, sondern überredest auch die, welche dir zuhören, sich so gegen meine Schrift zu betragen, woran du nicht schön handelst. Denn ich behaupte zwar, daſs es sich mit der Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, daſs nemlich ein Jeder von uns das Maaſs dessen ist, was ist und was nicht, daſs aber eben deshalb der Eine unendlich viel besser ist als der Andere, weil dem Einen dieses ist und erscheint, dem Andern etwas Anderes. | Und weit entfernt bin ich, zu behaupten, daſs es keine Weisheit und keinen Weisen gebe; sondern eben den nenne ich weise, welcher, wem unter uns Uebles ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, daſs ihm Gutes erscheine und sei. | Diese Rede aber greife mir nicht wieder bloſs bei

dem Worte, sondern vernimm erst folgendermaſsen noch deutlicher was ich meine. Erinnere dich nemlich nur zum Beispiel, was in dem Vorigen gesagt wurde, daſs dem Kranken bitter scheint und ist, was er genieſst, dem Gesunden aber ist und scheint es das Gegentheil. Weiser nun soll man freilich keinen von beiden machen, es ist auch nicht möglich; auch darf man nicht klagen, der
167 Kranke sei unverständig, weil er dies so vorstellt, der Gesunde aber weise, weil anders; wol aber muſs man Jenem eine Umwandlung bewirken auf die andere Seite, denn die andere Beschaffenheit ist die bessere. Eben so ist auch in Sachen des Unterrichts von einer Beschaffenheit eine Umwandlung zu bewirken zur andern. Der Arzt nun bewirkt diese Umwandlung durch Arzeneien, der Sophist aber durch Reden. Und niemals hat Einer Einen, der Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach Wahres vorzustellen. Denn es ist weder möglich, das was nicht ist vorzustellen, noch überhaupt Anderes, als in Jedem erzeugt wird; dieses aber ist immer wahr. Sondern nur demjenigen, der, vermöge einer schlechteren Beschaffenheit seiner Seele, auch auf eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine bessere bewirken, daſs er Anderes und solche Erscheinungen vorstelle, welche dann Einige aus Unkunde das Wahre nennen, ich aber nur das Bessere als Anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts. Und unter den Weisen, o lieber Sokrates, die Frösche zu meinen bin ich weit entfernt, sondern in Beziehung auf thierische Leiber verstehe ich darunter die Aerzte, in Beziehung auf Gewächse die Landleute. Denn ich glaube, daſs auch diese den Pflan-

zen anstatt schlechter Wahrnehmungen, wenn sie etwa krank sind, heilsame und gesunde Wahrnehmungen beibringen. Weise und gute Redner aber machen, daſs den Staaten anstatt des Verderblichen das Heilsame gerecht erscheint und ist. Denn was jedem Staate schön und gerecht scheint, das ist es ihm ja auch, so lange er es dafür erklärt. Der Weise aber macht, daſs anstatt des bisherigen Verderblichen ihnen nun das Heilsame so erscheint und ist. Auf eben diese Art nun ist auch der Sophist, der diejenigen, welche sich unterrichten lassen, so zu erziehen versteht, allerdings weise, und würdig, groſse Belohnungen von den Unterrichteten zu empfangen. Und so gilt beides, daſs Einige weiser sind als Andere, und daſs doch keiner Falsches vorstellt; und auch du muſst, magst du nun wollen oder nicht, dir gefallen lassen, ein Maaſs zu sein. Denn hiedurch wird diese Lehre aufrecht erhalten, gegen welche du nun einwenden magst, wenn du aufs neue etwas einzuwenden hat, so daſs du in einer Rede das Gegentheil durchführst, oder willst du es lieber durch Fragen, auch so. Denn auch das muſs der Verständige nicht scheuen, sondern auf alle Weise angreifen. Nur dieses beobachte, betrüge nicht im Fragen. Es ist ja auch die gröſste Unvernunft, wenn einer sagt, es sei ihm nur an der Tugend gelegen, und sich dann doch nicht anders als betrügerisch in seinen Reden beweiset. Betrügen aber heiſst in dieser Sache, wenn Jemand nicht dieses beides gänzlich von einander trennt, und anders wenn er nur streiten will, seine Unterredungen einrichtet, anders aber wieder wenn er untersuchen will, und im ersten Falle zwar immerhin scherzt und überlistet soviel er kann, bei der ordentlichen Untersuchung dagegen auch ernsthaft ist, und den mit ihm untersuchenden zurechtweiset, nur diejenigen Fehler ihm aufrükkend, zu denen er durch sich selbst und seine 168 bisherigen Untersuchungen ist verleitet worden. Wenn du es nun so machst, werden diejenigen, welche sich mit dir unterhalten, sich selbst die Schuld beimessen von ihrer Verwirrung und Ungewiſsheit, nicht aber dir, und werden dir nachgehen und dich lieben, sich selbst aber hassen, und von sich entfliehen in die Philosophie, damit sie Andere werden und loskommen von dem, was sie vorher waren. Wofern du aber, wie die Meisten, das Gegentheil hievon thust: so wirst du auch das Gegentheil erfahren, und die, welche mit dir umgehn, anstatt zu Philosophen vielmehr zu Feinden dieser Sache machen, wenn sie werden älter geworden sein. Wenn du mir aber folgst: so wirst du nicht etwa feindselig oder streitsüchtig, sondern mit gelassenem Gemüth dich zu einer gründlichen Untersuchung anschikken, wie wir es meinen, wenn wir behaupten, daſs sich Alles bewegt, und daſs was einem Jeden scheint für ihn auch ist, dem Einzelnen sowol als dem Staate. Und hieraus kannst du hernach weiter folgern, ob Erkenntniſs und Wahrnehmung einerlei ist oder verschieden, nicht aber wie vorher bloſs aus dem gewohnten Gebrauch der Worte, welche die Leute, wie es eben kommt herumziehen, und dadurch einander vielfältige Verwirrung bereiten.

Dieses, o Theodoros, habe ich deinem Freunde zur Hülfe dargebracht, nach Vermögen Weniges von Wenigem; wenn er aber selbst lebte, würde er dem seinigen weit glänzender beigestanden haben.

Theod. Du scherzest, Sokrates; denn du hast dem Manne mit recht jugendlichem Muthe beigestanden.

Sok. Möchtest du Recht haben, Freund. Sage mir aber, hast du wol darauf geachtet, was Protagoras eben sagte, und uns Vorwürfe darüber machte, daſs wir, an ein Knäblein unsere Rede richtend, die Furcht dieses Knaben mit gegen ihn gebrauchten im Streit? Nannte er nicht dies einen schlechten Scherz, und wollte, wie er selbst sein Maaſs aller Dinge sehr tiefsinnig und gründlich behandelte, daſs auch wir ernsthaft umgehn sollten mit seiner Rede?

Theod. Wie sollte ich nicht darauf geachtet haben?

Sok. Wie also? räthst du an, ihm zu folgen?

Theod. Gar sehr.

Sok. Du siehst aber doch, daſs dieses sämmtlich Knaben sind, dich ausgenommen. Sollen wir also dem Manne folgen, so müssen wir Beide einander fragen und antworten, um seinen Saz ernsthaft zu erwägen, damit er uns wenigstens das nicht vorwerfen könne, daſs wir nur spielend mit Kindern seine Rede untersucht hätten.

Theod. Wie? sollte nicht Theätetos besser als Viele, die groſse Bärte tragen, der Prüfung eines Sazes nachfolgen können?

Sok. Doch aber nicht besser, o Theodoros, als du. Denke also nur nicht, daſs ich zwar deinem verstorbenen Freunde auf alle Weise zu Hülfe kommen müsse, du aber gar nicht. Sondern komm her, o Bester, und

169 gehe ein wenig mit, nur so weit, bis wir sehen, ob du in meſskünstlerischen Zeichnungen das Maaſs sein sollst, oder ob Alle eben so gut als du sich selbst genügen können auch in der Sternkunde und dem übrigen, worin du den Ruf hast, dich auszuzeichnen.

Theod. Es ist wärlich nicht leicht, Sokrates, wenn man bei dir sizt, nicht Rede stehen zu müssen, und ich habe eben gar sehr vorbeigeschossen, als ich meinte, du würdest mir wol erlauben, mich nicht zu entkleiden, und würdest mich nicht zwingen wie die Lakedämonier. Du aber scheinst dich gar mehr dem Skirrhon zu nähern. Denn die Lakedämonier befehlen nur entweder sich zu entfernen oder sich zu entkleiden. Du aber scheinst die Sache mehr nach Art des Antäos zu behandeln; denn wer einmal da ist, den läſst du gar nicht los, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden und in Reden mit dir zu streiten.

Sok. Vortreflich, o Theodoros, hast du meine Krankheit durch diese Vergleichung beschrieben. Nur daſs ich noch wakkerer bin als jene. Denn gar mancher Herakles und Theseus hat sich mir schon gestellt, und mich tüchtig zusammengehauen; aber ich lasse deshalb doch nicht ab, eine so gewaltige Liebe hat mich ergriffen zu solchen Kampfübungen. Und so miſsgönne auch du es mir nicht, dich mit mir zu messen zu unserm beiderseitigen Nuzen.

Theod. Ich widerspreche nicht länger. Führe mich also wohin du willst. Denn auf alle Weise werde ich in diesem Stück das Schiksal, welches du mir durch deine Fragen spinnen wirst, ertragen müssen. Aber weiter nicht,

nicht, als du vorher bestimmt hast, werde ich mich dir hergeben können.

Sok. Auch soweit ist es genug. Und gieb mir nur ja darauf Achtung, daſs wir nicht wieder unvermerkt in eine kindische Art von Reden hineingerathen, und uns dies Jemand noch einmal vorrükken könne.

Theod. Ich will es wenigstens versuchen, so weit ich kann.

Sok. Eben da also laſs uns auch jezt wieder anfangen wo vorher, und laſs uns sehen, ob wir mit Recht oder mit Unrecht schwierig wurden, und es an dem Saze tadelten, daſs er einen Jeden sich selbst genügend an Einsicht erklärte. Und zugegeben hat uns doch Protagoras, daſs in Absicht auf das Bessere und Schlechtere Einige Vorzüge hätten, welche daher auch weise wären. Nicht so?

Theod. Ja.

Sok. Wenn er nun selbst gegenwärtig dieses zugestanden hätte, und nicht bloſs wir es eingeräumt, die wir ihn vertreten: so würde es nicht einmal nöthig sein, noch einmal von vorn anzufangen, um dies zu befestigen. Nun aber könnte vielleicht Jemand behaupten, wir wären nicht bevollmächtiget für ihn etwas zuzugestehn. Daher ist es, wie die Sache jezt steht, besser, dieses noch einmal genauer durchzugehn. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob sich dies so verhält, oder anders.

Theod. Du hast Recht.

Sok. Laſs uns daher nicht aus andern 170
Gründen, sondern eben aus seinem Saze so kurz als möglich die Zustimmung hiezu ableiten.

Theod. Wie aber?

Sok. So.

Was Jedem scheint, so sagt er doch, das ist auch für den, dem es scheint.

Theod. Das sagt er freilich.

Sok. Also, Protagoras, tragen auch wir eines Menschen oder vielmehr aller Menschen Meinungen vor, und sagen, daſs es keinen, wer es auch sei, gebe, der nicht in einigen Dingen sich selbst für weiser halte als die Andern, in andern aber auch Andere als sich, und daſs sie in den gröſsten Gefahren, wenn sie in Feldzügen, in Krankheiten, auf der See in Noth gerathen, diejenigen, welche in diesen Umständen die Regierung führen, als Götter ehren und auf sie als ihre Retter hoffen, da sich doch diese durch nichts unterscheiden als durch das Wissen. Und überall im menschlichen Leben ist es voll von solchen, welche Lehrer und Gebieter suchen für sich selbst und für Andere und ihre Handlungen, und eben so auch von solchen, welche glauben, daſs sie im Stande sind, zu lehren und anzuführen. Und in allen diesen Fällen, was können wir anders sagen, als daſs die Menschen selbst glauben, es gebe unter ihnen Weisheit und Unverstand?

Theod. Nichts anderes.

Sok. Halten sie nun nicht die Weisheit für richtige Gedanken, den Unverstand aber für falsche Vorstellung?

Theod. Wofür sonst?

Sok. Was also, o Protagoras, sollen wir mit dieser Rede anfangen? Sollen wir sagen, daſs die Menschen immer richtig vorstellen? oder bisweilen richtig, bisweilen falsch? Denn aus beidem ergiebt sich auf jeden Fall, daſs sie nicht immer richtig, sondern auf beide Weise vorstellen. Denn bedenke nur, o Theodoros, ob wol einer von denen, die es mit dem Protagoras halten, oder du selbst behaupten wolltest, daſs Niemand glaube, ein Anderer sei unverständig, und mache sich falsche Vorstellungen?

Theod. Das wäre ja unglaublich, Sokrates.

Sok. Und doch kommt in diese Noth der Saz, welcher behauptet, daſs der Mensch das Maaſs aller Dinge ist.

Theod. Wie doch?

Sok. Wenn du bei dir selbst etwas abgeurtheilt hast, und mir nun deine Meinung davon kund thust: so muſs nach jener Behauptung dir zwar dieses Wahrheit sein; steht es aber uns Andern nicht frei, auch wieder Richter zu sein über dein Urtheil? oder urtheilen wir, daſs du immer richtig vorstellst? und werden nicht vielmehr in jedem Fall unzählig Viele gegen dich streiten mit andern Vorstellungen, und glauben, daſs du falsch meinst und urtheilest?

Theod. Ja wol beim Zeus, o Sokrates, unzählig Viele, wie Homeros sagt, und die mir schrekliche Händel erregen.

Sok. Wie also? Willst du, wir sollen sagen, daſs du dann dir selbst zwar richtig vorstellst, für jene unzähligen aber falsch?

Theod. So scheint es wenigstens dem Saze nach nothwendig zu sein.

Sok. Wie ist es aber mit dem Protagoras selbst? Wird er nicht gestehen müssen, daſs wenn er selbst nicht glaubte, daſs der Mensch das Maaſs ist, noch auch die Leute, wie dann diese es nicht glauben, daſs dann diese Wahrheit für Niemanden wäre, die er geschrieben hat? Und wenn er es glaubt, die Leute aber es nicht mit ihm glauben: so weiſst du doch zu- 171
erst, daſs sie alsdann um desto mehr nicht ist

als ist, je gröſser die Anzahl derer, denen sie nicht gefällt, gegen die ist, denen sie gefällt.

Theod. Allerdings, da sie ja für jede einzelne Meinung besonders ist und nicht ist.

Sok. Hernach ist dieses das Schönste bei der Sache. Er giebt gewissermaſsen zu, daſs die Meinung derer, welche von seiner Meinung die entgegengesetzte Vorstellung haben, vermöge deren sie dafür halten, er irre, wahr ist, indem er ja behauptet, daſs Jeder nur das vorstellt, was ist.

Theod. Allerdings.

Sok. So gäbe er also zu, daſs seine eigne falsch ist, wenn er eingesteht, daſs die Meinung derer wahr ist, die dafür halten, er irre sich.

Theod. Nothwendig.

Sok. Die Andern aber geben von sich nicht zu, daſs sie sich irren?

Theod. Ganz und gar nicht.

Sok. Er aber gesteht wiederum zu, zufolge dessen, was er geschrieben hat, daſs auch diese Vorstellung richtig sei.

Theod. So scheint es.

Sok. Von Allen also, beim Protagoras angefangen, wird bezweifelt, oder vielmehr von ihm selbst zugestanden; denn wenn er dem, der das Gegentheil von ihm behauptet, zugiebt, er stelle richtig vor, dann muſs ja Protagoras selbst einräumen, daſs weder ein Hund noch auch der erste beste Mensch das Maaſs ist, auch nicht für Eine Sache, die er nicht erlernt hat. Nicht so?

Theod. So ist es.

Sok. Wenn dies also von Allen bestritten wird: so wäre sie ja Niemanden wahr diese Wahrheit des Protagoras, weder irgend einem Andern, noch auch ihm selbst.

Theod. Gar zu heftig, o Sokrates, rennen wir meinen Freund um.

Sok. Aber, Lieber, es ist noch immer nicht klar, ob wir nicht etwa bei dem richtigen vorbeirennen. Denn zu glauben ist, daſs Jener so viel ältere auch weiser ist, als wir, und könnte er sich jezt hier hervorarbeiten nur bis an den Hals: so würde er mich sowol, daſs ich in den Tag hineingeredet, wie sehr wahrscheinlich, hart bestrafen, als auch dich, daſs du Alles eingeräumt, und dann wieder untertauchen und davongehen. Indeſs werden wir uns, denke ich, mit uns selbst begnügen müssen, und nur sagen, was uns jedesmal richtig scheint. So auch jezt. Können wir etwas Anderes sagen, als daſs Jeder, wer es auch sei, dies zugeben müsse, daſs Einer weiser ist als Andere, und so auch unwissender?

Theod. Mich zum wenigsten dünkt es so.

Sok. Auch etwa, daſs der Saz am besten so bestehen werde, wie wir ihn dem Protagoras zu Hülfe eilend entworfen haben, daſs vieles zwar einem Jeden, wie es ihm scheint, so auch ist, das Warme nemlich, das Trokne, das Süſse und Alles zu derselben Art gehörige. Wenn er aber doch einräumen soll, daſs in einigen Dingen Einer besser sein soll als der Andere, so würde er am liebsten sagen mögen, daſs in Absicht auf das Gesunde und Ungesunde nicht jedes Weib oder Kind oder Thier im Stande wäre, sich selbst zu heilen durch seine Erkenntniſs dessen, was ihm gesund ist, sondern hierin, wenn irgendwo, wäre der Eine besser als der Andere.

Theod. So wenigstens scheint es mir.

Sok. Eben so auch in bürgerlichen Dingen; 172 das Schöne und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte, das Fromme und Unfromme, was in diesen Dingen ein Staat seiner Meinung zufolge feststellt als gesezmäſsig, das ist es nun auch für ihn in Wahrheit, und in diesen Dingen ist keiner weiser, weder ein Einzelner als der andere, noch ein Staat als der andere. Jn der Festsezung aber dessen, was ihm zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wiederum wird, wenn irgendwo, zugegeben werden müssen, daſs ein Rathgeber sich unterscheidet vor dem Andern und eines Staates Meinung vor des andern in Absicht der Wahrheit, und keinesweges dürfte er wagen zu behaupten, daſs, was ein Staat festsezt als nüzlich für sich, dies ihm auch auf alle Weise nüzen werde. Bei jenem vorher erwähnten aber, dem Recht und Unrecht, dem Frommen und Gottlosen, will er behaupten, daſs nichts in dieser Art schon von Natur eine bestimmte Beschaffenheit habe, sondern was gemeinschaftlich gefällt, wird wahr zu der Zeit, wann es gefällt, und so lange als es gefällt. Ja Alle, auch welche nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, kommen doch mit ihrer Weisheit hieher. Aber, o Theodoros, wir kommen immer aus einer Untersuchung in die andere, und aus einer kleineren in eine gröſsere.

Theod. Haben wir denn nicht Muſse, Sokrates?

Sok. Ja, so scheint es. Deshalb, du herrlicher Mann, habe ich schon oftmals und auch jezt wieder bedacht, wie natürlich es zugeht, daſs die, welche viele Zeit mit wissenschaftlichen Dingen hinbringen, wenn sie einmal in die Gerichtshöfe kommen, als Redner sich lächerlich machen.

Theod. Wie meinst du das?

Sok. Mir scheint, daſs diejenigen, welche sich von Jugend auf an den Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, in Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in solchen Beschäftigungen heranwachsen, wie Knechte gebildet sind im Vergleich mit Freien.

Theod. In wiefern doch?

Sok. In sofern jenen das, was du eben nanntest, die Muſse niemals fehlt, und sie ruhig mit Muſse ihre Untersuchungen anstellen, so wie wir jezt schon die dritte, wie sie eine aus der andern gefolgt sind, anknüpfen; so auch sie, wenn ihnen eine sich eben darbietende besser gefällt, als die bereits vorliegende, und es kümmert sie nichts, ob es lang oder kurz sein wird, wenn sie nur das rechte treffen. Die Andern aber reden immer im Gedränge, denn es treibt sie zur Eile das Wasser welches abflieſst, und läſst ihnen nicht zu, worüber sie es am liebsten möchten, Untersuchungen anzustellen; sondern der Gegner steht dabei und kann sie zwingen, indem er die Vorschrift abliest, über deren Grenzen hinaus sie nichts reden dürfen. Ferner beziehen sich ihre Reden immer auf einen ihrer Mitknechte, und sind gerichtet an einen Herrn, welcher vor ihnen sizt und die Gewalt in Händen hat. Und sie streiten nie über sonst etwas, sondern immer nur um ihr eignes, ja oft geht es um das Leben. So daſs sie durch alles dieses zwar scharfsichtig gemacht werden und gewizigt, und sich treflich 173
darauf verstehn ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der That zu dienen; aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen. Denn die Knechtschaft von Jugend an hat ihnen das Wachsthum und das freie grade Wesen be-

nommen, indem sie sie nöthiget, krumme Dinge zu verrichten, und sie zu der Zeit, da die Seele noch zart ist, groſsen Gefahren aussezt, welche sie ohne Verlezung des Gerechten und Wahren nicht überstehen können, daher sie sich denn schnell zur Lüge und zum gegenseitigen Unrechtthun hinwenden, und so verbogen und verkrüppelt werden, daſs schon nichts gesundes mehr an ihren Seelen ist, wenn wenn sie aus Knaben zu Männern werden, und dennoch glauben sie dann ganz gewaltig und weise geworden zu sein. So nun sind diese beschaffen, Theodoros. Die aber von unserer Schaar, willst du, daſs wir die auch beschreiben, oder daſs wir dies lassend uns wiederum zu unserer Rede wenden, damit wir doch nicht die Freiheit und Ungebundenheit unserer Reden, von welchen ich eben sprach, allzustark gebrauchen?

Theod. Keinesweges, Sokrates, sondern beschreiben wollen wir sie. Denn sehr richtig hast du dieses bemerkt, daſs wir, die wir uns zu dieser Schaar halten, nicht Knechte unserer Reden sind, sondern die Reden gleichsam unsere Dienstleute, welche es erwarten müssen abgefertigt zu werden, wie es uns gefällt. Denn weder ein Richter, noch wie bei den Dichtern ein Zuschauer, sizt vor uns mit der Befugniſs uns zu strafen oder zu befehlen.

Sok. So laſs uns denn, da es dir angenehm ist, von denen reden, welche an der Spize stehen. Denn was sollte man auch von denen sagen, welche sich nur auf eine schlechte Art mit der Philosophie beschäftigen? Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rathes ist, noch wo irgend eine andere Staatsgewalt ihre Sizung hält. Geseze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Verbrüderungen um die obrigkeitlichen Aemter, und die berathschlagenden Zusammenkünfte, und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. Ob ferner Jemand edel oder unedel geboren ist in der Stadt, oder was einem von seinen Vorfahren her übles anhängt von väterlicher oder mütterlicher Seite; davon weiſs er weniger, wie man sagt, als wieviel es Sand am Meere giebt. Und von dem allen weiſs er nicht einmal, daſs er es nicht weiſs. Denn er enthält sich dessen nicht, etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in der That wohnt nur sein Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber dieses alles für gering haltend und als nichtig verachtend schweift nach Pindaros überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne geleitend, und überall jegliche Natur alles dessen was ist im Ganzen erforschend, zu nichts aber 174 von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend.

Theod. Wie meinst du dies, Sokrates?

Sok. Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blikk nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und wizige thrakische Magd soll verspottet haben, daſs er, was am Himmel wäre, wol strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füſsen, ihm unbekannt bliebe. Mit diesem nemlichen Spotte nun reicht man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der That, ein solcher weiſs nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder etwa irgend ein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anderes als allen anderen zu thun und zu leiden, das untersucht er, und läſst es sich Mühe kosten es zu erforschen. Du verstehst mich doch, Theodoros, oder nicht?

Theod. Sehr gut; und sehr wahr ist was du sagst.

Sok. Daher auch, o Freund, ein solcher, wenn er mit Jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wie ich anfangs sagte, wenn er etwa vor Gericht oder sonst irgendwo von dem, was vor den Füſsen oder sonst vor aller Augen ist, genöthiget wird zu reden: so erregt er Gelächter, nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volk, indem er aus Unerfahrenheit in Gruben und in allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine Ungeschiktheit ist gar arg, und erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. Denn wo es darauf ankömmt, einen mit Schmähungen anzugreifen, weiſs er keinen einzeln anzugreifen, indem er von Niemand irgend etwas übles weiſs, weil er sich nie darum bekümmert hat. Weil er nun keinen Rath weiſs, erscheint er lächerlich. Und wiederum wo gelobt und in prächtigen Worten geredet werden soll von Andern, giebt sich kund, daſs er lacht, nicht nur verstellter Weise, sondern ganz ordentlich, und so erscheint er albern. Denn wo er einen Tyrannen oder König lobpreisen hört, kommt es ihm vor, als hörte er irgend einen Hirten, der Schweine oder Schaafe oder einen Rinderhirten glüklich preisen, weil er viel melkt; nur glaubt er, daſs jener ein unlenksameres und boshafteres Thier hütet und melkt als diese; und daſs doch ungesittet und ungebildet ein solcher aus Mangel an Muſse nicht minder sein muſs als andre Hirten, eingezwängt in seine Mauern eben wie jene in die Hürden auf den Bergen. Hört er aber von tausend Morgen Landes oder noch mehr, als hätte wer sie besizt ein ungeheuer groſses Besizthum: so dünkt ihn, er höre einer groſsen Kleinigkeit erwähnen, gewohnt wie er ist über die ganze Erde zu schauen. Und wenn sie gar die Geschlechter besingen, wie irgend ein Edler sieben reiche Ahnherren habe aufzuweisen: so dünkt ihn, ein sehr kurzsichtiges Lob zu hören von solchen, die nur auf das Kleine merken, und aus Unwissenheit nicht vermögen immer auf das Ganze zu blikken, 175 noch zu berechnen, daſs Groſsvater und Vorfahren unzählige Tausende ein Jeder gehabt hat, worunter Reiche und Arme, Könige und Knechte, Ausländer und Hellenen oftmals tausende können gewesen sein bei dem ersten besten. Aber ein Verzeichniſs von Fünf und zwanzig Vorfahren für etwas Groſses ausgeben, die etwa auf Herakles, den Sohn des Amphitryon, zurükgehn, das scheint ihm die Kleinlichkeit bis zum Ungereimten geführt; und er lacht, daſs sie, wie nun hinaufwärts vom Amphitryon der fünf und zwanzigste und der funfzigste also von ihnen selbst doch wieder einer war, wie es sich eben traf, daſs sie dies nicht einmal vermögen sich vorzurechnen, und sich dadurch das aufgeblasene Wesen einer thörichten Seele zu vertreiben. Wegen alles dessen nun wird ein solcher von der Menge verlacht, indem er hier sich stolz zeigt, wie es ihnen dünkt, dort aber wieder unwissend in dem, was vor seinen Füſsen liegt, und rathlos in jedem Falle.

Theod. Genau wie es geschieht stellst du es dar, Sokrates.

Sok. Zieht er selbst aber Einen zu sich hinauf, Lieber, und will einer von jenen sich versteigen von dem „Ob ich dir hierin Unrecht thue oder du mir" zur Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst, was jede von ihnen ist, und wodurch sie unter sich und von allem übrigen unterschieden sind, oder von dem „Ob ein König im Besiz vieles Goldes glükselig ist" zu der Frage vom Königthum selbst oder gar von menschlicher Glükseligkeit und Elend, worin beides besteht, und auf welche Weise es der menschlichen Natur zukommt die eine zu erlangen und dem andern zu entgehen, sobald über eins von diesen Dingen ein solcher Kleingeistiger, Scharfsinniger, in Rechtsstreiten Gewandter Rede stehen soll, dann bezahlt wiederum er das Gleiche. Ihn schwindelt wie er von der Höhe herüberhängt, und von oben herabschauend aus Ungewohnheit der Sache ängstlich und unbeholfen, der Sprache nicht mächtiger wie ein ausländischer Knecht, erregt er den Thrakierinnen zwar nicht Gelächter, auch sonst den Ununterrichteten nicht, denn sie bemerken es nicht, wol aber Allen, welche nicht wie Leibeigene, sondern auf die entgegengesezte Art aufgewachsen sind. Dies nun, o Theodoros, ist die Weise eines jeden von beiden, dessen der wahrhaft in Freiheit und Muſse auferzogen ist, den du einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, daſs er einfältig erscheint, und nichts gilt wo es auf knechtische Dienstleistungen ankommt, daſs er etwa nicht versteht das Bündel zu schnüren, das er einem nachtragen soll, oder eine Speise schmakhaft zu bereiten, oder auch schmeichlerische Worte; die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschikken weiſs, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger in Wohlklang der Rede würdig zu preisen erwählt das wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen. 176

Theod. Wenn du, o Sokrates, Alle wie mich überzeugtest von dem was du sagst: so würde mehr Friede und des Bösen viel weniger sein unter den Menschen.

Sok. Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muſs immer etwas dem Guten entgegengeseztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Siz haben. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Nothwendigkeit gemäſs. Deshalb muſs man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; und diese Verähnlichung, daſs man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Allein, o Bester, es ist gar nicht leicht deutlich zu machen, daſs nicht aus der Ursache, weshalb die Meisten sagen, daſs man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu suchen ist und die andere nicht, damit man nemlich nicht böse, sondern gut zu sein scheine. Denn dies ist nur, was man nennt der alten Weiber Geschwäz, wie es mir scheint; das Wahre aber wollen wir so vortragen. Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der gerechteste ist. Und hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, so wie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntniſs hievon ist wahre Weisheit und Tugend, und die Unwissenheit hierin die offenbare Thorheit und Schlechtigkeit. Jegliche andere für etwas geltende Meisterschaft und Einsicht aber ist, wenn sie in der bürgerlichen Verwaltung sich zeigt, nur etwas Gemeines, wenn in den Künsten, etwas Unfreies und Niedriges. Wer also ungerechtes und gottloses redet und thut, dem ist es bei weitem am besten, man gebe ihm nicht zu, er habe es zur Meisterschaft gebracht in arglistigem Wesen; denn sie freuen sich nur über die Schmach und meinen zu hören, daſs sie nicht Thoren sind, unnüze Lasten der Erde, sondern Männer, wie die sein müssen, denen es im Staate wohl gehn soll. So muſs man ihnen demnach die Wahrheit sagen, daſs sie nur um desto mehr solche sind wie sie nicht glauben, weil sie es nicht glauben. Denn unbekannt ist ihnen, was am wenigsten Jemanden unbekannt sein sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit, nemlich nicht was sie dafür halten, Leibesstrafe und Tod, wovon ihnen oft nichts widerfährt beim Unrechtthun, sondern eine, welcher es unmöglich ist zu entfliehen.

THEOD. Welche meinst du denn?

SOK. Zwei Vorbilder, o Freund, sind aufgestellt in der Welt, das göttliche der gröſsten Glükseligkeit, und das ungöttliche des Elendes; sie aber sehen nicht, daſs es sich so verhält, und werden aus Thorheit und höchstem Unverstande unvermerkt diesem ähnlich, immer unähnlicher aber jenem. Wofür sie dann die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem angemessen
177 welchem sie ähnlich geworden. Sagen wir ihnen nun, daſs wenn sie von jener Meisterschaft

nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Uebeln gereinigte Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immer in der Aehnlichkeit mit ihrem Leben allhier verharren müssen, als Böse im Bösen lebend: so hören sie es an wie Weise und Ueberkluge, wenn armselige Thoren etwas sagen.

Theod. Ganz gewiſs, Sokrates.

Sok. Ich weiſs es, Freund. Eines aber begegnet ihnen doch, daſs wenn sie einzeln Rede stehen und Antwort geben sollen von dem was sie tadeln, und sie wirklich tapfer lange genug aushalten und nicht unmännlich fliehen, dann, mein Guter, endet es wunderlich mit ihnen, daſs sie sich selbst nicht gefallen in dem was sie sagen, und daſs ihre Redekunst gleichsam ganz zusammenschrumpft, und sie nicht besser erscheinen als Kinder.

Doch laſs uns hievon, da es ohnedies nur beiläufig gesagt war, nun abstehen; wo nicht, so möchte uns immer neu zuströmendes die erste Rede ganz verschütten. Laſs uns aber zu dem vorigen zurükkehren, wenn es dir so gelegen ist.

Theod. Mir, o Sokrates, war nicht minder angenehm, dieses zu hören, dem auch in meinen Jahren leichter ist nachzufolgen. Gefällt es dir jedoch, so laſs uns wieder weiter gehen.

Sok. Waren wir nicht da bei unserer Rede, wo wir sagten, daſs diejenigen, welche das bewegliche Sein annähmen, und daſs, was Jedem jedesmal scheine, auch ihm, dem es scheint, wirklich so sei, daſs diese von allem übrigen und so auch vorzüglich vom Recht behaupteten, was ein Staat feststellte als ihm annehmlich, das sei auch für ihn welcher es feststellt recht, so lange er es stehen lieſse, daſs aber was das Gute betrifft doch wol keiner von ihnen so muthig wäre, daſs er sich unterstände zu behaupten, auch was ein Staat, weil er es dafür hielte, als nüzlich aufstellte, das wäre ihm auch, so lange er es gelten lieſse, wirklich nüzlich. Es müſste denn Jemand nur von dem Worte reden, und das wäre ja in Beziehung auf das, was wir meinen, nur ein Scherz. Nicht wahr?

Theod. Freilich.

Sok. Man rede also nicht von dem Worte, sondern von der Sache, welche unter diesem Namen in Betrachtung gezogen wird.

Theod. Freilich nicht.

Sok. Was er aber so nennt, das sucht auch jeder Staat bei seiner Gesezgebung zu treffen, und richtet alle Geseze, so viel er nemlich kann und weiſs, so nüzlich für sich selbst ein als möglich. Oder sieht er auf etwas anderes, indem er Geseze giebt?

Theod. Gewiſs nicht.

Sok. Erlangt er es nun auch jedesmal? oder verfehlt nicht auch Jeder gar vieles?

Theod. Ich glaube, daſs sie auch ver-
178 fehlen.

Sok. Ferner würde von hieraus besonders gewiſs Jeder das nemliche zugeben, wenn man nach der ganzen Gattung fragte, worin auch das Nüzliche liegt. Es bezieht sich nemlich allemal auf die künftige Zeit. Denn wenn wir Geseze geben, so geben wir sie, weil sie nüzlich sein sollen auf die nachherige Zeit, und dies nennen wir doch richtig die Zukunft.

Theod. Freilich.

Sok. Komm also und laſs uns den Protagoras oder einen Andern, der dasselbe wie er behauptet, also fragen. Der Mensch ist das

Maaſs

Maaſs aller Dinge, wie ihr sagt, o Protagoras, des Weiſsen, des Schweren, des Leichten, kurz aller Dinge ohne Ausnahme von dieser Art. Denn er hat das Kennzeichen davon in sich selbst, indem, wenn er sie dafür hält, wie sie auf ihn einwirken, er sie richtig vorstellt für sich selbst und wie sie sind. Ist es nicht so?

Theod. Völlig so.

Sok. Sollen wir nun sagen, o Protagoras, daſs er auch das Kennzeichen dessen was sein wird in sich selbst hat, und daſs was Jeder glaubt, daſs für ihn sein werde, dieses auch ihm dem Glaubenden grade so entsteht? Wie etwa mit der Wärme, wenn irgend ein Unkundiger glaubt, das Fieber werde ihn ergreifen, und diese Wärme werde ihm entstehen; ein Anderer aber, ein Arzt, glaubte das Gegentheil: sollen wir denken, die Zukunft werde nach eines von beiden Meinungen ablaufen, oder etwa nach beider? und wird er für den Arzt nicht warm und nicht fieberhaft werden, für sich aber beides?

Theod. Lächerlich wäre das ja.

Sok. So glaube ich, daſs von dem künftigen süſsen oder herben Geschmak des Weines die Meinung des Landmanns, nicht aber die des Tonkünstlers die Oberhand behält.

Theod. Wie sollte es sonst kommen!

Sok. Eben so wenig kann wol von dem, was gut oder übel klingen wird, ein Gymnastiker eine richtigere Vorstellung haben, als ein Tonkünstler, selbst von dem, was hernach auch ihm, dem Gymnastiker, wohlklingend erscheinen wird.

Theod. Keinesweges.

Sok. So ist auch wenn Einem ein Gastmal bevorsteht, und die Schüsseln aufgetragen werden, seine Meinung, als der kein Speisekünstler ist, nicht so gültig, als die Meinung des Kochs von der daraus zu erwartenden Sinnenlust. Denn über das Angenehme, was Jedem bereits ist oder geworden ist, wollen wir nicht weiter auſs neue einen Streit erregen, sondern nur über das was künftig einem Jeden scheinen und sein wird, ob auch da ein Jeder für sich selbst der beste Richter ist; oder ob du Protagoras, was Jedem von uns vor Gericht durch Reden glaublich gemacht werden kann, besser im voraus vorstellen wirst als irgend ein der Sache Unkundiger?

Theod. Ei wol, o Sokrates! hierin eben verhieſs er ja vorzüglich besser zu sein als irgend einer.

179 **Sok.** Gar recht, du Lieber. Oder es hätte ja gewiſs Niemand viel Geld für seine Unterhaltung bezahlt, wenn er gar seine Zuhörer überredete, daſs auch das, was in Zukunft scheinen und sein wird, weder ein Seher noch sonst ein Anderer besser beurtheilen könne, als Jeder für sich selbst.

Theod. Vollkommen wahr.

Sok. Gehn nun nicht auch die Gesezgebungen und das Nüzliche auf die Zukunft? und muſs nicht ein Jeder gestehen, daſs ein gesezgebender Staat oft das Nüzlichste verfehle?

Theod. Sicher.

Sok. Zuversichtlich also können wir zu deinem Lehrer sagen, daſs er nothwendig eingestehen muſs, Einer sei weiser als der Andere, und nur ein solcher sei ein Maaſs; ich aber der Unwissende kann auf keine Weise gezwungen werden ein Maaſs zu sein, wie doch nur eben die für ihn gesprochene Rede mich zwang, ich mochte wollen oder nicht, eins zu sein.

Theod. An diesem Ort, o Sokrates, scheint mir der Saz am besten gefangen zu werden, wie auch da, wo er die Meinungen Anderer gelten läſst, welche doch offenbar seine Säze nicht für wahr halten wollten.

Sok. Noch an vielen andern Orten, o Theodoros, kann ein solcher Saz gefangen werden, daſs jede Vorstellung eines Jeden wahr sein soll. Was aber den jedesmaligen unmittelbaren Zustand eines Jeden betrifft, woraus die Wahrnehmungen und die sich auf sie beziehenden Vorstellungen entstehen: so ist es schwerer zu zeigen, daſs diese nicht wahr sein sollen. Oder vielmehr ist das nichts gesagt, und diese sind vielleicht ganz unwiderleglich, so daſs diejenigen, welche behaupten, diese wären untrüglich und Erkenntnisse, vielleicht wol das richtige sagen mögen, und also auch unser Theätetos nicht weit vom Ziele getroffen hat, als er festsezte daſs Wahrnehmung und Erkenntniſs dasselbe wären. Wir müssen also näher darauf zugehen, wie die für den Protagoras geführte Vertheidigung uns gebot, und an diesem schwebenden und beweglichen Dasein noch einmal anklopfen, um zu untersuchen, ob es ganz klingt oder zerbrochen. Der Streit darüber ist schon immer nicht gering gewesen, und nicht unter wenigen.

Theod. Warlich keinesweges gering, vorzüglich in Jonien verbreitet er sich gar sehr. Denn die Freunde des Herakleitos sind sehr tapfere Anführer bei der Vertheidigung dieses Sazes.

Sok. Um desto mehr, lieber Theodoros, müssen wir von vorn an zusehn, wie sie ihn eigentlich vorzeichnen.

Theod. Allerdings, Sokrates. Nur daſs über diese Herakleitischen oder wie du sagst homerischen und noch älteren Säze mit denen zu Ephesos, welche der Sache kundig zu sein vorgeben, sich in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen nicht besser angeht, als wollte man es mit solchen versuchen, die von bösartigen Thieren zerstochen nicht einen Augenblik still stehen können; denn ordentlich wie es in ihren Schriften heiſst flieſsen sie auch. Stehen zu bleiben bei einem Saz und einer Frage, und gelassen jeder nach seiner Ordnung zu fragen und zu antworten, davon ist ihnen weniger verliehen als 180 nichts. Ja nicht einmal nichts ist schon zu viel gesagt, so wenig Ruhe ist in diesen Leuten. Sondern wenn du einen etwas fragst, so ziehn sie wie aus ihrem Köcher räthselhafte kleine Sprüchlein hervor und schieſsen diese ab. Willst du denn darüber wieder eine Erklärung wie es gemeint gewesen: so wirst du von einem andern ähnlichen getroffen mit umgeändertem Namen. Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem von ihnen, noch auch sie selbst unter einander. Denn sie beobachten das sehr genau, daſs ja nichts fest bleibe weder in ihren Behauptungen noch auch in ihren eignen Seelen, indem sie wie mich dünkt besorgen, dies möchte etwas beharrliches sein, wogegen sie eben so gewaltig streiten, und es überall wo sie nur können vertreiben.

Sok. Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wenn sie Frieden halten; denn dir sind sie eben nicht freund.

Dergleichen aber glaube ich werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mittheilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen.

Theod. Was für Schülern, du Wunderlicher! Bei diesen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf: Jeder woher es ihm eben kommt begeistert, und Einer hält immer den Andern für nichts. Von diesen also wirst du, wie ich schon gesagt habe, niemals eine Antwort erhalten, weder gutwillig noch gezwungen; sondern wir müssen selbst den Saz, als ob wir ihn wie eine Aufgabe vorgelegt bekommen hätten, in Betrachtung ziehen.

Sok. Dies erinnerst du sehr richtig. Haben wir ihn nun nicht zuerst von den Alten, welche sich mit Hülfe der Dichtkunst den Meisten verbargen, so empfangen, daſs der Ursprung von Allem der Okeanos sei und Tethys, Flüsse also, und daſs nichts fest stehe; von den Neueren demnächst, welche weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören thörichter Weise zu glauben, daſs einiges beharrlich sei unter dem was ist, und anderes sich bewege, sondern von ihnen lernen und sie dafür ehren mögen, daſs alles sich bewegt. Beinahe aber hätte ich vergessen, o Theodoros, daſs Andere wiederum das grade Gegentheil von diesem behauptet haben, nemlich das Unbewegliche sei der richtige Name des Ganzen, und was sonst die Melissos und die Parmenides allen diesen zuwider behaupten, daſs Alles Eins ist und selbst in sich besteht, indem es keinen Raum hat, worin es sich bewegen könnte. Was nun, Lieber, sollen wir mit allen diesen beginnen? Denn allmählich vorrükkend sind wir unvermerkt in die Mitte zwischen Beide gerathen, und wenn wir uns nicht auf irgend eine Art zu helfen wissen, daſs wir ihnen entfliehen, werden wir Strafe geben müssen, wie die, welche auf dem Uebungsplaz nach der 181 Linie spielen, wenn sie von beiden ergriffen nach entgegengesezten Seiten gezogen werden. Ich denke also, wir wollen zuerst jene, auf welche wir anfänglich stieſsen, in Betrachtung ziehen, die Flieſsenden, und wenn sich zeigt, daſs sie etwas Gegründetes sagen, wollen wir uns zu ihnen schlagen und versuchen den Andern zu entkommen. Wenn aber die, welche das Ganze feststellen, etwas richtigeres zu behaupten scheinen: so wollen wir im Gegentheil zu ihnen fliehen von jenen, die auch das Unbewegliche bewegen. Sollte sich aber zeigen, daſs beide nichts tüchtiges vorbringen: so würden wir ja lächerlich sein, wenn wir, die wir ganz gewöhnliche Menschen sind, uns selbst zutrauten, etwas rechtes zu sagen, und darüber jenen uralten und höchst weisen Männern abfällig würden. Sieh also zu, Theodoros, ob es gerathen ist, uns in eine so groſse Gefahr hineinzubegeben.

Theod. Auf keine Weise, o Sokrates, wäre es jezt noch zu ertragen, wenn wir nicht herausbringen wollten, in wiefern beide Theile wol Recht haben.

Sok. Wir müssen es also erforschen, da es dir so angelegen ist.

Der Anfang der Untersuchung aber muſs, wie mich dünkt, gemacht werden von der Bewegung, was die eigentlich darunter verstehen, welche sagen daſs Alles sich bewegt. Ich will nemlich dieses sagen, ob sie nur Eine Art der Bewegung sezen, oder, wie mir scheint, Zwei. Nicht mir allein aber soll es so scheinen, sondern nimm du auch mit Theil daran, damit wir hernach auch gemeinschaftlich leiden, was uns etwa begegnen soll. Und sage mir, nennst du das Bewegung, wenn etwas einen Ort mit einem andern vertauscht oder auch in demselben Orte sich herumdreht?

Theod. Das nenne ich so.

Sok. Das sei also die eine Art. Wenn aber etwas an demselben Orte zwar bleibt, dort aber altert oder schwarz wird da es vorher weiſs, hart da es weich war, oder irgend eine andere Veränderung erleidet: verdient dies nicht eine andere Art der Bewegung zu heiſsen?

Theod. So scheint es mir.

Sok. Es kann nicht anders sein. Dieses also nenne ich die zwei Arten der Bewegung, die Veränderung und die Ortsverwechselung.

Theod. Und ganz Recht thust du daran.

Sok. Ist nun diese Eintheilung gemacht; so laſs uns dann mit denen reden, welche behaupten es bewege sich Alles, und sie fragen, Sagt ihr, alles bewege sich auf beiderlei Art, sowol durch Ortsvertauschung als durch Veränderung, oder Einiges auf beiderlei, Anderes nur auf einerlei Art?

Theod. Beim Zeus, ich weiſs es nicht zu sagen; ich glaube aber sie werden behaupten, auf beiderlei Art.

Sok. Wenigstens wenn sie das etwa nicht wollten, Freund, so müſste ihnen ja bewegtes erscheinen und auch feststehendes, und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, daſs Alles sich bewegt, als daſs Alles feststeht.

Theod. Du sprichst vollkommen wahr.

Sok. Da nun Alles sich bewegen und die Unbeweglichkeit in keinem Dinge anzutreffen sein soll, so muſs Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen.

Theod. Nothwendig.

Sok. Ziehe nur auch dieses von ihnen in Erwägung. Sagten wir nicht, daſs sie die Entstehung der Wärme oder der Röthe oder 182 was du sonst willst, ohngefähr auf diese Art erklärten, jedes von diesen bewege sich während der Wahrnehmung zwischen dem Wirkenden und dem leidenden, und das Leidende werde alsdann ein Wahrnehmendes, nicht aber eine Wahrnehmung, und das Wirkende ein wie beschaffenes, nicht aber eine Beschaffenheit. Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht ein wunderliches Wort, und du verstehst es nicht so ganz im Allgemeinen ausgedrükt. So höre es denn im Einzelnen. Das Wirkende nemlich wird weder Wärme noch Röthe, sondern ein warmes, ein rothes und so auch im Uebrigen. Denn du erinnerst dich doch aus dem Vorigen, daſs wir so sagten, nichts sei an und für sich ein bestimmtes, also auch nicht ein wirkendes und leidendes, sondern nur durch beider Zusammenkunft die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare erzeugend, werde das Eine ein wie beschaffenes, das Andere ein Wahrnehmendes.

Theod. Ich erinnere mich dessen; wie sollte ich auch nicht?

Sok. Das Uebrige wollen wir nun bei Seite sezen, ob sie es so oder anders meinen, und nur das Eine, weshalb wir dieses jezt besprechen, recht festhalten, indem wir sie fragen, Es bewegt sich Alles und flieſst, wie Ihr sagt, nicht wahr?

Theod. Ja.

Sok. Und zwar nach beiden Bewegungen, die wir unterschieden haben, indem es den Ort vertauscht und sich verändert?

Theod. Wie sonst? Da es sich ja vollständig bewegen soll.

Sok. Wenn es nun nur den Ort wechselte, sich aber nicht veränderte, dann könnten wir doch noch sagen, was denn eigentlich seinen Ort wechselnd flieſst. Oder wie sollen wir sagen?

Theod. Grade so.

Sok. Da aber nicht einmal dieses beharrt, daſs das Flieſsende roth flieſst, sondern auch wechselt, so daſs auch eben dieses, die Röthe, im Fluſs ist und im Uebergang zu einer andern Farbe begriffen, damit es nicht auf diese Art als ein beharrendes ertappt werde; ist es nun wol möglich, daſs man etwas als eine gewisse Farbe benennt, so daſs man es richtig benenne?

Theod. Wie sollte dies geschehen können, Sokrates, oder irgend etwas Aehnliches, da ja Alles dem Redenden unter den Händen entschlüpft, als immer flieſsend.

Sok. Und was sollen wir sagen von der Wahrnehmung welcher Art du immer willst, wie vom Sehen oder Hören, daſs sie je darin verharre im Sehen oder Hören?

Theod. Wir dürfen es nicht, weil ja Alles sich bewegt.

Sok. Man darf also nicht mit gröſserem Rechte etwas ein Sehen nennen als ein Nichtsehen, und eben so mit jeder andern Wahrnehmung, da ja Alles auf alle Weise sich bewegt.

Theod. Freilich nicht.

Sok. Nun aber ist Wahrnehmung Erkenntniſs, wie wir Beide gesagt haben, Theätetos und ich.

Theod. So war es.

Sok. Wir haben also, als wir gefragt wurden was Erkenntniſs wäre, durch etwas geantwortet, was nicht mehr und eigentlicher Erkenntniſs ist als Nicht-Erkenntniſs.

Theod. So scheint es Euch ergangen zu sein.

Sok. Herrlich ist uns also die Befestigung unserer Antwort gerathen, da wir zu zeigen suchten, es bewege sich Alles, damit eben 185 hiedurch jene Antwort als die richtige erschiene. Denn nun hat sich, wie es scheint, gezeigt, daſs, wenn Alles sich bewegt, jede Antwort, worauf auch Jemand zu antworten habe, man sage nun es verhalte sich so oder so, gleich richtig ist oder vielmehr wird, damit wir nicht doch noch dieses als beharrlich vorstellen in unserer Rede.

Theod. Du sagst ganz recht.

Sok. Ausgenommen, Theodoros, daſs ich So gesagt habe von etwas und Nicht so. Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt; noch auch Nicht so, denn auch das wäre keine Bewegung; sondern die welche diesen Saz behaupten müssen eine andere Sprache dafür einführen, denn bis jezt noch giebt es für ihre Voraussezung keine Worte, es müſste etwa sein das Auf keine Weise; so möchte es ihnen noch am ehesten zusagen ganz unbestimmt ausgedrükt.

Theod. Dies wäre freilich ihre angemessenste Redensart.

Sok. So hätten wir also, o Theodoros, einerseits deinen Freund nun abgefertiget, und

[illegible]
wollen ihm ~~auf diese~~ Art zugeben, daſs Jeder das Maaſs aller Dinge sein soll, wenn einer nemlich gar nicht weise und vernünftig ist; andrerseits werden wir, daſs Erkenntniſs Wahrnehmung sei, nicht zugeben, nemlich nach der Lehre von der Beweglichkeit aller Dinge. Es müſste denn Theätetos hier noch etwas anderes sagen.

Theod. Vortreflich gesprochen, Sokrates. Denn da dieses zu Ende gebracht ist: so muſs auch ich abgefertigt sein als Antwortender, nach dem Vertrage, wenn die Verhandlung über den Saz des Protagoras ihr Ende erreicht haben würde.

Th. Nicht eher jedoch, o Theodoros, bis Sokrates mit dir auch diejenigen, welche dagegen behaupten, daſs das Ganze stehe, durchgegangen ist, wie ihr euch eben vorgenommen habt.

Theod. So jung noch, Theätetos, und lehrst schon die Alten Unrecht thun und Verträge übertreten? Nein, sondern rüste du dich, wie du für das Uebrige den Sokrates Antwort geben willst.

Th. Wenn er es so will. Am liebsten jedoch hätte ich das gehört, was ich eben sagte.

Theod. Das heiſst Reuter in die Ebene lokken, wenn man den Sokrates zu einer Untersuchung auffordert. Frage ihn nur, und du wirst es wol erfahren.

Sok. Dennoch dünkt mich, o Theodoros, daſs ich dem Theätetos in seinem Begehren nicht willfahren werde.

Theod. Warum ihm nicht willfahren?

Sok. Den Melissus und die Andern, welche sagen, das Ganze sei ein Unbewegliches, vielleicht etwas gradezu zu verspotten, scheue ich mich weniger als vor dem einzigen Parmenides. Parmenides aber ist nach dem Homeros ehrenwerth mir und furchtbar. Denn ich habe Gemeinschaft mit dem Manne gehabt noch ganz jung, da er schon alt war, und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes. Ich fürchte daher, daſs wir theils was er gesagt nicht verstehen, theils was er damit gemeint noch viel weiter dahinten lassen werden, und was noch mehr ist, daſs dasjenige, weshalb unsere Rede so weit gegangen ist, nemlich 184 von der Erkenntniſs, was sie ist, unausgemacht bleiben werde, wegen aller herzuströmenden Fragen, wenn man sie hören will, zumal auch schon, was wir jezt aufgerührt haben, unübersehlich vielfältiges, wenn man es nur beiläufig untersuchen will, Ungebühr leiden, wenn man es aber hinreichend ausführt, das von der Erkenntniſs verdrängen wird. Beides aber darf nicht sein, sondern wir müssen versuchen, den Theätetos dessen, womit er schwanger ist über die Erkenntniſs, durch unsere geburtshelferische Kunst zu entbinden.

Theod. Wolan, wenn es dir gut dünkt, müssen wir es also thun.

Sok. So erwäge denn, o Theätetos, was das bisher Gesagte betrifft, auch noch dieses. Wahrnehmung sei Erkenntniſs, hattest du geantwortet. Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. Wenn nun Jemand dich so fragte, Womit doch sieht der Mensch das Weiſse und Schwarze, und womit hört er das Hohe und

Tiefe, würdest du, glaube ich, sagen Mit den Augen und Ohren.

Th. Ich gewiſs.

Sok. Es mit Worten aller Art nicht so genau nehmen, und sie nicht mit Spizfindigkeit aussondern, das ist gröſstentheils gar nicht unfein, sondern vielmehr das Gegentheil davon hat etwas unfreies und knechtisches, nur ist es bisweilen doch nothwendig. So ist es auch jezt nöthig, die Antwort die du gegeben hast dabei anzugreifen, in wiefern sie nicht richtig ist. Denn betrachte selbst, welche Antwort richtiger ist, ob das womit wir sehen die Augen sind, oder das vermittelst dessen, und das womit wir hören die Ohren, oder das vermittelst dessen?

Th. Vermittelst dessen wir jegliches wahrnehmen, dünkt mich besser als womit.

Sok. Arg wäre es auch, Sohn, wenn diese mancherlei Wahrnehmungen wie im hölzernen Pferde in uns neben einander lägen, und nicht Alle in irgend einem du magst es nun Seele oder wie sonst immer nennen zusammenliefen, mit der wir dann vermittelst jener, daſs ich so sage, Werkzeuge alles Wahrnehmbare wahrnehmen.

Th. Darum dünkt mich auch dieses besser als jenes.

Sok. Weshalb aber führe ich dich darauf so genau, ob wir mit einem und demselben in uns vermittelst jezt der Augen das Weiſse und Schwarze, dann der Andern das andere auffassen, und ob du nicht befragt alle diese auf den Körper zurükführen würdest? Doch es ist vielleicht besser, daſs du selbst dies beantwortest und erklärst, als daſs ich mich für dich in Weitläuftigkeit einlasse.

So sage mir denn, das vermittelst dessen du das Warme, das Trokne, das Leichte, das Süſse wahrnimmst, sezest du dies nicht Alles als zum Leibe gehörig, oder als zu einem Andern?

Th. Zu keinem andern.

Sok. Wirst du auch wol zugeben wollen, 185 daſs du dasjenige, was du vermittelst des einen Vermögens wahrnimmst, unmöglich vermittelst eines andern wahrnehmen könntest; als was vermittelst des Gesichtes, das nicht vermittelst des Gehörs, und was vermittelst des Gehörs, das nicht vermittelst des Gesichtes?

Th. Wie sollte ich nicht wollen?

Sok. Wenn du also über beides etwas denkst, so kannst du das nicht vermittelst eines von beiden, und eben so wenig kannst du vermittelst eines von beiden über beides etwas wahrnehmen?

Th. Freilich nicht.

Sok. Von dem Tone nun und von der Farbe, denkst du nicht von diesen beiden zuerst dieses, daſs sie beide sind?

Th. Das denke ich.

Sok. Nicht auch, daſs eins vom andern verschieden, mit sich selbst aber einerlei ist?

Th. Freilich.

Sok. Und daſs sie beide zusammen Zwei sind, jedes von beiden aber Eins,

Th. Auch dieses.

Sok. Bist du nicht auch im Stande, ob sie einander ähnlich oder unähnlich sind, zu erforschen?

Th. Vielleicht.

Sok. Dieses alles nun, vermittelst wessen denkst du es von ihnen? Denn weder vermittelst des Gesichtes, noch vermittelst des Gehörs ist es dir möglich, das gemeinschaftliche von beiden aufzufassen. Auch dies ist noch ein Beweis mehr für das was wir sagen. Nemlich wenn es möglich wäre zu untersuchen, ob beide salzig sind: so weiſst du doch, was du sagen würdest womit du es untersuchtest, und das ist offenbar weder das Gesicht noch das Gehör, sondern etwas anderes.

Th. Was wird es nicht, nemlich das Vermögen vermittelst der Zunge.

Sok. Ganz recht. Vermittelst wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen und auch in diesen Dingen Gemeinschaftliche offenbart. womit du von ihnen das Sein oder Nichtsein dessen aussagst, wonach ich jezt eben fragte? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittelst deren unser Wahrnehmendes Jedes davon wahrnimmt?

Th. Du meinst ihr Sein und Nichtsein, ihre Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, ferner ob sie Eins sind oder eine andere Zahl. Offenbar begreifst du darunter auch die Frage nach dem Graden und Ungraden, und was damit zusammenhängt, vermittelst welcher Theile des Körpers nemlich wir dies mit der Seele wahrnehmen.

Sok. Ganz vortreflich, o Theätetos, folgst du mir; denn dies ist es eben, wonach ich frage.

Th. Aber, beim Zeus, Sokrates, dies wüſste ich nicht zu sagen, auſser daſs es mir scheint, als gäbe es überall gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für dieses wie für jenes, sondern die Seele scheint mir vermittelst ihrer selbst das gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.

Sok. Schön bist du, Theätetos, und gar nicht häſslich, wie Theodoros sagt; denn wer so schön spricht, der ist schön und gut. Auſserdem aber, daſs dieses schön gesagt war, hast du auch mir eine groſse Wohlthat erwiesen, indem du mir über vieles Reden hinweggeholfen hast, wenn es dir einleuchtet, daſs Einiges die Seele selbst vermittelst ihrer selbst erforscht, Anderes aber vermittelst der verschiedenen Vermögen des Körpers. Denn eben dieses war es was ich selbst meinte, und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.

186 Th. Gar sehr leuchtet es mir ein.

Sok. Zu welchem von beiden rechnest du nun das Sein? Denn dies ist es doch, was uns bei allem immer wieder vorkommt?

Th. Zu dem, was die Seele selbst durch sich selbst aufsucht.

Sok. Auch so die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, das Einerlei sein und das Verschieden sein?

Th. Ja.

Sok. Und wie das Schöne und Schlechte, das Gute und Böse?

Th. Auch hievon besonders dünkt mich die Seele das Verhalten gegen einander zu erforschen, indem sie bei sich selbst das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältniſs sezt mit dem künftigen.

Sok. Wolan denn! wird sie nicht die Härte des Harten und die Weichheit des Weichen vermittelst des Getastes wahrnehmen?

Th. Ja.

Sok. Aber das Sein von beiden, und was sie sind und ihre Gegensezung gegen einander und das Wirklich sein dieser Entgegensezung, dies versucht also unsere Seele selbst durch Betrachtung und Vergleichung zu beurtheilen.

Th. In

Th. In alle Wege.

Sok. Nicht wahr, Jenes wahrzunehmen, was durch Erregungen des Körpers zur Seele gelangt, das liegt schon in Menschen und Thieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nuzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen?

Th. So ist es allerdings.

Sok. Kann nun wol dasjenige das wahre Wesen von etwas erreichen, was nicht einmal sein Dasein erreicht?

Th. Unmöglich.

Sok. Wovon man aber das wahre Wesen nicht erreicht, kann man davon Erkenntniſs haben?

Th. Wie könnte man doch, Sokrates.

Sok. In den Erregungen des Körpers also ist keine Erkenntniſs, wol aber in den Schlüssen daraus. Denn das Sein und das wahre Wesen zu erreichen ist, wie es scheint, nur durch diese möglich, durch jene aber unmöglich.

Th. Das leuchtet ein.

Sok. Willst du nun jenes und dieses dasselbe nennen, da beides so groſse Verschiedenheiten zeigt?

Th. Das scheint wol nicht billig.

Sok. Welchen Namen nun legst du jenem bei, dem Sehen, Hören, Riechen, Frieren, Warmsein?

Th. Wahrnehmen nenne ich es. Denn wie anders?

Sok. Insgesammt also nennst du dies Wahrnehmung.

Th. Natürlich.

Sok. Welcher, wie wir gesagt haben, nicht verliehen ist bis zum wahren Wesen zu gelangen, da sie nicht einmal bis zum Sein gelangt?

Th. Nicht verliehen.

Sok. Also auch nicht zur Erkenntniſs?

Th. Nicht füglich.

Sok. Auf keine Weise also, o Theätetos, wäre Wahrnehmung und Erkenntniſs dasselbe.

Th. Es scheint nicht; vielmehr ist es jezt vollkommen deutlich geworden, daſs die Erkenntniſs etwas anderes ist als die Wahrnehmung.

Sok. Freilich haben wir nicht deshalb angefangen uns zu unterreden, um zu finden was die Erkenntniſs nicht ist, sondern was sie ist. 187 Indeſs sind wir nun so weit wenigstens vorgeschritten, daſs wir sie ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen wollen, sondern unter denjenigen Namen, die wir der Seele beilegen, wenn sie sich für sich selbst mit dem was ist beschäftiget.

Th. Dieses, o Sokrates, wird ja glaube ich das Vorstellen genannt.

Sok. Ganz recht glaubst du, Lieber, und nun sieh wieder von vorn nach Auslöschung alles vorigen, ob du nun mehr siehst, da du doch bis hieher vorgedrungen bist, und sage noch einmal, was wol die Erkenntniſs ist?

Th. Zu sagen, daſs jede Vorstellung es sei, ist unmöglich, indem es auch falsche Vorstellungen giebt. Es mag aber wol die richtige Vortellung Erkenntniſs sein; und dieses will ich nun geantwortet haben. Denn sollte es uns, wenn wir weiter gehen, nicht mehr so scheinen, wie das vorige auch, so wollen wir dann versuchen etwas anderes zu sagen.

Sok. Das ist Recht, Theätetos, und so muſs man etwas muthiger reden als du anfänglich, da du nur allzubedenklich warest zum antworten. Machen wir es so, so werden wir eins von beiden, entweder das finden, worauf wir ausgehn, oder nicht mehr so sehr glauben das zu wissen, was wir nicht wissen. Und auch ein solcher Preis wäre schon nicht zu verschmähen. Wie meinst du es aber jezt? Von zwei Arten der Vorstellung, deren die eine die wahre ist, die andere die falsche, erklärst du die wahre für die Erkenntniſs?

Th. Das thue ich; denn dies leuchtet mir für jezt ein.

Sok. Sollen wir über die Vorstellung noch einmal weiter zurükgehn?

Th. Was meinst du nur?

Sok. Es beunruhigt mich jezt sowol als auch sonst schon oft so, daſs ich in groſser Verlegenheit deshalb bei mir selbst und auch vor Andern gewesen bin, daſs ich nemlich nicht zu sagen weiſs, was für ein Ereigniſs doch dieses in uns ist, und wie es uns entsteht.

Th. Welches denn?

Sok. Daſs Jemand falsch vorstelle. Und auch jezt überlege ich noch zweifelhaft, ob wir es so lassen oder ob wir es auf eine andere Art als vor kurzem nochmals in Erwägung nehmen.

Th. Warum nicht, Sokrates, wenn es dir nur im mindesten nöthig scheint. Denn gar nicht schlecht habt ihr vorher über die Muſse geredet, du und Theodoros, daſs uns nichts drängt in dergleichen Dingen.

Sok. Ganz recht erinnerst du mich. Vielleicht ist es nicht übel gethan, die Spur noch einmal zu verfolgen. Denn es ist besser, ein Weniges gut, als Vieles so daſs es keinen Bestand hat zu vollbringen.

Th. Allerdings.

Sok. Wie nun, was sagen wir eigentlich? Behaupten wir, daſs je eine Vorstellung wirklich falsch sei, und daſs der eine von uns falsch vorstelle, der Andere richtig, als ob sich dies in der Natur so verhalte?

Th. Das behaupten wir freilich.

Sok. Nun findet sich doch dies bei uns in allen Dingen und in jedem einzelnen, daſs wir darum wissen, oder daſs wir nicht darum wissen. Denn das Lernen und Vergessen als zwischen beiden befindlich will ich für jezt 188 liegen lassen, weil es uns jezt gar nicht zur Sache gehört.

Th. Denn freilich, Sokrates, bleibt nichts übrig für jede Sache, als darum zu wissen oder nicht darum zu wissen.

Sok. Ist es nun nicht nothwendig, daſs wer vorstellt entweder von dem etwas vorstelle wovon er weiſs, oder wovon er nicht weiſs?

Th. Nothwendig.

Sok. Daſs aber wer etwas weiſs dasselbe auch nicht wisse, oder wer nicht weiſs wisse, ist doch unmöglich.

Th. Wie sollte es nicht.

Sok. Wer nun das falsch vorstellt wovon er weiſs, der glaubt daſs es nicht dieses ist, sondern etwas Anderes, um welches er auch weiſs, und um beides wissend kennt er auch wieder beides nicht.

Th. Aber das ist ja unmöglich.

Sok. Oder er hält etwas, wovon er nicht weiſs, für irgend ein Anderes, wovon er eben-

X 9

falls nicht weiſs, und das wäre, als ob Jemanden, der weder vom Sokrates weiſs noch vom Theätetos, in den Sinn käme, Sokrates wäre Theätetos oder Theätetos Sokrates.

Th. Aber wie ginge das?

Sok. Doch wird auch Niemand glauben, etwas wovon er weiſs sei etwas wovon er nicht weiſs, noch auch auf der andern Seite, wovon er nicht weiſs das sei etwas wovon er weiſs.

Th. Ein Wunder wäre ja das.

Sok. Wie soll er also noch falsch vorstellen? Denn auſser diesem ist es doch unmöglich etwas vorzustellen, da wir ja von Allem entweder wissen oder nicht wissen, und hierunter scheint es unmöglich irgendwie falsch vorzustellen.

Th. Sehr wahr.

Sok. Wollen wir nun etwa nicht auf die Art dem nachdenken, was wir suchen, daſs wir auf das Wissen oder Nichtwissen gehn, sondern lieber auf das Sein oder Nichtsein?

Th. Wie meinst du das?

Sok. Ob nicht etwa schlechthin wer von irgend einer Sache das was nicht ist vorstellt auf jeden Fall falsch vorstellt, wie es auch übrigens in seiner Seele stehen mag.

Th. Das hat wieder einen guten Anschein, Sokrates.

Sok. Wie aber? Was werden wir sagen, Theätetos, wenn uns Jemand fragt, ist das auch irgend einem möglich, was ihr sagt, und kann wol einer das was nicht ist vorstellen, sei es nun an und von irgend etwas oder an und für sich selbst? Darauf werden wir wie es scheint sagen müssen, wenn er nicht das

Wahre glaubt, indem er etwas glaubt. Oder was wollen wir sagen?

Th. Eben dies.

Sok. Findet denn aber auch anderwärts dieses nemliche Statt?

Th. Was denn?

Sok. Ob wol jemand sieht, und doch nichts sieht?

Th. Wie könnte er?

Sok. Wenn er nun aber ein Etwas sieht, so sieht er auch wirkliches. Oder glaubst du, das Etwas könne je zu dem Nichtwirklichen gehören?

Th. Ich keinesweges.

Sok. Wer also etwas sieht, der sieht auch wirkliches.

189 Th. So scheint es.

Sok. Und eben so wer hört, hört Etwas und Wirkliches?

Th. Ja.

Sok. Und wer betastet, der betastet Etwas, und wenn Etwas, auch Wirkliches.

Th. Auch das.

Sok. Und wer vorstellt, der sollte nicht Etwas vorstellen?

Th. Nothwendig.

Sok. Und wer Etwas vorstellt, nicht Wirkliches?

Th. Ich gebe es zu.

Sok. Wer also vorstellt was nicht ist, der stellt nichts vor?

Th. So scheint es.

Sok. Wer aber nichts vorstellt, der wird gewiſs überhaupt gar nicht vorstellen?

Th. Offenbar, wie wir sehen.

Sok. So ist es demnach nicht möglich das was nicht ist vorzustellen, weder von etwas das ist, noch auch an und für sich?

Th. Es scheint nicht.

Sok. Also muſs falsch vorstellen etwas Anderes sein als was nicht ist vorstellen.

Th. Etwas anderes, so scheint es.

Sok. Weder auf diese Art also, noch so wie wir es vorher aufgefaſst hatten, giebt es eine falsche Vorstellung in uns.

Th. Nein freilich nicht.

Sok. Wollen wir vielleicht aussagen, daſs es auf diese Art geschehe?

Th. Auf welche denn?

Sok. Die falsche Vorstellung sei eine verwechselte Vorstellung, wenn Jemand etwas wirkliches mit einem andern wirklichen in Gedanken vertauschend sagt, Jenes sei dieses. Denn so stellt er immer etwas wirkliches vor, aber eines statt des andern, und indem er das verfehlt worauf er zielte, kann man mit Recht sagen, daſs er falsch vorstellt.

Th. Jezt scheinst du mir vollkommen richtig gesprochen zu haben. Denn wenn sich Jemand etwas anstatt schön häſslich oder anstatt häſslich schön vorstellt, dann hat er wirklich falsch vorgestellt.

Sok. Offenbar, Theätetos, behandelst du mich sehr obenhin und fürchtest mich gar nicht mehr?

Th. Wie so denn?

Sok. Du glaubst gar nicht, denke ich, daſs ich dieses „wirklich falsch" aufgreifen und dich fragen werde, ob es wol möglich ist, daſs das langsame schnell, oder leicht schwer, oder irgend eines von zwei entgegengesezten nicht nach seiner eignen, sondern nach der Natur seines Gegensazes und sich selbst entgegengesezt werden könnte. Doch dieses will ich gehen lassen, damit du nicht vergeblich dreist gewesen bist. Es gefällt dir aber, wie du sagst, daſs falsch vorstellen ein verwechseltes Vorstellen sein soll?

Th. Mir ja.

Sok. Es ist also deiner Meinung nach möglich, etwas als ein Anderes und nicht als jenes in Gedanken zu sezen.

Th. Das ist es auch.

Sok. Wenn dies nun Jemandes Seele thut, so muſs sie doch nothwendig entweder Beides oder das Eine denken.

Th. Nothwendig.

Sok. Entweder zugleich oder nach einander.

Th. Sehr schön.

Sok. Und Denken, verstehst du darunter eben das wie ich?

Th. Was verstehst du darunter?

Sok. Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige was sie erforschen will, wenn doch ich als ein Nichtwissender es dir beschreiben soll. Denn so schwebt es mir vor, daſs so lange sie denkt sie nichts anders thut als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und verneint. 190 Wenn sie aber früher oder später zum Schluſs gekommen etwas feststellt, und nun auf demselbigen beharrt und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihre Vorstellung. Darum sage ich, das Vorstellen ist ein Reden, und die Vorstellung ist eine gesprochene Rede, nicht zu einem Andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst. Wie meinst du es?

Th. Ich auch so.

Sok. Wenn also Jemand eins als das andere vorstellt: so sagt er auch wie es scheint zu sich selbst, das Eine sei das Andere?

Th. Wie sonst?

Sok. So erinnere dich doch, ob du wol jemals zu dir selbst gesagt hast, das Schöne sei doch ganz gewiſs häſslich und das Ungerechte gerecht, oder auch, welches die Summe von Allem ist, bedenke ob du wol jemals auch nur versucht hast dich selbst zu überreden, das Eine sei doch gewiſs das Andere? oder ob nicht vielmehr ganz im Gegentheil dir nicht einmal im Schlaf eingefallen ist zu dir selbst zu sagen, daſs doch ganz gewiſs ungerade gerade wäre oder etwas dergleichen?

Th. Du hast Recht.

Sok. Und glaubst du, daſs irgend ein Anderer bei gesundem Verstande oder auch gar ein Wahnwiziger das Herz habe, ausdrüklich zu sich selbst zu sagen, daſs das Pferd doch gewiſs der Ochse wäre, oder Zwei Eins?

Th. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wenn also das zu sich selbst reden Vorstellen heiſst: so wird keiner, der beides aussagt und vorstellt und mit seiner Seele beides berührt, jemals sagen und vorstellen, als ob Eins das Andere wäre. Und auch du muſst jenes Wort von dem Einen anstatt des Andern fahren lassen; denn ich sage in Bezug darauf, daſs auf diese Art Niemand sich vorstelle, das häſsliche sei schön oder etwas dergleichen.

Th. Ich lasse es fahren, und es dünkt mich so wie du sagst.

Sok. Wer also beides vorstellt, dem ist es unmöglich Eins als das Andere vorzustellen.

Th. So scheint es.

Sok. Wer aber nur das Eine von Beiden vorstellt, das Andere aber ganz und gar nicht, der kann doch gewiſs niemals vorstellen, daſs das Eine das Andere sei.

Th. Du hast Recht. Denn er müſste sonst etwas zugleich berühren, was er gar nicht vorstellt.

Sok. Weder also, wer beides noch wer nur das Eine vorstellt, kann verwechselt vorstellen; so daſs wer die Erklärung geben will, falsche Vorstellungen wären verwechselte Vorstellungen, der hat nichts gesagt. Denn weder auf diese noch auf die vorher erwähnte Art scheint eine falsche Vorstellung in uns sein zu können.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Jedoch, Theätetos, wenn sich gar nicht zeigen will, wie dieses sein kann: so werden wir gezwungen werden, sehr viel unstatthafte Dinge zuzugeben.

Th. Was für welche doch?

Sok. Das will ich dir nicht sagen, bis ich auf jede mögliche Art versucht habe, die Sache zu erforschen. Denn ich würde mich schämen für uns, wenn wir während dieser Verlegenheit gezwungen würden einzuräumen, was ich meine. Werden wir es aber gefunden
191 und uns frei gemacht haben, dann wollen wir, selbst in Sicherheit gestellt gegen das Gelächter, davon reden in Beziehung auf die Andern, wie es denen dabei ergehen muſs. Sollten wir aber jede Hoffnung verlieren, dann wollen wir uns, meine ich, demüthig dem Saz hingeben, als Seekranke uns zu treten und mit uns zu machen was er will. So höre denn

was für einen Ausweg ich noch sehe bei unserer Frage.

Th. Sage nur.

Sok. Ich will läugnen, daſs wir Recht hatten, als wir einräumten, wovon Jemand wisse, davon sei ihm unmöglich vorzustellen, daſs etwas, wovon er nicht weiſs, jenes wäre; sondern dies ist allerdings auf gewisse Weise möglich.

Th. Meinst du etwa das, wovon auch ich damals als wir dies abhandelten vermuthete, es gehöre hieher, daſs ich, der ich den Sokrates kenne, bisweilen von fern bei Erblikkung eines Andern, den ich nicht kenne, glauben kann es sei Sokrates, von dem ich weiſs. Denn in diesem Falle geschieht was du sagst.

Sok. Waren wir aber nicht davon abgestanden, weil daraus folgt, daſs wir etwas, wovon wir wissen, indem wir davon wissen zugleich auch nicht wissen?

Th. Völlig so war es.

Sok. Laſs es uns also nicht so aufstellen, sondern so. Vielleicht wird man es uns so zugeben, vielleicht auch sich wieder dagegen sträuben; allein wir sind in einem solchen Gedränge, daſs wir nothwendig jede Rede noch einmal umdrehn und prüfen müssen. Sieh nun zu, ob ich etwas sage. Ist es möglich, etwas was man vorher nicht weiſs, nachher zu lernen?

Th. Wie sollte es nicht!

Sok. So seze mir nun, damit wir doch ein Wort haben, in unsern Seelen einen wächsernen Guſs, welcher Abdrükke aufnehmen kann, bei dem Einen gröſser bei dem Andern kleiner, bei dem Einen von reinerem Wachs bei dem Andern von schmuzigerem, auch härter bei Einigen und bei Andern feuchter, bei Einigen auch grade wie er sein muſs.

Th. Ich seze ihn.

Sok. Dieser, wollen wir sagen, sei ein Geschenk von der Mutter der Musen, Mnemosyne, und wessen wir uns erinnern wollen von dem Gesehenen oder Gehörten oder auch selbst gedachten, das drükken wir in diesen Guſs ab, indem wir ihn den Wahrnehmungen und Gedanken unterlegen, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes. Was sich nun abdrükt, dessen erinnern wir uns und wissen es, so lange nemlich sein Abbild vorhanden ist. Hat sich aber dieses verlöscht oder hat es gar nicht abgedrukt werden gekonnt: so vergessen wir die Sache und wissen sie nicht?

Th. So soll es sein.

Sok. Wer das nun weiſs, und dann etwas betrachtet was er sieht oder hört, sieh zu, ob der nun auf folgende Weise falsch vorstellen kann.

Th. Auf welche dann?

Sok. Indem er etwas, wovon er weiſs, bisweilen für etwas hält, wovon er weiſs, bisweilen für etwas, wovon er nicht weiſs. Denn daſs dies unmöglich sei haben wir im Vorigen nicht Recht gehabt einzuräumen.

Th. Was sagst du denn jezt davon?

Sok. So muſs man davon reden, indem man die Sache gleich von Anfang an näher bestimmt. 191 Wovon Jemand weiſs, indem er dessen Denkmal in der Seele hat, was er aber nicht wahrnimmt, dieses für ein anderes zu halten wovon er ebenfalls weiſs, indem er dessen Abdruk hat, was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt, dies ist unmöglich. Wiederum etwas, wovon er weiſs, für etwas zu halten, wovon er nicht weiſs und dessen Gepräge er auch nicht hat; eben so wovon er nicht weiſs für ein Anderes wovon er nicht weiſs, oder etwas wovon er nicht weiſs für etwas wovon er weiſs. Ferner etwas das er doch wahrnimmt für ein anderes zu halten das er ebenfalls wahrnimmt, oder was er nicht wahrnimmt für ein anderes was er auch nicht wahrnimmt, oder auch was er nicht wahrnimmt für etwas das er wahrnimmt. Ferner auch das wovon er weiſs und es wahrnimmt, indem er zugleich ein der Wahrnehmung gemäſses Abzeichen davon hat, dieses für ein anderes zu halten, wovon er ebenfalls weiſs und es wahrnimmt, indem er ebenfalls zugleich ein der Wahrnehmung gemäſses Abzeichen davon hat, das ist, wenn es sein kann, noch unmöglicher als jenes. Ferner was er weiſs und wahrnimmt, ein richtiges Denkmal davon habend, für ein Anderes zu halten wovon er weiſs ist ebenfalls unmöglich; und wovon er weiſs unter derselben Voraussezung und es wahrnimmt für ein Anderes das er wahrnimmt. Eben so, wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt, dies für ein Anderes wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt; oder wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt für etwas wovon er nicht weiſs; oder etwas wovon er weder weiſs noch es wahrnimmt für etwas das er nicht wahrnimmt. — In allen diesen Fällen ist ein Uebermaaſs von Unmöglichkeit, daſs Jemand darin falsch vorstellen sollte. Es bleibt also nur übrig, wenn irgendwo, daſs es in folgenden Fällen geschehe.

Th. In welchen nur wohl? ob ich vielleicht durch sie der Sache besser inne werde: denn jezt freilich folge ich gar nicht.

Sok. Daſs er das, wovon er weiſs, für etwas Anderes halte, wovon er auch weiſs und was er eben wahrnimmt; oder auch für etwas, wovon er nicht weiſs, das er aber wahrnimmt; oder endlich etwas das er wahrnimmt und wovon er weiſs für ein anderes das er auch wahrnimmt, und wovon er weiſs.

Th. Nun bleibe ich noch viel weiter zurük als vorher.

Sok. So höre es noch einmal auf diese Art. Ich der ich vom Theodoros weiſs, und mich bei mir selbst erinnere, wie er beschaffen ist, und eben so auch vom Theätetos, sehe sie doch nur bisweilen und dann wieder nicht, betaste sie und dann wieder nicht? eben so bisweilen höre ich euch oder nehme euch auf eine andere Art wahr; dann aber habe ich auch wieder ganz und gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich aber eurer nichts desto weniger, und kenne euch bei mir selbst?

Th. So ist es allerdings.

Sok. Merke also von dem was ich sagen will zuerst dieses, daſs man dasjenige, wovon man bereits weiſs, bisweilen nicht wahrnimmt, bisweilen auch wieder wahrnimmt.

Th. Richtig.

Sok. Kann man nicht auch eben so das, wovon man nicht weiſs, bisweilen auch nicht einmal wahrnehmen, dann wieder wahrnehmen allein?

Th. Auch das verhält sich so.

Sok. So sieh nur ob du mir jezt besser
195 folgst. Sokrates kennt den Theodoros und Theätetos, sieht aber keinen von beiden noch auch

kommt ihm irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen zu; niemals wird er sich in diesem Falle vorstellen, als ob Theätetos Theodoros wäre. Habe ich recht oder nicht?

Th. O ja, ganz recht.

Sok. Dies war das erste von dem was ich aufgestellt habe.

Th. So war es.

Sok. Das zweite nun war, daſs wenn ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht kenne, und keinen von beiden wahrnehme, ich dann nie auf den Gedanken kommen kann, der von dem ich weiſs sei der von dem ich nicht weiſs.

Th. Richtig.

Sok. Das dritte war, daſs wenn ich von keinem von beiden weiſs, noch auch sie wahrnehme, ich ebenfalls nicht glauben kann, der eine von dem ich nicht weiſs, sei der andere von dem ich ebenfalls nicht weiſs. Und so nimm an, du habest der Reihe nach noch einmal auf diese Art gehört alle die vorigen Fälle, in denen ich auf keine Weise in Hinsicht auf dich und den Theodoros falsch vorstellen kann sowol unter der Voraussezung, daſs ich euch beide kenne, als unter der, daſs ich euch beide nicht kenne, und unter der, daſs ich den einen von euch kenne, den andern aber nicht. Eben so nun mit dem Wahrnehmen, wenn du jezt folgst.

Th. Jezt folge ich.

Sok. Es bleibt also übrig falsch vorzustellen in dem Falle, wenn ich den Theodoros sowol als dich kennend, und von euch beiden wie von Siegelringen in jenem Wachs die Abdrükke habend, euch dann von weitem und nicht deutlich genug sehe, und indem ich mir Mühe gebe, das einem jeden zugehörige Abzeichen mit der ihm zugehörigen Anschauung so zu vereinigen, daſs ich diese gleichsam in ihre vorigen Spuren wieder einzuführen suche, damit eine Wiedererkennung erfolge, ich dann dies verfehle, und wie beim Wiederanlegen der Schuhe beide vertauschend die Anschauung eines Jeden zu dem fremden Abdruk hinwerfe, oder eben so fehle wie es einem ergeht der in den Spiegel sieht, wo ihm was rechts ist zur Linken erscheint und umgekehrt: dann entsteht die Verwechselung der Vorstellung und das falsch vorstellen.

Th. Es ist gar nicht zu sagen, Sokrates, wie sehr dem was du anführst jenes gleicht, wie es bei der Vorstellung zu gehen pflegt.

Sok. Eben so nun wenn ich beide kennend, den einen auſser dem Kennen auch wahrnehme, den andern aber nicht, wenn nemlich meine Kenntniſs des einen der Wahrnehmung nicht entsprechend ist, welches ich vorher eben so sagte, und du damals nicht verstandest.

Th. Ich verstand es nicht.

Sok. Ich sagte nemlich dieses, daſs wer den einen kennt und wahrnimmt, und eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntniſs von ihm hat, gewiſs niemals glauben wird, dieser sei ein Anderer, den er auch kennt und wahrnimmt, und von dem er ebenfalls eine der Wahrnehmung entsprechende Kenntniſs hat. So war es doch?

Th. Ja.

Sok. So blieb also wiederum das jezt angeführte übrig, wobei wir behaupten, daſs eine falsche Vorstellung entstehen könne, daſs nemlich wer beide kennt und beide sieht oder sonst
194 eine Wahrnehmung von ihnen hat, die Abdrükke von beiden der Wahrnehmung vielleicht nicht ähnlich besizt, und so wie ein schlechter

Schüze

Schüze anderswohin treffen und sein Ziel verfehlen kann, welches wir eben falsch genannt haben.

Th. Und ganz mit Recht.

Sok. Also auch wenn nur zu dem einen Abdrukk die Wahrnehmung hinzukommt, zu dem andern aber nicht, und sie dann den der abwesenden Wahrnehmung der anwesenden zuschreibt, in dem allen kann die Seele sich irren. Und mit einem Worte, in dem, wovon jemand nicht weiſs, noch es jemals wahrgenommen hat, findet, wie es scheint, das Irren nicht statt und die falsche Vorstellung, wenn wir anders jezt irgend etwas vernünftiges gesagt haben. In dem aber, wovon wir wissen und was wir wahrnehmen, darin dreht und wendet sich die Vorstellung bald richtig bald falsch gerathend; wenn sie nemlich grade gegenüber geht und zusammengehörige Abbilder und Urbilder mit einander verbindet, wird sie wahr; wenn sie aber verdreht und kreuzweise verbindet, wird sie falsch.

Th. Das ist vortreflich gesagt, Sokrates.

Sok. Hast du erst auch dieses gehört: so wirst du es noch mehr sagen. Das richtig vorstellen ist doch etwas schönes, das sich irren aber etwas schlechtes?

Th. Wie sollte es nicht.

Sok. Dieses nun sagt man entstehe daher. Wenn Jemandes Wachs in der Seele stark aufgetragen ist und reichlich und glatt und gehörig erweicht, dann und bei solchen Menschen sind alle aus den Wahrnehmungen kommenden und in dieses Mark der Seele, wie Homeros die Aehnlichkeit mit dem Wachs andeutend sagt, eingezeichneten Abdrükke, da sie rein sind und Tiefe genug haben, auch dauerhaft, und solche Menschen selbst sind zuerst gelehrig, dann auch von gutem Gedächtniſs, ferner verwechseln sie nicht die Abdrükke der Wahrnehmungen, sondern stellen immer richtig vor. Denn sie können ihre festen und geräumig gelegenen Abbilder leicht an das ihnen zugehörige vertheilen, was das wirkliche heiſst, und solche Menschen selbst heiſsen weise. Oder dünkt dich das nicht?

Th. Ueberaus sehr.

Sok. Wenn nun jemandes Mark rauh ist,
welches der in allen Dingen weise Dichter gar
loben will, oder wenn es schmuzig ist und nicht
von reinem Wachs, oder auch zu feucht oder
zu hart: so sind die mit dem feuchten gelehrig
zwar, aber auch vergeſslich, die mit dem harten
aber das Gegentheil. Die aber haariges, rauhes
und steiniges oder mit Erde und Schmuz vermischtes
haben, die haben auch undeutliche
Abdrükke: undeutlich auch die zu hartes haben,
denn sie sind nicht tief genug; undeutlich
auch die feuchten, denn weil sie sich verlaufen,
195 werden sie bald unkenntlich. Sind sie nun überdies
noch aus Mangel an Raum übereinander gedrängt,
wenn jemandes Seelchen nur klein ist:
so werden sie noch undeutlicher als jene. Denn
wenn sie etwas sehen oder hören oder überdenken:
so können sie nicht schnell jedem das seinige
zuweisen, sondern sind langsam, und weil
sie falsch anweisen, so versehen und verhören
und verdenken sie sich oftmals, und diese heiſsen
unverständig, und man sagt, daſs ihnen das
Rechte immer entgeht.

Th. Vortreflich über alle Maaſsen, o Sokrates.

Sok. Wollen wir also sagen, daſs es falsche Vorstellungen in uns giebt?

Th. Ganz stark.

Sok. Und auch richtige?

Th. Auch richtige.

Sok. Sollen wir also endlich glauben hinlänglich bewiesen zu haben, daſs es diese beiden Arten von Vorstellungen ganz gewiſs giebt?

Th. Vollkommen hinreichend.

Sok. Nun warlich, Theätetos, so ist es doch ein böses und höchst widriges Ding um einen Menschen, der nicht von der Stelle zu bringen ist mit seinen Reden.

Th. Wie so? weshalb sagst du das?

Sok. Aus Verdruſs über meine Starrköpfigkeit und mein in der That gar nicht zu beschwichtigendes Geschwäz. Denn wie soll man es anders nennen, wenn ein Mensch aus Unbeholfenheit alle seine Reden immer wieder so und so umdreht, und sich nicht überzeugen läſst und gar nicht wieder fortzubringen ist von jedem Saz.

Th. Aber du, worüber bist du denn verdrieſslich?

Sok. Nicht nur verdrieſslich bin ich, sondern auch in Angst was ich antworten soll, wenn mich Jemand fragt, O Sokrates, du hast also die falsche Vorstellung gefunden, daſs sie nicht in den Wahrnehmungen unter einander noch auch in den Gedanken, sondern in der Verbindung der Wahrnehmungen mit den Gedanken liegt? Ich glaube, ich werde es bejahen nicht ohne mich ein wenig zu brüsten als hätten wir etwas sehr schönes gefunden.

Th. Auch mir, o Sokrates, scheint es gar nichts schlechtes zu sein, was wir jezt eben gezeigt haben.

Sok. Nicht wahr, Sokrates, wird er sagen, du meinst daſs wir von dem Menschen, den wir uns nur denken, nicht aber ihn sehen, niemals glauben werden, er sei ein Pferd, welches wir auch jezt weder sehen noch betasten, sondern es nur denken, sonst aber nichts von ihm wahrnehmen? ich werde, glaube ich, bejahen, daſs wir dieses meinen.

Th. Und zwar mit Recht.

Sok. Wie nun, wird er sagen, die Elf die jemand nur denkt, wird er wol diesem zufolge niemals können für Zwölf halten, welche er sich auch nur denkt? Komm nur und antworte du.

Th. Ich werde antworten, daſs im Sehen und Bestasten wol Jemand die Elf für Zwölf halten kann; von denen aber, welche er nur in Gedanken hat, könnte er sich wol dies niemals vorstellen.

Sok. Wie aber? Glaubst du wol es habe einer einmal bei sich selbst etwa fünf und sieben, ich meine aber nicht, er habe sich sieben und fünf Menschen vorgenommen zu betrachten oder dergleichen etwas; sondern die fünf und sieben selbst, welche wir als Denkmal in jenem Wachsguſs angenommen, und 196 von ihnen gesagt haben, es sei unmöglich in Hinsicht ihrer falsch vorzustellen. Wenn also diese selbst einmal der und jener bei sich betrachtet hat, zu sich selbst sprechend und sich fragend, wieviel sie wol sind, und der Eine nun seine Meinung dahin gegeben sie machten Elf, der Andere aber Zwölf — oder werden sie alle glauben und sagen, daſs sie Zwölf machen?

Th. Nein, beim Zeus, sondern Viele auch werden Elf glauben. Und wenn es einer gar bei einer gröſseren Zahl versucht, irrt er sich noch leichter; und ich glaube doch, du sprichst eigentlich von jeder Zahl.

Sok. Woran du ganz recht glaubst. Und so überlege dir nun, ob dies etwas Anderes sagen will, als daſs er diese Zwölfe selbst, die im Wachsguſs, für Elf hält.

Th. So scheint es wenigstens.

Sok. Kommt es also nun nicht auf die vorige Rede zurük? Denn der, welchem dieses begegnet, hält etwas, wovon er weiſs, für etwas anderes, wovon er ebenfalls weiſs, welches wir als unmöglich annahmen und bewiesen, daſs eben hierin keine falsche Vorstellung statt fände, damit man nicht annehmen müſste, daſs derselbe dasselbe wüſste und zugleich auch nicht wüſste.

Th. Ganz richtig.

Sok. Wir werden also zeigen müssen, daſs das falsch vorstellen etwas anderes ist als eine Verwechselung der Gedanken und der dazu gehörigen Wahrnehmungen. Denn wenn es dies wäre: so würden wir uns nicht in den Gedanken selbst irren. Nun aber giebt es entweder keine falsche Vorstellung, oder es ist möglich, daſs jemand das, wovon er weiſs, zugleich auch nicht wisse. Welches von beiden wählst du nun?

Th. Eine schwierige Wahl legst du mir vor, o Sokrates?

Sok. Beides zugleich aber will doch, wie es scheint, unsere Rede nicht verstatten? Doch aber, denn man muſs ja alles wagen, wie wäre es, wenn wir uns erdreisteten, ganz unverschämt zu sein?

Th. Wie so?

Sok. Indem wir sagen wollten, worin wol eigentlich das Wissen besteht.

Th. Und was ist dies unverschämtes?

Sok. Du scheinst nicht zu bedenken, daſs unsere ganze Unterredung von Anfang an eine

Frage nach der Erkenntniſs gewesen ist, als ob also wir nicht wüſsten was sie ist.

Th. Ich bedenke es wol.

Sok. Und es scheint dir dennoch nicht unverschämt, daſs wir, die wir nicht wissen was Erkenntniſs ist, dennoch zeigen wollen, worin das Wissen besteht? Aber, Theätetos, schon seit langer Zeit sind wir ganz tief darin verstrikt, daſs wir gar nicht rein und tadellos das Gespräch führen. Denn tausendmal haben wir schon gesagt, wir kennen und wir kennen nicht, wir wissen davon und wissen nicht davon, als ob wir einander hierüber verständen, während wir doch noch nicht wissen, was Erkenntniſs ist? Ja auch jezt wieder haben wir uns der Worte bedient nicht wissen und verstehen, als ob es uns ziemte sie zu gebrauchen, so lange uns noch die Erkenntniſs mangelt.

Th. Auf welche Art aber willst du denn reden, Sokrates, wenn du dich ihrer enthältst?

197 Sok. Ich auf gar keine Weise, da ich bin wie ich bin. Wäre ich aber ein Streitlustiger, wie denn ein solcher, wenn er auch jezt noch hier wäre, von uns allerdings fordern würde wir sollten uns derselben enthalten, und uns was ich jezt sagen will gar sehr verweisen würde. Da wir nun aber ganz gewöhnliche Leute sind, willst du daſs ich es wage zu sagen, worin wol das Wissen besteht? denn es scheint mir gar sehr zur Sache zu führen.

Th. So wage es also, beim Zeus! und kannst du dich dieser Worte nicht enthalten, das soll dir gern verziehen sein.

Sok. Hast du wol gehört wie sie jezt das Wissen erklären?

Th. Vielleicht, ich erinnere mich aber dessen in diesem Augenblik nicht.

Sok. Man sagt nemlich es sei das Innehaben der Erkenntniſs.

Th. Richtig.

Sok. Wir nun wollen eine kleine Veränderung machen und sagen, es sei der Besiz der Erkenntniſs.

Th. Auf welche Weise meinst du denn, daſs jenes von diesem unterschieden sei?

Sok. Vielleicht ist es gar nichts. Höre aber wie es mir scheint und prüfe es mit mir.

Th. Wenn ich es werde im Stande sein.

Sok. Mir also scheint Besizen und Innehaben nicht einerlei zu sein. Wie wenn Jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hat, nicht trüge; so werden wir nicht sagen, daſs er es an sich hätte, sondern daſs er es besäſse.

Th. Und mit Recht.

Sok. Sieh also zu, ob es möglich ist, auch die Erkenntniſs auf diese Art zu besizen zwar, aber nicht zu haben; sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art, gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir denn sagen können, daſs er sie immer hat, da er sie ja besizt. Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. In einem andern Sinne aber auch, daſs er gar keine hat, sondern daſs er nur Gewalt hat über sie, indem er sie in einem ihm eigenthümlichen Behältniſs unter seinem Gewahrsam hat, sie zu nehmen und dann erst zu haben wann er will, indem er fangen und wieder loslassen kann welche er jedesmal will, und dieses ihm frei steht zu thun so oft es ihm nur gefällt.

Th. So ist es.

Sok. Wie wir also in dem Vorigen ich weiſs nicht mehr was für ein wächsernes Machwerk in der Seele bereitet haben, so laſs uns jezt jeder Seele einen Taubenschlag von mancherlei Vögeln anlegen, einige die sich in Heerden zusammenhalten und von Andern absondern, andere deren nur Wenige sich zusammenthun, noch andere, welche einzeln unter den andern wie es kommt umherfliegen.

Th. Er sei angelegt. Was wird nun aber daraus?

Sok. In der Kindheit muſs man sagen sei dieses Behältniſs leer, und statt der Vögel muſs man sich Erkenntnisse denken. Welche Erkenntnisse nun Einer in Besiz nimmt und in seinen Schlag einsperrt, von denen sagt man, er habe die Sache, deren Erkenntniſs dies war, gelernt oder gefunden, und dies sei eben das Wissen.

Th. So soll es sein.

Sok. Daſs er aber, welche von diesen Erkenntnissen er will, jagt und greift, und sie dann 198 | festhält oder losläſst; siehe nun zu, welchen Namen dieses wird führen müssen, ob denselben wie zuvor da er sie in Besiz nahm, oder einen andern? Du kannst aber hieraus noch deutlicher abnehmen was ich will. Du nimmst doch eine Rechenkunst an?

Th. Ja.

Sok. Diese denke dir nun als die Jagd nach allen Erkenntnissen vom Geraden und Ungeraden.

Th. So denke ich sie.

Sok. Vermittelst dieser Kunst nun, meine ich, hat Jemand sowol für sich die Erkenntniſs der Zahlen in seiner Gewalt, als auch auf

Andere überträgt sie vermittelst ihrer wer dies thut.

Th. Ja.

Sok. Und wir sagen, wer sie übergiebt der lehre, und wer sie überkommt der lerne, wer sie aber hat, so daſs er sie besizt in jenem Taubenschlage, der wisse.

Th. Sehr wohl.

Sok. Nun merke schon auf das Folgende. Wer nun vollkommen ein Rechenkünstler ist, weiſs der nicht alle Zahlen? denn die Erkenntnisse von allen Zahlen sind in seiner Seele.

Th. Wie sonst?

Sok. Nun rechnet ein solcher doch wol einmal etwas entweder Zahlen allein bei sich oder sonst etwas äuſserliches, was für eine Zahl es ausmacht.

Th. Wie sollte er nicht.

Sok. Und das Rechnen selbst wollen wir doch für nichts anderes annehmen als das Ueberlegen, die wievielste Zahl eine ist.

Th. Dafür.

Sok. Indem er also nachsinnt über das was er weiſs, scheint er es nicht zu wissen, da wir doch eingeräumt haben, daſs er um alle Zahlen wisse. Denn du hörst doch von solchen Streitfragen?

Th. O ja.

Sok. Werden wir nun nicht dies mit dem Besiz der Tauben und mit der Jagd auf sie vergleichend sagen, daſs es eine doppelte Jagd giebt, die eine vor dem Besiz, des Besizes wegen, die andere für den Besizer, wenn er greifen und in Händen haben will was er schon lange besessen hat. Eben so auch kann Jemand dieses nemliche, wovon er durch Lernen schon seit langer Zeit Erkenntniſs hatte oder es wuſste, doch sich vergegenwärtigen, indem er die Erkenntniſs einer Sache wieder aufnimmt und festhält, welche er zwar schon lange besaſs, sie aber nicht bei der Hand hatte in der Seele.

Th. Sehr richtig.

Sok. Darnach nun fragte ich eben vorher, mit was für Worten man dies ausdrukken soll, wenn der Rechenkünstler geht um etwas auszurechnen, oder der Sprachkundige etwas zu lesen? Geht also in diesem Falle er als ein Wissender, um wieder von sich selbst zu lernen was er weiſs?

Th. Aber das ist ja ungereimt, o Sokrates.

Sok. Sollen wir also sagen, er lese oder rechne was er nicht wisse, nachdem wir jenem doch zugeschrieben haben, daſs er alle Buchstaben, diesem, daſs er alle Zahlen wisse?

Th. Aber auch das ist ja unvernünftig.

Sok. Willst du also daſs wir sagen, um
199 die Worte bekümmerten wir uns nichts, wohin jeder das Wissen und das Lernen nach seinem Belieben ziehen will. Nachdem wir aber festgesezt, etwas Anderes sei die Erkenntniſs besizen, etwas Anderes sie haben: so behaupten wir, es sei zwar unmöglich, daſs, was Jemand besizt, er auch nicht besize, so daſs dies freilich sich niemals ereignet, daſs Jemand was er weiſs nicht wisse; wol aber wäre es möglich, eine falsche Vorstellung davon zu haben, indem es möglich wäre, daſs er nicht diese sondern eine andere Erkenntniſs statt dieser gefaſst hätte, wenn, indem er auf eine von seinen Erkenntnissen Jagd macht, diese durch einander fliegen, und er dann sich vergreift und anstatt der einen eine andere bekommt; wenn er also glaubt Elf sei Zwolf, er dann die Erkenntniſs der Elf an-

statt der der Zwölf gegriffen habe, gleichsam seine Holztaube statt seiner Kropftaube.

Th. Dies läſst sich annehmen.

Sok. Greift er aber die welche er greifen wollte, dann irre er sich nicht, sondern stelle vor was ist, und das nun sei die wahre und die falsche Vorstellung; und worüber wir vorher verdrieſslich wurden, das stehe uns gar nicht entgegen? Vielleicht wirst du mir beistimmen, oder was wirst du thun?

Th. Beistimmen.

Sok. So wären wir demnach das Nichtwissen dessen, was man weiſs, glüklich los. Denn daſs wir nicht besäſsen, was wir besizen, das ereignet sich nun nicht mehr, es mag sich Jemand irren oder nicht. Allein es scheint mir jezt ein noch ärgeres Ereigniſs sich zu zeigen.

Th. Was denn?

Sok. Wenn das Verwechseln der Erkenntnisse die falsche Vorstellung sein soll.

Th. Wie so?

Sok. Zuerst schon dieses, daſs Jemand eine Erkenntniſs von etwas haben, und doch dieses selbst nicht kennen soll, und zwar nicht durch Unwissenheit, sondern eben vermittelst seiner Erkenntniſs, und so ferner ein Anderes als dieses vorzustellen und dieses als ein anderes: wie wäre dieses nicht ganz widersinnig, daſs indem ihr Erkenntniſs einwohnt, die Seele doch gar nichts erkenne, sondern Alles verkennen sollte. Denn nach demselben Verhältniſs hindert auch nichts, daſs nicht eine ihr beiwohnende Unwissenheit machen könnte, daſs sie etwas wisse, und eine Blindheit, daſs sie etwas sehe, wenn sogar eine Erkenntniſs machen kann, daſs sie etwas nicht weiſs, Th. Vielleicht, Sokrates, haben wir eben die Vögel nicht richtig angenommen, indem wir sagten, sie wären sämmtlich Erkenntnisse. Wir hätten vielmehr auch Unkenntnisse annehmen sollen, welche in der Seele mit herumfliegen, und daſs der Jagende, indem er bald die Erkenntniſs bald die Unkenntniſs desselben Gegenstandes ergreift, vermittelst der Unkenntniſs falsch, vermittelst der Erkenntniſs aber richtig vorstelle?

Sok. Es ist nicht leicht, Theätetos, dich
nicht zu loben. Allein was du jezt gesagt hast,
das besieh dir doch noch einmal. Es sei nemlich
wie du sagst: so wird, wer die Unkennt-
200 niſs ergriffen hat, wie du behauptest, falsch vor-
stellen. Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. Er wird aber doch wenigstens nicht glauben falsch vorzustellen?

Th. Wie sollte er?

Sok. Sondern richtig, und wird gelten wollen für einen Wissenden dessen, worin er sich doch irrt.

Th. Wie anders?

Sok. Eine Erkenntniſs wird er also glauben gegriffen und in der Hand zu haben, und nicht eine Unkenntniſs.

Th. Offenbar.

Sok. Nach einem langen Umwege also befinden wir uns wieder in unserer ersten Verlegenheit. Denn lachend wird jener uns verfolgende Tadler sagen, Wie doch, ihr trefflichen Männer, von beiden wissend, der Erkenntniſs und der Unkenntniſs, hält er die eine, um welche er weiſs, für die andere, um welche er ebenfalls weiſs? oder von keiner von beiden wissend stellt er die eine, um die er nicht weiſs, als eine von jener Art vor, um welche er ebenfalls nicht weiſs? Oder hält er die um welche er nicht weiſs, für die um welche er weiſs? Oder werdet ihr mir wieder sagen, es gebe von den Erkenntnissen und Unkenntnissen wiederum Erkenntnisse, welche der Besizer in irgend einem andern lächerlichen Taubenschlag oder Wachstafel eingesperrt hat und sie weiſs, so lange er sie besizt, auch wenn er sie nicht bei der Hand hat in Gedanken? Und so werdet ihr genöthiget sein, tausendmal denselben Kreis zu durchlaufen, ohne etwas damit zu gewinnen? Was werden wir hierauf antworten, Theätetos?

Th. Ja beim Zeus, Sokrates, ich weiſs nicht was darauf zu sagen ist.

Sok. Macht uns also unsere Rede nicht ganz mit Recht einen Vorwurf, und zeigt uns, daſs wir Unrecht thaten, die falsche Vorstellung eher zu suchen als die Erkenntniſs, und diese dagegen fahren zu lassen? und daſs es unmöglich ist jene zu verstehen, ehe jemand die Erkenntniſs hinlänglich aufgefaſst hat, was sie ist?

Th. Nothwendig, Sokrates, muſs man für jezt glauben was du sagst.

Sok. Was soll man also wieder von Anfang sagen daſs die Erkenntniſs sei? Denn wir wollen es doch noch nicht aufgeben?

Th. Gewiſs nicht, wenn du es mir nicht aufkündigst.

Sok. So sprich denn, wie sollen wir sie endlich erklären, um gewiſs uns selbst nicht zu widersprechen?

Th. Wie wir es in dem vorigen versucht haben, Sokrates; ich wenigstens weiſs nichts anderes zu sagen.

Sok. Welches meinst du denn?

Th. Daſs richtige Vorstellung Erkenntniſs ist. Denn ohne Fehl ist das richtig vorstellen, und was daraus hervorgeht, das geht alles schön und gut hervor.

Sok. Wer ins Wasser vorangeht, o Theätetos, sagt, es werde selbst schon zeigen, wie tief es sei. So auch wenn wir weiter gehn und 201 diesem nachspüren, wird vielleicht, indem sich ein Hinderniſs findet, auch dieses sich selbst zeigen. Bleiben wir aber stehen, so wird uns nichts deutlich werden.

Th. Du hast Recht. Laſs uns also gehen und untersuchen.

Sok. Dies wol ist eine kurze Untersuchung; denn die ganze Kunst beweiset dir schon, daſs dies nicht die Erkenntniſs ist.

Th. Wie so, und was für eine?

Sok. Die Kunst der vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter nennt. Denn diese überreden vermittelst ihrer Kunst nicht indem sie lehren, sondern indem sie bewirken daſs man sich vorstellt was sie nur wollen. | Oder hältst du sie für so bewundernswürdige Meister im Lehren, daſs sie diejenigen, welche nicht dabei waren als der oder jener seines Geldes beraubt ward oder sonst Unrecht erlitt, daſs sie verständen diese, während ein weniges Wasser verläuft, über die wahre Beschaffenheit des Geschehenen gründlich zu unterrichten?

Th. Keinesweges glaube ich das, sondern daſs sie sie nur überreden.

Sok. Heiſst aber nicht überreden bewirken, daſs etwas auf eine gewisse Art vorgestellt werde?

Th. Was anders?

Sok. Wenn also Richter auf eine rechtliche Weise überredet worden sind in Dingen, um welche nur wer sie selbst gesehen hat wissen kann, sonst aber keiner: so haben sie dieses nach dem bloſsen Gehör urtheilend vermöge einer richtigen Vorstellung, aber ohne Erkenntniſs beurtheilt, und sind dennoch vom richtigen überzeugt, wenn sie nemlich ihr Richteramt gut verwaltet haben?

Th. So ist es allerdings.

Sok. Nicht aber, o Freund, könnte jemals, wenn richtige Vorstellung und Erkenntniſs einerlei wären, auch der beste Richter und Gerichtshof etwas richtig vorstellen ohne Erkenntniſs. Nun aber scheint beides verschieden zu sein.

Th. Was ich auch schon einen sagen gehört und es nur vergessen habe, mich aber dessen jezt wieder erinnere. Er sagte nemlich, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung wäre Erkenntniſs, die unerklärbare dagegen läge auſserhalb der Erkenntniſs. Und wovon es keine Erklärung gebe, das sei auch nicht erkennbar, und so benannte er dies auch, wovon es aber eine gebe, das sei erkennbar.

Sok. Gewiſs schön gesagt. Dies erkennbare aber und nicht erkennbare, sage an, wie du es unterscheidest, ob wir es etwa auf gleiche Weise gehört haben, du und ich.

Th. Ich weiſs nicht ob ich es herausfinden werde; trüge es aber ein Anderer vor, so glaube ich, würde ich wol folgen.

Sok. Höre also einen Traum für den andern. Mich nemlich dünkt, daſs ich von Einigen gehört habe, die ersten gleichsam Urbestandtheile, aus denen wir sowol als alles übrige zusammengesezt sind, lieſsen keine Erklärung zu; sondern man könne nur jedes von ihnen an und für sich bezeichnen, nicht aber irgend etwas anderes davon aussagen weder bejahend noch verneinend. Denn alsdann würde ihnen doch schon ein Sein oder Nichtsein beigelegt, man dürfe ihnen aber nichts weiter zusezen, wenn man doch von ihnen allein reden wolle. 202 Daher man ihnen weder das dieses noch das jenes noch das jedes noch das eins allein noch viel anderes dergleichen zusezen dürfe. Denn eben dieserlei laufe überall umher und werde mit allem zusammengebracht, und sei doch immer etwas anderes als das, zu dem es gebracht würde. Jene Dinge müſsten aber, wenn es möglich wäre sich über sie zu erklären und jedes seine eigenthümliche Erklärung hätte, ohne alle andern erklärt werden. Nun also sei es unmöglich, daſs irgend eins von den ersten Dingen durch eine Erklärung ausgedrükt werde; denn es gebe für sie nichts als nur benannt zu werden, sie hätten eben nur einen Namen. [Was aber aus diesen schon zusammengesezt wäre, dessen Name wäre, so wie es selbst aus mehreren zusammengeflochten ist, ebenfalls zusammengeflochten und zu einer Erklärung geworden. Denn das Wesen einer Erklärung bestände in einer Verflechtung von Namen. Auf diese Art also wären die Urbestandtheile unerklärbar und unerkennbar, wahrnehmbar aber; die Verknüpfungen hingegen erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Wenn nun Jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinge: so sei zwar seine Seele darüber im Besiz der Wahrheit; sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede stehen und geben könne, der sei ohne Erkenntniſs über diesen Gegenstand. Wer aber die Erklärung

rung auch dazu hätte, dem sei es möglich alles dieses zu erkennen, und der besize alles vollständig zur Erkenntniſs beisammen. Hast du diesen Traum eben so gehört oder anders?

Th. Eben so ganz und gar.

Sok. Gefällt es dir auch und sezest du dieses, daſs richtige Vorstellung mit Erklärung Erkenntniſs ist?

Th. Offenbar, versteht sich.

Sok. Also hätten wir auf diese Art heute am Tage erreicht, was seit langer Zeit viele Weisen gesucht und ohne es zu finden alt geworden sind?

Th. Mir scheint doch, Sokrates, das jezt vorgetragene sehr schön gesagt zu sein.

Sok. Es ist auch ganz wahrscheinlich, daſs es sich so verhalte. Denn was sollte auch die Erkenntniſs sein ohne Erklärung und richtige Vorstellung. Nur Eins will mir an dem Gesagten miſsfallen.

Th. Was denn?

Sok. Gerade was das herrlichste zu sein scheint, daſs nemlich die Urbestandtheile unerkennbar wären, die Gattung der Verknüpfungen aber erkennbar.

Th. Ist dies nicht richtig?

Sok. Man muſs zusehn. Haben wir doch zu Geiſeln für diesen Saz die Beispiele, auf welche offenbar, wer dieses alles sagte, gesehen hat.

Th. Was für welche?

Sok. Die Urbestandtheile der Schrift und ihre Verknüpfungen. Oder glaubst du, daſs wer jenes alles gesagt, auf etwas Anderes dabei gesehen hat als hierauf?

Th. Nein, sondern hierauf.

Sok. Prüfen wir es also noch einmal von vorn, oder vielmehr uns selbst, ob wir so oder

203 nicht so lesen gelernt haben. Wolan, zuerst haben die Silben eine Erklärung, die Buchstaben aber keine?

Th. Wahrscheinlich.

Sok. Vollkommen leuchtet es auch mir ein. Wenn zum Beispiel Jemand nach der ersten Silbe von Sokrates so fragte; O Theätetos, sprich, was ist So? was wirst du antworten?

Th. Es ist S und O.

Sok. Hier hast du also die Erklärung der Silbe.

Th. So ist es.

Sok. So komm und sage eben so auch die Erklärung des S.

Th. Und wie sollte wol Jemand die Bestandtheile eines Buchstabens angeben können? Denn überdies ist das S ein stummer Buchstabe, nur ein Geräusch, als wenn Jemand mit der Zunge zischt. Das B aber hat gar eben so wenig ein Geräusch als einen Laut, und eben so die meisten Buchstaben. So daſs hiernach gar sehr gut gesagt ist, daſs sie unerklärbar sind, da jene sieben deutlichsten unter ihnen nur einen Laut haben, ganz und gar aber keine Erklärung.

Sok. Dieses, Freund, hätten wir also in Ordnung gebracht von der Erkenntniſs.

Th. Wir scheinen ja.

Sok. Wie aber, daſs der Bestandtheil nicht erkennbar ist, wol aber die Verknüpfung, haben wir denn das auch mit Recht angenommen?

Th. Mich dünkt es doch.

Sok. Gut denn. Wollen wir sagen, die Silbe sei die zwei Buchstaben, oder, wenn sie aus mehr als zweien besteht, die sämmtlichen? oder sie sei ein Besonderes erst aus der Zusammensezung von Jenen entstandenes?

Th. Sie sei die sämmtlichen, dünkt mich, werden wir sagen.

Sok. So betrachte es einmal an jenen zweien, dem S und O. Beide machen die erste Silbe meines Namens. Wird nun nicht, wer diese Silbe kennt, auch jene beiden Buchstaben kennen?

Th. Wie anders?

Sok. Er kennt also das S und O?

Th. Ja.

Sok. Wie aber? Jeden von beiden erkennt er also nicht, und so, obschon er keinen von beiden erkennt, erkennt er doch beide?

Th. Das wäre ja toll und unvernünftig.

Sok. Allein wenn es nothwendig ist, daſs er jeden erkennt um beide zu erkennen: so muſs ja nothwendig die Buchstaben schon vorher erkennen, wer jemals die Silbe erkennen will, und so wird uns diese schöne Erklärung wieder entschlüpfen und verchwinden.

Th. Und das sehr schnell.

Sok. Wir bewachen sie eben nicht gut. Denn wir sollten vielleicht gesagt haben, die Silbe wäre nicht die gesammten Buchstaben, sondern eine aus jenen entstandene besondere Gattung, welche ihr eignes Wesen und Gestalt für sich hätte und verschieden wäre von den Buchstaben.

Th. Ganz gewiſs, und es mag sich wol eher so verhalten als anders.

Sok. Man sehe zu, und verrathe nicht unmännlicher Weise einen so groſsen und herrlichen Saz.

Th. Keinesweges.

Sok. Es sei also wie wir jezt sagen, es
sei die Silbe eine aus den jedesmal sich zu- 204
sammenfügenden Buchstaben entstehende eigne

Gattung, und überhaupt nicht nur bei den Buchstaben, sondern auch jede andere Verknüpfung verhalte sich so,

Th. Allerdings.

Sok. Also Theile darf es von ihr nicht geben?

Th. Wie so nicht?

Sok. Weil wo etwas Theile hat, da ist das Ganze nothwendig die gesammten Theile. Oder willst du sagen, auch das Ganze sei ein aus den Theilen entstandenes eignes von sämmtlichen Theilen verschiedenes?

Th. Das will ich.

Sok. Ein Gesammtes aber und ein Ganzes, verstehst du darunter dasselbe, oder unter jedem etwas anderes?

Th. Dessen bin ich nicht gewiſs. Weil du aber immer befiehlst herzhaft zu antworten: so will ich es wagen und sagen, etwas anderes unter jedem.

Sok. Die Herzhaftigkeit, o Theätetos, ist gut, ob aber auch die Antwort, das muſs man sehen.

Th. Das muſs man allerdings.

Sok. So wäre also der jezigen Erklärung zufolge das Ganze verschieden von dem Gesammten.

Th. Ja.

Sok. Wie aber die sämmtlichen und das Gesammte, ist dies auch verschieden? Wie wenn wir sagen Eins Zwei Drei Vier Fünf Sechs, und wenn zweimal drei oder dreimal zwei, oder Drei und Zwei und Eins, sagen wir in allen diesen Fällen dasselbige oder in jedem etwas anderes?

Th. Dasselbe.

Sok. Etwas anderes als Sechs?

Th. Nichts anderes.

Sok. In allen diesen Formeln also haben wir die Sechs als ein Gesammtes gefunden?

Th. Ja.

Sok. Und wiederum meinen wir nichts, wenn wir sagen die sämmtlichen?

Th. O ja.

Sok. Etwas anderes etwa als Sechs?

Th. Nichts anderes.

Sok. In allem also was aus Zahlen besteht nennen wir dasselbe das Gesammte und die sämmtlichen.

Th. So scheint es.

Sok. Nun laſs uns weiter dieses davon sagen. Die Zahl eines Akker Landes und der Akker ist einerlei?

Th. Ja.

Sok. Und mit dem Stadion eben so?

Th. Ja.

Sok. Und eben so wohl auch die Zahl eines Heeres und das Heer? und mit allen ähnlichen Dingen auf gleiche Art. Denn ihre gesammte Zahl ist auch ihr gesammtes Sein bei jedem.

Th. Ja.

Sok. Nun und die Zahl eines jeden, ist die etwas anderes als seine Theile?

Th. Nichts.

Sok. Und was Theile hat, besteht aus Theilen?

Th. Offenbar.

Sok. Eingestanden ist aber, daſs die sämmtlichen Theile das Gesammte sind, wenn die gesammte Zahl das gesammte Sein ist.

Th. So ist es.

Sok. Das Ganze besteht also nicht aus Theilen? Denn so wäre es ein Gesammtes, wenn es die sämmtlichen Theile wäre.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Kann aber ein Theil von irgend etwas Anderem sein was er ist, als von einem Ganzen?

Th. Von einem Gesammten.

Sok. Recht mannhaft, o Theätetos, wehrst du dich. Das Gesammte aber, ist das nicht eben dieses, ein Gesammtes, wenn ihm nichts 205 abgeht?

Th. Allerdings.

Sok. Ist aber nicht eben dieses ein Ganzes, dem nirgends nichts abgeht? dem aber etwas abgeht, dieses weder ein Ganzes noch ein Gesammtes, so daſs auf gleiche Art beides in dasselbe übergeht?

Th. Jezt scheint mir das Ganze und das Gesammte in Nichts mehr verschieden zu sein.

Sok. Sagten wir nun nicht, wo Theile sind, da ist das Ganze und Gesammte die sämmtlichen Theile?

Th. Allerdings.

Sok. Nicht auch wiederum, was ich eben zeigte, daſs, wenn die Silbe nicht die Buchstaben ist, sie dann auch die Buchstaben nicht als ihre Theile hat; oder wenn sie dasselbe ist mit ihnen, sie auch auf gleiche Art wie jene erkennbar sein muſs?

Th. Eben dies.

Sok. Und damit dies nicht erfolgen möchte, sagten wir, sie sei etwas von ihnen verschiedenes?

Th. Ja.

Sok. Wie aber wenn die Buchstaben nicht Theile der Silbe sind, kannst du etwas anderes anführen was Theil derselben wäre?

Th. Auf keine Weise, Sokrates, möchte ich dann Theile von ihr zugeben. Denn lächerlich wäre es, die Buchstaben fahren zu lassen und andere aufzusuchen.

Sok. Nach dieser Rede also, Theätetos, wäre die Silbe ganz und gar Ein ungetheiltes Wesen?

Th. So scheint es.

Sok. Erinnere dich nun, Freund, daſs wir vor nicht gar langer Zeit zufrieden gewesen sind, und geglaubt haben es sei richtig gesagt, daſs von dem Ersten, woraus das Andere bestände, sich keine Erklärung geben lieſse, weil jedes nur für sich wäre unzusammengesezt, und man nicht einmal das Sein hinzubringen und mit Recht davon aussagen könne, noch das Dieses, weil dies alles schon etwas anderes und fremdes wäre, und aus dieser Ursach nun war das erste unerkennbar und unerklärbar.

Th. Ich erinnere mich.

Sok. Bewirkt nun wol eine andere Ursach, daſs etwas ein eignes Wesen und daſs es untheilbar ist? ich wenigstens sehe keine andere.

Th. Es zeigt sich wol keine.

Sok. Also fällt die Silbe unter dieselbe Gattung mit jenem, wenn sie keine Theile hat und bestimmtes Wesen ist.

Th. Auf jede Weise.

Sok. Ist nun also die Silbe einerlei mit den vielen Buchstaben und ein Ganzes, und diese ihre Theile, so müssen auf gleiche Art die Silben erkennbar und erklärbar sein wie die Buchstaben, da die sämmtlichen Theile sich einerlei gezeigt haben mit dem Ganzen?

Th. Freilich wol.

Sok. Ist sie aber Eins und untheilbar: so ist auch die Silbe eben so wol als der Buchstabe unerklärbar und unerkennbar. Denn dieselbe Ursach wird auch sie zu demselben machen.

Th. Ich weiſs nichts anderes zu sagen.

Sok. Mit dem also wollen wir es nicht halten, welcher sagt, die Verknüpfung sei erkennbar und erklärbar, der Bestandtheil aber sei das Gegentheil.

Th. Freilich nicht, wenn wir unserer Rede folgen.

Sok. Wie aber? wenn einer das Gegentheil
206 behauptete, würdest du dem nicht lieber beistimmen nach allem, dessen du dir von Erlernung der Buchstaben her bewuſst bist?

Th. Was meinst du?

Sok. Daſs du beim Lernen nichts anderes thatest als dir Mühe geben, die Buchstaben dem Gesicht nach zu unterscheiden, und eben so auch durch das Gehör jeden einzeln für sich, damit nicht ihr Zusammenstellen beim Sprechen oder Schreiben dich verwirre.

Th. Vollkommen richtig.

Sok. Und bei den Kitharisten vollkommen gelernt zu haben, heiſst das etwas anderes, als jedem Ton folgen zu können, welcher Saite er angehöre, wovon jeder zugeben wird, daſs man es die Urbestandtheile der Tonkunst nennen kann?

Th. Nichts anders.

Sok. Wenn man nun von den Urbestandtheilen und Verknüpfungen, deren wir selbst erfahren sind, auf die andern schlieſsen darf:

so, werden wir sagen müssen, daſs die Erkenntniſs der Urbestandtheile weit bestimmter sei und weit wichtiger, als die der Verknüpfungen, um jegliche Sache vollkommen zu erlernen. Und wenn Jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, der Urbestandtheil aber nicht: so wollen wir dafür halten er treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich.

Th. Offenbar.

Sok. Doch hievon lieſsen sich noch andere Beweise anführen, wie mich dünkt. Laſs uns aber hierüber nicht vergessen, auf unsern vorliegenden Gegenstand zu sehen, was es doch wol sagen soll, daſs die zu der richtigen Vorstellung hinzukommende Erklärung die vollkommenste Erkenntniſs ist.

Th. So laſs uns denn sehen.

Sok. Wolan, in welchem Sinne will er wol hier eigentlich die Erklärung gemeint haben. Eines von dreien nemlich muſs er, wie es mir scheint, sagen wollen.

Th. Von welchen dreien?

Sok. Das erste wäre dieses, daſs man überhaupt seine Gedanken durch die Stimme vermittelst der Haupt- und Zeitwörter deutlich macht, indem man seine Vorstellung wie im Spiegel oder im Wasser, so in dieser Ausströmung des Mundes abbildet. Oder scheint dir dies nicht Erklärung zu sein?

Th. Mir allerdings.

Sok. Und von dem, welcher dies thut, sagen wir, daſs er sich über etwas erklärt.

Th. Das sagen wir.

Sok. Dieses ist nun aber jeder zu thun im Stande schneller oder langsamer, zu äuſsern, was ihm von jeder Sache dünkt, wer nur nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Und auf diese Art werden Alle, so viele nur etwas richtig vorstellen, auch damit Erklärung verbinden, und es wird also nirgends mehr eine richtige Vorstellung sein ohne Erkenntniſs.

Th. Richtig.

Sok. Laſs uns aber deshalb nicht leichtsinniger Weise gegen den erkennen, daſs er nichts gesagt habe, welcher von der Erkenntniſs die Erklärung gegeben hat, welche wir jezt untersuchen. Denn wahrscheinlich hat er nicht dieses gemeint, sondern daſs, wenn Jemand gefragt wird, was jedes ist, er dem Fragenden nach den Bestandtheilen der Sache Rechenschaft geben könne.

Th. Wie meinst du das, Sokrates?

Sok. Wie Hesiodos vom Wagen sagt, die 207 Hundert Hölzer des Wagens, die ich freilich nicht zu nennen wüſste, und ich glaube auch du nicht, sondern wir würden uns begnügen, wenn wir gefragt würden was ein Wagen ist, daſs wir zu antworten wüſsten, Räder, Achsen, Obergestelle, Siz, Joch.

Th. Sehr zufrieden.

Sok. Jener aber würde uns, als wenn wir nach deinem Namen gefragt würden und nur Silbenweise antworteten, auslachen, daſs wir zwar richtig vorstellten und sagten was wir sagen, uns aber sehr mit Unrecht einbildeten, Sprachkundige zu sein und von dem Namen Theätetos die sprachrichtige Erklärung zu besizen und zu geben. Denn mit Erkenntniſs spreche man nicht eher über etwas, bis man im Stande sei, neben der richtigen Vorstellung alles nach seinen ersten Bestandtheilen zu beschreiben, wie es auch schon oben irgendwo gesagt worden ist.

Th. Das ist gesagt worden.

Sok. So hätten auch wir zwar eine richtige Vorstellung vom Wagen, der aber das ganze Wesen desselben nach jenen hundert Hölzern beschreiben könnte, der habe, eben weil er dies noch dazu habe, auch noch die Erklärung zu der richtigen Vorstellung, und sei anstatt eines bloſs vorstellenden auch ein Kunstverständiger und Wissender in Beziehung auf das Wesen des Wagens, indem er das Ganze nach seinen Bestandtheilen durchgehen könne.

Th. Scheint dir dieses nun gut, Sokrates?

Sok. Ob es dir so scheint, Freund, und du annimmst, daſs die Beschreibung eines Dinges nach seinen einzelnen Bestandtheilen Erklärung sei, die aber nach den nächsten oder nach gröſseren Verknüpfungen Unerklärbares, dies sage mir, damit wir es in Erwägung ziehen.

Th. Ich nehme es gänzlich an.

Sok. Und glaubst etwa, daſs Jemand von etwas Erkenntniſs habe, wenn dasselbe bald hiezu ihm zu gehören scheint, bald dazu, oder auch wenn er demselben Dinge bald dieses zuschreibt, bald jenes?

Th. Beim Zeus, ich gewiſs nicht.

Sok. Und erinnerst du dich nicht, daſs dieses beim Lernen der Buchstaben dir und Andern im Anfange begegnet ist.

Th. Meinst du, daſs wir derselben Silbe bald diesen bald einen andern Buchstaben zugeschrieben, und denselben Buchstaben bald in die gehörige, bald in eine andere Silbe gesezt haben?

Sok. Eben dies meine ich.

Th. Dessen erinnere ich mich sehr wohl, beim Zeus, und glaube, daſs derjenige bei weitem noch nicht eigentlich weiſs, mit dem es sich so verhält.

Sok. Wie nun, wenn zu eben dieser
Zeit einer, indem er Theätetos schreibt, ein
Th und ein E schreiben zu müssen glaubt und
auch wirklich schreibt; wenn er aber Theodoros schreiben will, ein T und ein E schrei-
208 ben zu müssen glaubt, und auch wirklich
schreibt: soll man sagen, daſs er die erste
Silbe eures Namens wisse?

Th. Wir haben ja nur eben eingestanden, daſs der, mit welchem es sich so verhält, noch nicht wisse.

Sok. Hindert nun etwas, daſs es ihm bei der zweiten, dritten und vierten Silbe auf ähnliche Art gehe?

Th. Nicht daſs ich wüſste.

Sok. Wird er nicht alsdann die Beschreibung nach den Bestandtheilen inne habend den Namen Theätetos mit richtiger Vorstellung schreiben, wenn er ihn in der gehörigen Ordnung schreibt?

Th. Offenbar.

Sok. Und dies noch ohne Erkenntniſs zu haben, aber richtig vorstellend?

Th. Ja.

Sok. Er hat aber doch die Erklärung nebst richtiger Vorstellung; denn er hatte ja beim Schreiben die ganze Reihe der Bestandtheile, welche wir Erkenntniſs genannt haben.

Th. Richtig.

Sok. So giebt es also, Freund, eine mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung, welche man dennoch nicht Erkenntniſs nennen darf.

Th. So scheint es.

Sok. Nur im Traume sind wir also reicher geworden, indem wir glaubten, die richtigste Erklärung der Erkenntniſs gefunden zu haben. Oder sollen wir noch nicht verurtheilen? Denn vielleicht möchte einer die Erklärung nicht so verstehen, sondern nach der noch übrigen von jenen drei Bedeutungen, wovon eine, wie wir sagten, derjenige annehmen müsse, welcher die Erkenntniſs beschriebe als eine richtige Vorstellung mit der Erklärung verbunden.

Th. Ganz recht erinnerst du. Denn eine ist noch übrig; die erste war gleichsam ein Bildniſs des Gedankens durch die Stimme; das eben durchgegangene war der Weg zum Ganzen durch die Bestandtheile. Was meinst du aber mit der dritten?

Sok. Was die Meisten sagen würden, daſs man könne ein Merkmal angeben, wodurch sich das Gefragte von allen übrigen Dingen unterscheide.

Th. Was für eine Erklärung kannst du mir in diesem Sinne von irgend etwas geben?

Sok. Wie wenn du willst von der Sonne würde es dir, glaube ich, genügen zu erfahren, daſs sie das glänzendste ist von allem, was am Himmel um die Erde geht.

Th. Vollkommen.

Sok. Merke auch recht weshalb es gesagt ist. Nemlich, wie wir eben sagten, wenn du das Unterscheidende eines Dinges auffasest, wodurch es von den übrigen verschieden ist, so behaupten Einige, du habest seine Erklärung aufgefaſst. So lange du aber nur noch etwas gemeinschaftliches trifst, so würde deine Erklärung auf dasjenige gehn, was zu dieser Gemeinschaftlichkeit gehört.

Th. Ich verstehe, und es dünkt mich sehr richtig, dieses die Erklärung zu nennen.

Sok. Wer also nun bei richtiger Vorstellung von irgend etwas auch seinen Unterschied von dem übrigen aufgefaſst hat, der hat dann Erkenntniſs davon erlangt, wovon er vorher nur Vorstellung hatte.

Th. So behaupten wir jezt.

Sok. Jezt aber, Theätetos, nun ich zu dem Gesagten näher hinzutrete, verstehe ich wie bei gewissen Gemälden auch nicht mehr das mindeste davon. So lange ich von ferne stand, schien mir etwas damit gesagt zu sein.

Th. Wie so kommt das?

Sok. Ich will es dir deutlich machen, wenn es mir gelingen wird. Vorausgesezt ich habe
209 eine richtige Vorstellung von dir, so erkenne ich dich doch nur, wenn ich auch noch deine Erklärung dazu auffasse, wofern aber nicht, so stelle ich dich nur vor.

Th. Ja.

Sok. Deine Erklärung aber war die Bezeichnung deiner Verschiedenheit.

Th. So war es.

Sok. Als ich dich nun nur vorstellte, nicht wahr, so traf ich mit meinen Gedanken nichts von dem wodurch du dich von Andern unterscheidest?

Th. Es scheint nicht.

Sok. Ich dachte also nur etwas gemeinschaftliches, was du um nichts mehr an dir hast als irgend ein Anderer.

Th. Nothwendig.

Sok. Wolan denn, beim Zeus, wie habe ich doch auf diese Art mehr dich vorgestellt als irgend einen Andern? Denn seze, ich dächte mir, derjenige wäre Theätetos, der ein Mensch wäre und Nase Mund und Augen hätte, und so jedes der übrigen Glieder; wird nun dieser Gedanke machen, daſs ich mir mehr den Theätetos denke als den Theodoros, oder, wie man zu sagen pflegt, den lezten der Myser?

Th. Wie sollte er?

Sok. Allein wenn ich mir auch nicht bloſs einen Nase und Augen habenden denke, sondern auch wol einen krummnasigen und mit heraustretenden Augen, werde ich dann mehr dich vorstellen, als mich selbst und wer sonst noch so beschaffen ist?

Th. Um nichts mehr.

Sok. Sondern nicht eher, glaube ich, wird Theätetos in mir vorgestellt werden, bis diese Krummnasigkeit selbst ein sie von andern Krummnasigkeiten, die ich auch schon gesehen, unterscheidendes Merkmal in mir abdrükt und zurükläſst, und so alles übrige, woraus du bestehst, vermittelst dessen sie mich, wenn ich dir morgen begegne, mahnt und macht daſs ich mir dich richtig vorstelle.

Th. Ganz recht.

Sok. Also auch die richtige Vorstellung von einem Jeden geht schon auf die Verschiedenheit.

Th. So scheint es ja.

Sok. Zur richtigen Vorstellung noch die Erklärung hinzufügen, was hieſse das also? Denn heiſst dies, sich noch dazu dasjenige vorstellen, wodurch etwas sich von dem übrigen unterscheidet: so ist das ja eine lächerliche Aufgabe.

Th. Wie so?

Sok. Wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, davon sollen wir nun noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, in wiefern es sich von dem übrigen unterscheidet, und so will was man alles von leeren Unternehmungen sprichwörtlich braucht, nichts sagen gegen diese Aufgabe. Man könnte es aber das Zureden eines Blinden nennen, denn uns zureden daſs wir doch nehmen möchten was wir schon haben, um das zu lernen was wir schon vorstellen, das schickt sich ganz vortreflich für einen Geblendeten.

Th. Sprich aber, was wolltest du vorher noch herausbringen mit deiner Frage?

Sok. Daſs wenn auf der andern Seite mit dem Hinzufügen der Erklärung ein Einsehen der Verschiedenheit gemeint wäre, nicht nur ein Vorstellen derselben: dann erst wäre es eine herrliche Sache um diese schönste von den Erklärungen der Erkenntniſs, denn einsehn heiſst doch Erkenntniſs haben? Nicht wahr?

Th. Ja.

Sok. Wer also gefragt wird was Erkennt-
niſs ist, der soll, wie es scheint, antworten,
richtige Vorstellung mit Erkenntniſs der Ver- 210
schiedenheit verbunden. Denn das wäre nun
nach jenem das Hinzufügen der Erklärung.

Th. So scheint es.

Sok. Und das ist doch auf alle Weise einfältig, denen, welche die Erkenntniſs suchen, zu sagen, sie sei richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntniſs, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas andern. Weder also die Wahrnehmung, o Theätetos, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung kann Erkenntniſs sein.

Th. Es scheint nicht.

Sok. Sind wir nun noch mit etwas schwanger, Freund, und haben Geburtsschmerzen in Sachen der Erkenntniſs? oder haben wir alles ausgeboren?

Th. Ich beim Zeus habe vermittelst deiner Hülfe sogar mehr herausgesagt, als ich in mir hatte.

Sok. Und unsre Geburtshelferkunst hat von diesem allen gesagt, es wären nur Miſsgeburten, nicht werth daſs man sie aufziehe.

Th. Auf alle Weise ja.

Sok. Gedenkst du nun, Theätetos, nach diesem wiederum mit anderem schwanger zu werden: so wirst du, wenn du es wirst, dann besseres bei dir tragen der gegenwärtigen Prüfung wegen, wenn du aber leer bleibst, denen, welche dich umgeben, weniger beschwerlich sein und sanftmüthiger, und besonnener Weise nicht glauben zu wissen was du nicht weiſst, denn nur so viel vermag diese meine Kunst, mehr aber nicht, noch verstehe ich so etwas wie die andern groſsen und bewunderten Männer von jetzt und ehedem. Diese geburtshelferische Kunst aber ist meiner Mutter und mir von Gott zugetheilt worden, ihr nemlich für die Frauen, und mir für edle und schöne Jünglinge. Jezt nun muſs ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage, welche Melitos gegen mich angestellt hat. Morgen aber, Theätetos, wollen wir uns wieder hier treffen.

14

MENON.

EINLEITUNG.

Wer das Ende des Theätetos im Auge hat und es mit dem Anfang des Sophistes vergleicht, wo offenbar dieselben Personen wieder zusammenkommen mit bestimmter Rükweisung auf die dort getroffene Abrede, der wird sich billig wundern, daſs nicht auch hier dieses Gespräch unmittelbar auf jenes folgt. Und freilich müssen es sehr triftige Gründe sein, um welcher willen eine so deutliche und absichtlich scheinende Anzeige auſser Acht gelassen wird. Allein eben deshalb sind sie auch von der Art, daſs sie vollständig erst dann können eingesehen werden, wenn Jemand vom Sophistes aus auf den Theätetos und das, was durch die gegenwärtige Anordnung zwischen beide gestellt wird, zurüksehen kann. Nur soviel muſs doch Jedermann zugestehen, daſs jene Anzeige keine dringende Nothwendigkeit enthält, und die Möglichkeit mehrere Gespräche zwischen jene beiden einzuschieben nicht ausschlieſst. Denn wie leicht kann Platon allerdings zwar die Absicht gehabt haben, was wir jezt im Sophistes finden, unmittelbar nach dem Theätetos auszuführen, hernach aber entweder durch besondere Veranlassungen dies und jenes noch zuvor zu erörtern aufgefordert worden sein, oder auch eingesehen haben, daſs er nicht alles, was nothwendig war, um zu jenen Ergebnissen zu gelangen, in Einem Gespräch gehörig durchnehmen könne, und deshalb hat er dann mehrere kleine dazwischen geknüpft, ohne jenen einmal angedeuteten Hauptfaden zu zerschneiden. Oder es könnte auch ursprünglich, als er den Theätetos beendigte, seine Absicht gewesen sein, durch dieselbigen Personen das, was wir jezt im Menon finden, durchsprechen zu lassen, und dies oder jenes ihn späterhin bewogen haben, hiezu lieber Andere zu wählen, und jene einmal hingeworfene Andeutung für eine spätere Arbeit zu benuzen. Kurz jener äuſsere vielfach erklärbare Umstand darf nicht gegen eine innere Nothwendigkeit auftreten, wenn nur gezeigt werden kann, daſs der Menon sich wirklich zunächst an den Theätetos anſchlieſst, und auf jeden Fall zwischen ihn und den Sophistes muſs gesezt werden. Dies aber wird, so weit es sich hier zur Stelle erörtern läſst, hoffentlich durch folgende Zusammenstellung deutlich genug erhellen.

Die erste Andeutung finden wir darin, daſs im Theätetos, wo der Gegensaz zwischen Wissen und Nichtwissen aufgestellt und in Betrachtung gezogen wird, Sokrates sagt, er wolle das Lernen und Vergessen als zwischen beiden liegend für jezt bei Seite sezen, und offenbar so davon redet, als läge darin auch eine Aufgabe, die er nur um seinen Hauptgegenstand nicht zu verlieren für ein anderes Mal aufsparen will. Grade diese Aufgabe nun wird im Menon zur Sprache gebracht, und wer aufmerksam vergleicht, kann sich nun schon um deshalb den Menon nicht mehr vor dem Theätetos denken. Nicht anders aber wird sie gelöset, als wie Platon immer vorläufig zu thun pflegt, durch eine mythische Voraussezung, so daſs wir hier gerade dasjenige finden, was nach seiner Weise, wenn die Frage einmal aufgeworfen war, zunächst geschehen muſste. Da nun im Sophistes sowol als in andern offenbar dieser Reihe angehörigen Gesprächen dieselbe Frage mehr dialektisch und wissenschaftlich behandelt wird: so kommt natürlich der Menon näher an den Theätetos und vor jenen zu stehen. Denn wäre, als Platon den Menon schrieb, schon in öffentlichen Darstellungen, was wir späterhin finden werden, zur wissenschaftlichen Lösung dieser Frage geleistet gewesen: so hätte die mythische Behandlung keinen Sinn mehr gehabt, sondern Platon würde die Leser auf eine andere Art, die wir von ihm auch schon kennen, zu jenen Gesprächen, wo dies bessere geschehen, zurükgewiesen haben. Dasselbe ergiebt sich, wenn man eine andere, ebenfalls durch mehrere von diesen Gesprächen hindurchgehende Frage berüksichtiget, nemlich die von der Unsterblichkeit. Wenn man erwägt, wie diese Idee zuerst im Gorgias und Theätetos fast nur vorausgesezt und mythisch ausgezeichnet ist, dann hier als Erklärungsgrund einer Thatsache aufgestellt und gleichsam gefodert wird, anderwärts aber mit einem höheren Grade von wissenschaftlicher Anschaulichkeit dargethan und auseinandergesezt: so muſs Jeder nun schon einigermaſsen mit Platons Verfahren bekannt gewordene gestehen, daſs nur durch diese Stellung des Menon jene steigende allmählig bis zum Mittelpunkt durchdringende Klarheit, welche dem Platon eigen ist, in diese Verhandlung kommt, und daſs das erste, was Platon nach jener allgemeinen Aufstellung zu thun hatte, eben dieses war, zu zeigen, er sei berechtigt gewesen, die Unsterblichkeit auf solche Art vorauszusezen, wiefern nemlich alle Wissenschaft und alle Mittheilung mit ihr zugleich steht und fällt. Behält man nun im Auge, wie auf der einen Seite diese beiden Fragen, die von der Möglichkeit des Lernens und die von der Unsterblichkeit in Verbindung mit einander gebracht werden, und wie auf der andern Seite die Frage von der Möglichkeit zur Erkenntniſs zu gelangen hier verschränkt ist in die andere von der Möglichkeit zur Tugend zu gelangen und von der Natur der Tugend überhaupt: so sieht man, daſs der Menon eben so unmittelbar zum Gorgias gehört, daſs sich durch ihn die aufgestellte Ansicht von dem Verhältniſs dieses Gesprächs zum Theätetos noch mehr bestätiget, und daſs er bestimmt ist, diese beiden noch genauer zusammen zu ziehen und in einander zu verflechten, für diejenigen, welche noch nicht begreifen konnten, wie die Hauptaufgaben beider Gespräche mit einander, und in jedem von beiden das als Abschweifung vorgetragene mit dem Hauptgegenstande zusammenhinge. Und dies bestätiget jede nähere Betrachtung des Menon, welcher, je näher man ihn mit jenen beiden zusammenhält, um desto dichter sich an sie anschlieſst, und so unmittelbar, daſs man sich unmöglich noch etwas Anderes dazwischen denken kann. Daher auch kaum etwas mehreres nöthig sein wird, als nur die einzelnen Angaben hinzustellen. Zuerst zeigt sich Jedem als leztes wiewol dort nicht bestimmt und ausführliches ausgesprochenes Ergebniſs des Theätetos die Aufstellung und Entwikkelung des Begriffes der richtigen Vorstellung und der aufgezeigte Unterschied zwischen ihr und der eigentlichen reinen Erkenntniſs.

Dieser wird nun nicht nur im Menon als erwiesen vorausgesezt und ausdrüklich unter das Wenige gestellt, wovon Sokrates behaupten möchte, daſs er es wisse, sondern es leuchtet ein, daſs die entscheidende Behandlung der Frage über die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend nichts anderes ist als eine unmittelbare Folgerung, ein Corollarium aus dem Theätetos, welches, was dieser zulezt herausgebracht, auf den Gegenstand des Gorgias anwendet. Eben so giebt uns der Menon eine unmittelbare Fortsezung des lezteren, wenn gezeigt wird, daſs auch nicht durch irgend eine Bedingung und Beschränkung der Art, zum Angenehmen zu gelangen, der Begriff des Guten und der Tugend könne bestimmt werden, sondern man beide zusammengehörige Begriffe rein für sich von Grund aus behandeln müsse. Und damit die Verbindung nicht übersehen werde, wird der Mitunterredner aufgeführt als ein Schüler des Gorgias, und ausdrüklich auf ein Gespräch des Sokrates mit diesem angespielt. Auch ganz in dem Sinne, wie Gorgias und seine Freunde das Schöne eingestehen muſsten, antwortet auch Menon. Und so wie das lezte Ergebniſs des Theätetos bestätigend ausgesprochen wird, so wird auch das des Gorgias wiederholt, und gezeigt, es sei noch kein leztes und treibe die Untersuchung höher hinauf.

Dasselbe zeigt sich, wenn man auf dasjenige sieht, was Nebensache ist oder zu sein scheint; denn auch dieses ist im Menon so durchaus einerlei mit jenen Gesprächen, daſs man daraus auf noch fortdauernde gleiche Verhältnisse und Beschäftigungen schlieſsen muſs. Derselbe Gebrauch des mathematischen zu Beispielen, wie im Theätetos, ja sogar der gewählte

Gegenstand in sichtbarem Zusammenhange mit jenem. Denn die dem Pythagoreischen Lehrsaz zum Grunde liegende Aufgabe, die Seite des doppelten Vierekkes zu finden, ist grade der Fall, wobei am unmittelbarsten, und gewiſs auch zuerst, die Unmeſsbarkeit zweier Linien gegen einander ist zur Anschauung gekommen. Diese Stätigkeit des Stoffes, aus welchem die Beispiele genommen werden, kann so wenig zufällig sein, daſs man vielmehr dadurch möchte in Versuchung geführt werden, dem Beispiel selbst noch einen höheren symbolischen Werth beizulegen, zumal wenn man bedenkt, daſs Platon überall in seinen Werken Denkzeichen sezt für die Hörer seiner unmittelbaren lebendigen Anweisungen. Doch mag auch dieses nur schwache Vermuthung bleiben oder vielleicht gar voreilig sein und falsch, offenbar deutet doch dieser sonst nirgends so vorkommende Gebrauch darauf, daſs während der Abfassung beider Gespräche Platon sich zugleich mit demselben Gegenstande, sei es nun mehr in mathematischer oder mehr in Pythagoreischer Hinsicht, beschäftigte. Ferner hängen die im Menon vorkommenden Beispiele aus der Naturlehre ganz deutlich zusammen mit dem, was im Theätetos zur Erläuterung der Lehre des Protagoras beigebracht wurde, und sollen vertheidigend beweisen, daſs Sokrates dort wirklich im Sinne der Meister jener Schule ihre Lehren vorgetragen. Und diesen wird hier Gorgias als Schüler des Empedokles ausdrüklich beigesellt, und auch dadurch auf den innern Zusammenhang zwischen dem von ihm benannten Gespräch und dem Theätetos aufmerksam gemacht. Eben so schlieſst sich der Menon an beide Gespräche an durch die gleiche Polemik. Denn die Anspielung auf Aristippos den Gastfreund reicher Tyrannen ist nicht zu verkennen, wo Menon der Gastfreund des grofsen Königes aussagt, Reichthum zusammenzubringen sei Tugend, ja auch da nicht, wo er die seiner Denkungsart, wie sie Xenophon schildert, nicht angemessene Einschränkung macht, dafs es nur auf rechtmäfsige Weise geschehen dürfe. Eben so wird Jeder an den Antisthenes denken, wo etwas verächtlich von Allen zugestanden und wiederholt bekräftiget wird, ein Sophist könne die Tugend nicht lehren, welches Antisthenes in einem dem Platon nicht annehmlichen Sinne behauptete, und wo sogar sein erster Lehrer Gorgias, als der hierauf keine Ansprüche machte, ihm zum Muster vorgestellt wird. Ferner hat der Menon mit dem Theätetos und Gorgias gemein die gleiche Anspielung auf die Anklage des Sokrates. Wie im Theätetos ihrer ausdrüklich und zwar ziemlich müfsig erwähnt, und sie im Gorgias fast geweifsagt wird, und in beiden manches aus der Vertheidigungsrede sehr merklich wiederkommt: so erscheint hier der künftige Ankläger selbst, und man sieht seinen Zorn entstehen ganz so wie ihn Sokrates in der Vertheidigungsrede beschreibt. Und so gleiches Gepräge tragen diese Anspielungen, dafs offenbar die gleiche Veranlassung hier wie dort zum Grunde gelegen, und Menon in den gleichen Zeitraum mit jenen zusammenfällt. Noch besonders schliefst sich aber dieses Gespräch an den Gorgias an durch das, was Sokrates dem Anytos abfragt und erzählt von den Athenischen Staatsmännern. Platon giebt sich nemlich das Ansehn einzulenken in eine günstigere Meinung aus dem, was er im Gorgias behauptet hatte; aber nur scheinbar thut er es mit genug Ironie, die auch am Ende recht hell heraustönt. Es scheint freilich eine ordentliche Ehrenerklärung zu sein, die ihnen Sokrates ausstellt, ehrenwerthe und rechtliche Männer habe es immer viele gegeben unter den Staatskundigen zu Athen, und er wolle hier nur behaupten, daſs ihre Tugend nicht auf Erkenntniſs beruht habe, und daſs dies die Ursach gewesen, warum sie sie auch nicht lehren und mittheilen konnten, und sie scheint um so kräftiger, da er in diese gelinde Verurtheilung nun den Aristeides mit begreift, den er vorher so sehr herausgehoben hatte vor den andern. Allein dieser, den er, was das Mittheilen betrifft, allerdings preiszugeben genöthiget war, bleibt nun doch von den übrigen Vorwürfen, deren hier nicht weiter erwähnt wird, frei, und die Möglichkeit wie er es bleiben könne, wird aufgestellt, da es doch solche geben kann, bei denen die richtige Vorstellung bleibt. Die Andern hingegen, denen schon sonst gezeigt worden, daſs sie das Nüzliche nicht festzuhalten vermochten, werden ganz leise mit ihrer richtigen Vorstellung, die aber nicht bleiben will ohne Erkenntniſs, in die gleiche Klasse der Gottbegeisterten gesezt mit den Wahrsagern und Dichtern, und zulezt wird deutlich herausgesagt, wie es hiermit auch anderwärts gemeint gewesen, daſs nemlich diese Alle sich nur wie Schatten verhalten zu dem Einen, wenn es einen solchen gäbe, der da wisse und lehren könne.

Dies führt von selbst auf noch eine andere Aehnlichkeit des Menon mit dem Gorgias. In diesem nemlich fanden wir erklärende Rückweisungen auf mehrere frühere Gespräche; von dem Menon kann man sagen, daſs er fast alle aus der ersten Reihe berührt, und einen groſsen

Theil ihres gemeinschaftlichen Inhaltes, für welchen die Entscheidung gleichsam noch offen gelassen war, mit klaren Worten abschlieſst und besiegelt. Dies gilt vornemlich vom Protagoras und den ihm unmittelbar zugehörigen Gesprächen, und um dieser Beziehung willen wird nun aus dem Protagoras, der schon zu fern lag als daſs er nur durch eine leise Andeutung auf ihn hinweisen konnte, vieles fast zu wörtlich und zu ausführlich wieder aufgenommen. Hier wird nun gezeigt, was von den Tugenden, wie sie gewöhnlich aufgezählt werden und schon nicht mehr die Eine Tugend sind, zurückbleibt, wenn man sie von der Erkenntniſs trennt; und zugleich wird der ganze Streit, in welchem dort nicht nur Sokrates mit dem Protagoras, sondern auch jeder von beiden mit sich selbst befangen war, über das Erkenntniſssein und das Lehrbarsein der Tugend, eben durch den vorläufig festgestellten Unterschied der Erkenntniſs und der richtigen Vorstellung gelöset. So nemlich daſs gesagt wird, die höhere Tugend beruhe allerdings auf Erkenntniſs, aber auf einer höheren auch als jener Berechnung des Angenehmen, und sei dann auch lehrbar, in dem Sinne, in welchem dies überhaupt gesagt werden könne von dem Erinnern und Aufregen und Beleben der Ideen; die gewöhnliche bürgerliche Tugend aber sei nicht lehrbar, beruhe aber auch gröſstentheils nur auf richtiger Vorstellung, auf einem nicht bis zur wahren Erkenntniſs durchgedrungenen Gefühl. Ist uns also der Menon wegen des zuerst bemerkten unentbehrlich als Grundlage zu manchem folgenden und als befestigender Schluſsstein der Gespräche, welche den Anfang der zweiten Reihe bilden: so ist er es auch durch diese Rükweisungen als Schlüssel zu manchen noch nicht ausdrüklich aufgelösten in der ersten Reihe.

Auch wird hiedurch der Menon bei einiger Aufmerksamkeit eine neue Bestätigung der bisherigen Anordnung im Ganzen. Denn daſs er das Räthsel des Protagoras, und um nur bei dem namentlich erwähnten stehen zu bleiben, des Laches gemeinschaftlich löst, und so beide Gespräche vor ihn und zusammen müssen gestellt werden, sieht Jeder, und kein Verständiger wird etwa das Verhältniſs umkehren und sagen wollen, jene wären später und weitere Ausführungen des hier vorläufig angedeuteten. Dasselbe gilt vom Phädros, auf welchen auch hier bestimmt genug zurükgewiesen wird durch eine Annäherung der Diction, die auch ohne irgend wörtliche Uebereinstimmung fast wie eine Anführung auffällt. Auch hier wird Niemand bei Vergleichung beider Stellen eine andere Ansicht möglich finden, er müſste denn überall gar kein Verhältniſs zwischen der mythischen und philosophischen Darstellung anerkennen wollen, und muthwillig verwirren was von selbst ins Licht zu treten strebt.

Dies ist die Ansicht, welche man von den ziemlich verwikkelten Beziehungen dieses Gesprächs erhält, wenn man sich auf den Haupt- und Angelpunkt gestellt hat, von welchem aus man allein alles richtig übersehen kann. So ausgerüstet wird es dann auch nicht schwer fallen zu beurtheilen, welche Bewandniſs es wol haben kann mit zwei andern sehr weit von dieser entfernten Ansichten. Die eine ist zwar noch nicht eben laut geworden, sondern wird nur einzeln von zum Theil sehr ehrenwerthen Kennern des Alterthums gehört, könnte aber zu einem ziemlichen Grade von Wahrscheinlichkeit ausgebildet werden. Sie meint, der Menon habe wenig philosophischen Gehalt, der nicht anderwärts bestimmter und besser ausgesprochen wäre, er sei daher zum Verständniſs der Platonischen Philosophie auch ziemlich entbehrlich, und in Absicht auf Anordnung und Behandlung auch des Platon nicht sonderlich würdig. Und gewiſs wer sich einmal, weil er das Gespräch nicht in dem gehörigen Zusammenhang betrachtete, von dem ersten überredet hat, der kann leicht das lezte durch manche Einzelheiten belegen, die ihm nur um so mehr auffallen müssen, je weniger er das Ganze versteht. Gleich der abgebrochene Anfang ohne allen Eingang ist nicht sehr platonisch, und wenn man meint, es solle damit die unartige ungestüme Sitte des Menon bezeichnet werden: so fiele dieser schon nach den ersten Seiten auf eine dem Platon eben nicht sehr ehrenvolle Weise aus seiner eigenthümlichen Art heraus. Mehrere harte Uebergänge und ungleichmäſsige Fortschritte scheinen sich auch nur durch jenen Ungestüm erklären zu lassen, und die Aehnlichkeit mit dem Phädros und Protagoras könnte um so mehr als eine sehr mittelmäſsige Nachahmung erscheinen, da sich kaum denken läſst, wie Platon sich könne genöthiget gesehen haben, zum zweiten Male zu thun, wovon er das Unfruchtbare schon früher aufgedekkt, nemlich nach einer Beschaffenheit der Tugend, ob sie lehrbar ist oder nicht, zu fragen eher als nach ihrer Natur. Von diesen allen nun bleibt für uns nichts anderes übrig, als daſs wir den Menon für eine von den loseren nicht vollkommen durchgearbeiteten Darstellungen des Platon halten. Denn dies zugegeben begreifen sich alle einzelnen Beschuldigungen, und verschwinden zum Theil, da sie fast durchgängig mit den aufgezeigten vielfachen Nebenabsichten des Gespräches zusammentreffen, dessen Vernachläſsigung im Einzelnen dem Platon um so eher zu verzeihen ist, da ihm vielleicht die gröſseren folgenden Werke schon vorschwebten, und er eilte, zu diesen zu kommen.

Was aber jenen Vorwurf betrifft, daſs gesucht werde, was vor einer andern Untersuchung nicht möglich ist zu finden: so steht es damit so arg nicht. Denn durch die Voraussezung, die Tugend werde nur dann und in so fern lehrbar sein als sie Erkenntniſs ist, wird jene Frage ein Theil der ursprünglichen, was die Tugend an sich ist oder nicht ist. Die andere Ansicht ist die bekannte, welche auf den Menon einen groſsen ausgezeichneten Werth legt, weil er ein herrliches Uebungsstükk sein soll in der sogenannten Vernunftlehre, auch die Sokratische Hebammenkunst darin mit vorzüglicher Geschiklichkeit ausgeübt sei, und, hat man ihn erst verständig präparirt, gar viel Schönes davon den Knäblein in der Schule könne demonstrirt werden. Nur Schade, daſs Platon keine logischen Uebungsstükke zu machen pflegte, die eher in dem späten Machwerk der kleinen ihm untergeschobenen Gespräche gefunden werden, und daſs, wenn er hier selbst etwas so darzustellen scheint, es nur geschieht, um die andern Absichten dienende Einführung eines fremdartigen Bestandtheiles doch einigermaſsen zu übertünchen. Schade daſs wir von seiner Hebammenkunst nach dem Begriff, den er selbst im Theätetos aufstellt, weit kunstreichere und fruchtbarere Beispiele finden in den kunstreicheren Gesprächen, und er dieses nur für einen ersten

ersten Anfang erklärt, die Vorstellungen zum Bewuſstsein zu bringen, und es in der That auch etwas leicht behandelt hat, wie es den mathematischen Elementen gebührt im Vergleich mit den philosophischen, an denen er sonst diese Kunst zu üben pflegt. Schade endlich, daſs man nicht so leicht diesen Menon selbst und ganz präpariren und demonstriren kann als abgerissene Stükke daraus, die man aber dann selbst in ihrer Beziehung auf das Ganze nicht versteht. Daher sind denn auch diese Lobredner selbst in einem lehrreichen Streite begriffen, welches wol eigentlich die Meinung des Platon sein möge über die Lehrbarkeit der Tugend, ob es ihm wol ein Ernst sei mit der ganzen Frage; und ob die Entscheidung, daſs sie nur durch göttliche Schikkung erlangt werde, wol mit andern Aeuſserungen des Philosophen zusammenstimme. Und viele wahrhaft göttliche Männer sind unter den Streitenden, denen auch, was sie irgend verstehen sollen, aus göttlicher Schikkung kommen muſs, weil sie sich darauf gesezt haben, was an Anderem hängt, für sich allein zu betrachten, und die auſser einer warnenden Stimme auch noch einer zurufenden und ermunternden bedürfen, um zu hören, wo der Schriftsteller die Antworten ertheilt auf ihre weisen Fragen. Denn verständen sie nur selbst seine Stimme, so würden sie auf drei Stellen besser geachtet haben, auf die Art, wie er die erste Frage stellt, ob die Tugend Erkenntniſs sei oder etwas ganz von der Erkenntniſs gesondertes und verschiedenes; dann auf die Beschränkung, daſs in der bürgerlichen Tugend die richtige Vorstellung wol dieselben Dienste leisten könne wie die Erkenntniſs, und endlich auf die lezte Aeuſserung über den wahren Staatsmann.

Was die Personen betrifft: so wird zwar Anytos, der Ankläger des Sokrates, meines Wissens weder vom Platon noch Xenophon bei seinem Vatersnamen genannt. Diogenes und Athenäos aber halten den Anytos dieses Gesprächs und den Ankläger des Sokrates für einen und denselben, und die ganze Art, wie er hier aufgeführt wird, spricht zu deutlich dafür, daſs Platon diesen in Gedanken gehabt, als daſs man noch anderer Gewährsmänner bedürfen sollte. Darum ist auch nicht nöthig zu forschen, wer wol die vielen Schriftsteller sein mögen, bei denen Gedike gefunden, der Ankläger des Sokrates sei ein Sohn des Anthemion gewesen. Menon ist unstreitig derselbe, dessen Xenophon im Feldzuge des Kyros erwähnt, wenn gleich Platon ihn nicht als einen so verworfenen Ruchlosen schildert. Vaterland, Schönheit, Reichthum und die Freundschaft des Thessalischen Aristippos, der nicht auch ein zwiefacher wird sein sollen, sind zutreffende Umstände genug.

MENON.

MENON. SOKRATES. EIN KNABE DES MENON. ANYTOS.

MEN. Kannst du mir wol sagen, Sokrates, ob die Tugend gelehrt werden kann? oder ob nicht gelehrt, sondern geübt? oder ob weder angeübt noch angelernt sie den Menschen von Natur einwohnt oder auf irgend eine andere Art? 70

SOK. O Menon, vor diesem waren die Thessalier berühmt unter den Hellenen und wurden bewundert ihrer Reitkunst wegen und ihres Reichthums, nun aber, wie mir scheint, auch der Weisheit wegen! und nicht die lezten sind darin die Mitbürger deines Freundes Aristippos des Larissäers. Daran nun ist uns Gorgias Schuld. Denn als er in jene Stadt kam, gewann er zu Liebhabern seiner Weisheit wegen die ersten unter den Aleuaden sowol, zu denen auch dein Liebhaber Aristippos gehört, als unter den übrigen Thessaliern. Und so hat er euch auch diese Gewohnheit angewöhnt, daſs ihr ohne Scheu und mit edler Zuversicht antwortet, wenn euch jemand etwas fragt, wie auch zu erwarten ist von denen welche wissen. Denn auch er selbst bot sich ja dar jedem Hellenen,

was nur jeder wollte ihn zu fragen, und nie lieſs
er einen ohne Antwort. Hier aber, lieber Menon,
steht es ganz entgegengesezt, denn es ist
eine wahre Dürre an Weisheit eingetreten, und
sie scheint ganz aus unsern Gegenden fort zu
euch gezogen zu sein die Weisheit. Wenigstens
wenn du hier jemand so fragen willst, wirst du
71 nicht Einen treffen, der nicht lachte und sagte:
O Fremdling, du scheinst mich ja für gar glükselig
zu halten, daſs ich wissen soll, ob die Tugend
lehrbar ist, oder auf welche Art man sonst
dazu gelangt; ich aber bin so weit davon entfernt,
zu wissen ob sie lehrbar ist oder nicht
lehrbar, daſs ich nicht einmal dieses, was die
Tugend überall ist, ordentlich weiſs. Auch
mir selbst, Menon, geht es eben so; ich theile
die Armuth in dieser Sache mit meinen Landsleuten,
und tadle mich genug darüber daſs ich
gar nichts von der Tugend weiſs. Wovon ich
aber gar nicht weiſs, was es ist, wie soll ich davon
irgend eine besondere Beschaffenheit wissen?
Oder dünkt dich das möglich, daſs wer
den Menon gar nicht kennt wer er ist, doch wissen
kann, ob er schön ist oder reich oder auch
nur vornehm oder ob ganz das Gegentheil davon?
Dünkt dich das möglich?

Men. Nein freilich. Aber weiſst du in der That nicht was die Tugend ist, Sokrates? und soll ich das von dir auch zu Hause erzählen?

Sok. Nicht nur das, Freund, sondern auch daſs mir noch nie irgend ein Anderer vorgekommen ist, der es gewuſst hat, so viel mich dünkt.

Men. Wie? ist dir Gorgias gar nicht vorgekommen als er hier war?

Sok. O ja.

Men. Nun? und dich dünkte nicht daſs er es gewuſst hätte?

Sok. Ich habe kein sehr gutes Gedächtniſs, Menon, so daſs ich jezt im Augenblik nicht sagen kann, was ich damals glaubte. Allein vielleicht weiſs er es, und dann auch du, was er darüber gesagt hat. Bringe mich also darauf, was er gesagt hat; oder wenn du das nicht willst, so sage es mir selbst. Denn du bist doch gewiſs derselben Meinung wie er.

Men. Das bin ich.

Sok. So lassen wir jenen, da er ohnedies abwesend ist. Du selbst aber, Menon, um der Götter willen, was sagst du daſs die Tugend ist? Sprich, und vorenthalte es mir nicht, damit ich die glükseligste Lüge möge gelogen haben, wenn sich zeigt, daſs du es weiſst und Gorgias, ich aber gesagt habe, mir wäre noch nie einer vorgekommen, der es wüſste.

Men. Das ist ja gar nicht schwer zu sagen, Sokrates. Zuerst wenn du willst die Tugend des Mannes ist leicht. Denn das ist die Tugend eines Mannes, daſs er vermöge die Angelegenheiten des Staates zu verwalten, und in seiner Verwaltung seinen Freunden wohlzuthun und seinen Feinden weh, sich selbst aber zu hüten, daſs ihm nichts dergleichen begegne. Willst du die Tugend des Weibes, so ist auch nicht schwer zu beschreiben, daſs sie das Hauswesen gut verwalten muſs, alles im Innern gut zu Rathe halten und dem Manne folgsam sein. Eine andere wiederum ist die Tugend eines Kindes, sowol Knaben als Mädchen, und eines Alten, sei er ein Freier wenn du willst, oder ein Knecht. Und so giebt es noch gar viele andere Tugenden, so daſs gar keine Verlegenheit dabei ist, von 72
der Tugend zu sagen was sie ist. Denn nach jeder Handlungsweise und jedem Alter hat für jedes Geschäft jeder von uns seine Tugend,

und eben so auch, Sokrates, glaube ich mit dem Laster.

Sok. Gar besonders glüklich, o Menon, scheine ich es getroffen zu haben, da ich nur eine Tugend suche und einen ganzen Schwarm von Tugenden finde, die sich bei dir niedergelassen. Allein, Menon, um bei diesem Bilde von dem Schwarm zu bleiben, wenn ich dich fragte nach der Natur einer Biene, was sie wol ist, und du sagtest mir, es wären ihrer gar viele und mancherlei; was würdest du mir antworten, wenn ich dich fragte: Meinst du, in sofern wären sie viele und vielerlei und von einander unterschieden, als sie Bienen sind? oder sind sie hierin wol nicht unterschieden, sondern nur in etwas anderem, wie in Schönheit, Gröſse oder sonst etwas dergleichen? Sage mir, was würdest du antworten auf diese Frage?

Men. Dieses, daſs sie nicht verschieden sind, sofern sie Bienen sind, eine von der andern.

Sok. Wenn ich nun hierauf weiter spräche: Sage mir denn eben dieses, worin sie nicht verschieden sind, sondern alle einerlei, was doch dieses ist nach deiner Meinung: so würdest du mir doch wol etwas zu antworten wissen.

Men. Das würde ich.

Sok. So ist es nun auch mit den Tugenden, daſs, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämmtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird derjenige hinzusehn haben, der in seiner Antwort auf jene Frage richtig angeben will, was die Tugend eigentlich ist. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

Men. Ich glaube zwar es zu verstehn: aber doch habe ich das wornach gefragt ist, noch nicht so inne, wie ich wollte.

Sok. Meinst du aber dieses etwa nur von der Tugend, Menon, daſs es eine andere giebt für den Mann, und eine andere für die Frau und so für die Uebrigen? oder auch von der Gesundheit und von der Gröſse und Stärke eben so? Dünkt dich eine andere Gesundheit die des Mannes zu sein und eine andere die der Frau? oder ist es überall derselbe Begriff wenn es Gesundheit ist, mag sie in einem Manne sein, oder in wem sonst immer?

Men. Dieselbe Gesundheit dünkt mich zu sein die des Mannes und die der Frau.

Sok. Also auch wol Gröſse und Stärke? Wenn eine Frau stark ist, wird sie vermöge desselben Begriffs und derselben Stärke stark sein. Dieses vermöge derselben meine ich aber so, daſs es der Stärke keinen Unterschied macht in dem Stärkesein, ob sie in einem Manne ist oder in einer Frau. Oder scheint es dir einen Unterschied zu machen?

Men. Mir nicht.

Sok. Der Tugend aber soll es in dem
Tugendsein einen Unterschied machen, ob sie
in einem Knaben ist oder in einem Alten, in 73
einem Manne oder in einer Frau?

Men. Mir wenigstens schwebt irgendwie vor, daſs dieses jenem übrigen nicht mehr ganz ähnlich ist.

Sok. Wie doch? sagtest du nicht, die Tugend des Mannes wäre den Staat wohl zu verwalten, die der Frau aber das Hauswesen?

Men. Ja.

Sok. Ist es nun wol möglich, Staat oder Hauswesen oder was irgend sonst gut zu verwalten, wenn man es nicht besonnen und gerecht verwaltet?

Men. Gewiſs nicht.

Sok. Wenn sie es nun besonnen und gerecht verwalten: so verwalten sie es doch mit Besonnenheit und Gerechtigkeit?

Men. Nothwendig.

Sok. Dasselbe also bedürfen Beide, wenn sie gut sein sollen, das Weib und der Mann, Gerechtigkeit nemlich und Besonnenheit?

Men. Offenbar.

Sok. Und wie? ein Kind oder Greis, die zügellos wären und ungerecht, könnten die wol gut sein?

Men. Gewiſs nicht.

Sok. Wol aber wenn besonnen und gerecht?

Men. Ja.

Sok. Alle Menschen also sind auf einerlei Art gut. Denn indem sie dasselbe an sich haben, werden sie gut.

Men. So scheint es.

Sok. Gewiſs aber könnten sie, wenn ihre Tugend nicht eine und dieselbe wäre, nicht auf einerlei Art gut sein.

Men. Nicht füglich.

Sok. Da also die Tugend eine und dieselbe ist für Alle: so versuche nun auszusprechen und mir in Erinnerung zu bringen, was doch Gorgias sagt daſs sie sei, und du mit ihm.

Men. Was sonst als daſs man vermöge über die Menschen zu herrschen, wenn du doch etwas suchst, was durch alles geht.

Sok. Das suche ich freilich. Aber ist eben dieses auch die Tugend eines Kindes, Menon, und eines Knechtes, daſs er vermöge zu herrschen über seinen Herrn? und dünkte dich wer herrschte noch ein Knecht zu sein?

Men. Das dünkt mich keinesweges, Sokrates.

Sok. Es geht auch freilich nicht, Bester. Denn erwäge auch noch dieses. Du sagst daſs man vermöge zu herrschen. Sollen wir nicht hier gleich hinzusetzen, gerecht nemlich, ungerecht aber nicht?

Men. Das glaube ich allerdings. Denn die Gerechtigkeit, o Sokrates, ist Tugend.

Sok. Tugend, o Menon, oder eine Tugend?

Men. Wie meinst du das?

Sok. Wie bei irgend etwas anderem. Zum Beispiel von der Rundung würde ich sagen, sie sei eine Gestalt, nicht so schlechthin Gestalt. Deshalb nemlich würde ich so sagen, weil es auch noch andere Gestalten giebt.

Men. Und ganz recht würdest du sagen. Eben so nenne ich nicht die Gerechtigkeit allein Tugend, sondern auch noch viele andere.

Sok. Was für welche doch? sprich. Wie 74
auch ich dir andere Gestalten nennen könnte, wenn du es fordertest: so nenne auch du mir andere Tugenden.

Men. Die Tapferkeit also dünkt mich Tugend zu sein, und die Besonnenheit, und die Weisheit, und die Groſsmuth und viele andere.

Sok. Wiederum also ist uns dasselbe begegnet. Viele Tugenden nemlich haben wir gefunden, da wir nur eine suchen, nur auf eine andere Art als vorhin; die eine aber, die in allen diesen ist, können wir nicht finden.

Men. Ich kann eben noch nicht, wie du Sokrates es suchst, die eine Tugend in allen finden, so wie ich es bei den übrigen Dingen konnte.

Sok. Ganz natürlich. Aber ich will einen Versuch machen, uns, wenn ich es vermag, weiter zu bringen. Denn du siehst doch ein, daſs es sich so mit jedem verhält. Wenn dich Jemand nach dem fragte was ich eben anführte, Was ist doch Gestalt, Menon, und du ihm sagtest, das Runde, und er dann sagte eben wie ich, Ist das Runde Gestalt oder eine Gestalt, so würdest du wol sagen, eine Gestalt?

Men. Freilich.

Sok. Nicht wahr deswegen, weil es noch andere Gestalten giebt?

Men. Ja.

Sok. Und wenn er dich weiter fragte, was für welche doch: so würdest du sie nennen?

Men. Das thäte ich.

Sok. Und wiederum wenn er dich über die Farbe gleichermaſsen befragte, was sie ist, und auf deine Antwort, das Weiſse wäre Farbe, der Fragende dann erwiederte, Ist das Weiſse Farbe oder eine Farbe: so würdest du sagen eine Farbe, weil es noch mehrere giebt.

Men. Das würde ich sagen.

Sok. Und wenn er dich hieſse andere Farben nennen: so würdest du ihm andere nennen, die nicht weniger Farben sind als das Weiſse.

Men. Ja.

Sok. Wenn er nun, wie ich, die Rede herumnähme und sagte, Immer kommen wir auf vieles. Aber nicht also, sondern da du doch dieses Viele insgesammt mit Einem Namen benennst und behauptest, jedes davon sei Gestalt, und zwar ohnerachtet sie einander entgegengesezt sind: was ist doch dieses, was das

Runde nicht minder unter sich begreift als das Gerade, was du eben Gestalt nennst, und behauptest, das Runde sei es nicht minder als das Gerade? Oder meinst du es etwa nicht so?

Men. Freilich so.

Sok. Wenn du nun so sagst, meinst du dann etwa, das Runde sei nicht mehr rund als gerade, und das Gerade nicht mehr gerade als rund?

Men. Keinesweges, Sokrates.

Sok. Aber Gestalt, sagst du, sei das Runde nicht mehr als das Gerade, und eins nicht mehr als das Andere.

Men. Richtig.

Sok. Was ist nun also das, dem du diesen Namen Gestalt beilegst, das versuche zu erklären. Wenn du nun dem, der so fragt, sei es nun über die Gestalt oder über die Farbe, sagtest, Ich verstehe gar nicht einmal was du willst, lieber Mensch, noch weiſs ich was du meinst: so würde er sich vielleicht wundern 75 und sagen, Verstehst du nicht, daſs ich das suche, was in allen diesen dasselbe ist. Wüſstest du es etwa auch hierin nicht anzugeben, wenn dich Jemand fragte, was doch im Runden und Geraden und dem übrigen was du Gestalt nennst in Allem dasselbe ist? Versuche es anzugeben, damit du auch eine Uebung habest auf die Antwort über die Tugend.

Men. Nein, sondern gieb du es an, Sokrates.

Sok. Soll ich es dir zu Gefallen thun?

Men. Freilich.

Sok. Wirst du mir dann auch das von der Tugend sagen wollen?

Men. Allerdings.

Sok. So will ich mich daran geben; denn es lohnt.

Men. Allerdings.

Sok. Wolan denn, ich will versuchen dir zu sagen, was Gestalt ist. Sieh also zu, ob du annimmst sie sei dieses. Dasjenige nemlich soll uns Gestalt sein, was allein unter allen Dingen überall die Farbe begleitet. Genügt es dir, oder begehrst du es noch anders? denn ich meines Theils wollte mich schon begnügen, wenn du mir auch nur so die Tugend erklärtest.

Men. Allein dies ist doch sehr einfältig, o Sokrates.

Sok. Wie meinst du?

Men. Wenn nun einer läugnete zu wissen was Farbe ist, sondern darüber eben so im ungewissen wäre wie über die Gestalt, was meinst du hättest du dann geantwortet?

Sok. Doch das Rechte meine ich. Und wäre der Fragende einer von jenen Weisen, Streitkünstlern und Wortfechtern: so würde ich ihm sagen, ich habe nun gesprochen, und wenn ich nicht richtig erklärt habe, so ist nun deine Sache das Wort zu nehmen und mich zu widerlegen. Wäre es aber, daſs wir wie du und ich jezt als Freunde mit einander uns zur Belehrung unterhalten wollten, so müſste ich dann freilich sanfter und kunstmäſsiger antworten. Dies kunstmäſsigere mag aber wol sein, daſs man nicht nur das Rechte antworte, sondern auch nur durch solche Merkmale, welche der Fragende ebenfalls eingeständig ist zu verstehen. Auf diese Art nun will ich auch versuchen, es dir zu erklären. Sage mir also, nennst du etwas Ende, und meinst damit wie eine Grenze und ein leztes? Alles dergleichen nehme ich hier für einerlei, wenn auch vielleicht Prodikos etwas sollte dagegen haben. Aber du nennst doch auch etwas begrenzt sein und ein Ende haben? nur dieses meine ich und keine krausen Unterschiede weiter.

Men. O ja, ich nenne etwas so, und glaube zu verstehen was du meinst.

Sok. Auch Fläche nennst du etwas, und etwas anderes wiederum Körper, wie eben diese in der Meſskunst?

Men. Ja, auch das.

Sok. Hieraus wirst du vielleicht schon verstehen, was ich meine unter der Gestalt. Denn in allen Gestalten sage ich, daſs, was den Körper begrenzt, eigentlich die Gestalt ist: so daſs ich im Allgemeinen sagen möchte, die Gestalt sei die Grenze des Körpers. 76

Men. Und was nennst du Farbe, Sokrates?

Sok. Du bist übermüthig, Menon! einem alten Mann legst du schwierige Sachen auf zu beantworten, du selbst aber willst dir nicht zurükrufen und mittheilen was Gorgias sagt daſs die Tugend sei.

Men. Aber wenn du mir dies wirst beantwortet haben, Sokrates, will ich es dir auch gewiſs sagen.

Sok. Auch verhüllt, o Menon, kann Jeder, sobald du nur sprichst, merken, daſs du schön bist, und daſs du noch Liebhaber hast.

Men. Wie so?

Sok. Weil du immer nur befiehlst im Gespräch, wie jene Verwöhnten es machen, die ja immer herrisch sind, so lange die Jugend währt. Und vielleicht hast du es auch mir schon abgemerkt, daſs ich den Schönen nicht widerstehen kann. Ich will dir also den Willen thun und antworten.

Men. Allerdings thue mir den Willen.

Sok. Ist es dir also genehm, daſs ich dir nach Gorgias Weise antworte, der du doch am besten folgen wirst?

Men. Allerdings ist mir das genehm. Wie anders?

Sok. Nicht wahr, ihr nehmt gewisse Ausflüsse an aus Allem was ist nach Empedokles?

Men. Ganz recht.

Sok. Und Gänge, in welche und durch welche die Ausflüsse gehn?

Men. Allerdings.

Sok. Und daſs einige Ausflüsse einigen Gängen angemessen sind, andere aber für dieselbigen zu groſs oder zu klein?

Men. So ist es.

Sok. Nun nennst du doch etwas Gesicht?

Men. Allerdings.

Sok. Hieraus nun vernimm was ich meine, sagt Pindaros. Nemlich Farbe ist der dem Gesicht angemessene und wahrnehmbare Ausfluſs aus den Gestalten.

Men. Ganz votreflich, Sokrates, dünkst du mich diese Antwort abgefaſst zu haben.

Sok. Vielleicht ist sie nach einer dir gewohnten Weise abgefaſst. Und überdies, glaube ich, merkst du, daſs du aus ihr zugleich erklären könntest, was der Schall ist und der Geruch, und viel anderes dieser Art.

Men. Allerdings.

Sok. Es ist nemlich eine gar prächtige Antwort, Menon, darum gefällt sie dir besser als die von der Gestalt.

Men. Mir wenigstens.

Sok. Sie ist es aber nicht, o Sohn des Alexidemos, wie ich meines Theils mich überzeuge; sondern jene ist besser. Und auch du, glaube ich, würdest sie nicht dafür halten, wenn du nicht, wie du gestern sagtest, genöthiget wärest, vor den Weihungen fortzugehn, sondern hier bleiben könntest, um dich einweihen zu lassen.

Men. Gern bliebe ich, Sokrates, wenn du mir viel dergleichen sagen wolltest.

Sok. Am guten Willen wollte ich es nicht fehlen lassen, sowol deinetwegen als meinetwegen 77 dir dergleichen zu sagen; wenn ich nur nicht unvermögend sein möchte, viel dergleichen zu sagen. Allein nun komm und versuche auch du mir dein Versprechen zu erfüllen und im Allgemeinen zu erklären, was die Tugend ist; und höre auf, Vieles aus Einem zu machen, wie man im Scherz zu denen sagt, die etwas zerstoſsen; sondern gesund laſs sie und ganz, und so sage, was die Tugend ist.

Men. So dünkt mich denn, o Sokrates, Tugend zu sein, wie der Dichter sagt „sich erfreuen am Schönen und es vermögen.” Und dies nenne ich Tugend, daſs man dem Schönen nachstrebend vermöge es herbeizuschaffen.

Sok. Meinst du mit dem, der dem Schönen nachstrebt, den der das Gute begehrt?

Men. Ganz eigentlich.

Sok. Etwa als gäbe es Einige die das Böse begehren, und Andere die das Gute? und scheinen dir, Bester, nicht Alle das Gute zu begehren?

Men. Nein, mir nicht.

Sok. Sondern Einige das Böse?

Men. Ja.

Sok. In der Meinung daſs es gut sei, willst du sagen, oder gar wissend daſs es böse ist begehren sie es doch?

Men. Beides, dünkt mich.

Sok. Also glaubst du, Menon, daſs Jemand das Böse kennend daſs es böse ist, es dennoch begehrt?

Men. Allerdings.

Sok. Und was meinst du begehre er? daſs es ihm werde?

Men. Daſs es ihm werde. Denn was sonst?

Sok. Etwa indem er glaubt, daſs das Böse dem nuzt, dem es zu Theil wird? oder das Böse kennend, daſs es dem schadet, dem es beiwohnt?

Men. Einige wol indem sie glauben, das Böse nüze, Andere auch indem sie es kennen, daſs es schadet.

Sok. Und dünkt dich denn, daſs diejenigen das Böse erkennen, daſs es böse ist, welche glauben das Böse nüze?

Men. Das dünkt mich wol nicht recht.

Sok. Offenbar also begehren jene, welche es nicht erkennen, schon nicht mehr das Böse; sondern das vielmehr was sie für gut halten, es ist aber eben böse, so daſs die welche das Böse nicht erkennen, sondern glauben es sei gut, offenbar das Gute begehren. Oder nicht?

Men. Diese scheinen ja wol.

Sok. Und wie, die das Böse begehren, und doch dafür halten, wie du behauptest, daſs das Böse dem schade, dem es zu Theil wird, die erkennen ja doch, daſs sie Schaden davon haben werden?

Men. Nothwendig.

Sok. Und diese glauben nicht daſs die Beschädigten elend sind, sofern sie beschädigt werden?

78 Men. Auch das ist nothwendig.

Sok. Und nicht, daſs die Elenden unselig sind?

Men.

Men. Ich glaube wol.

Sok. Giebt es nun wol irgend einen, der elend sein will und unselig?

Men. Nein, dünkt mich, Sokrates.

Sok. Also, o Menon, will auch Niemand das Böse, wenn er doch nicht ein solcher sein will. Denn was hieſse wol anders elend sein, als nachstreben dem Bösen, und es erlangen?

Men. Du scheinst Recht zu haben, Sokrates, und Niemand will das Böse.

Sok. Sagtest du nun nicht vorher, die Tugend wäre das Gute wollen, und es vermögen?

Men. Das sagte ich.

Sok. Hiervon nun kommt das Wollen Allen zu; und in sofern ist keiner besser als der andere.

Men. So scheint es.

Sok. Sondern offenbar, wenn Einer besser ist als der Andere, so wäre er in Beziehung auf das Können vorzüglicher.

Men. Allerdings.

Sok. Dies also ist, wie es scheint nach deiner Rede die Tugend, das Vermögen das Gute herbeizuschaffen.

Men. Auf alle Weise, Sokrates, dünkt mich daſs es sich so damit verhalte, wie du es eben vorstellst.

Sok. Laſs uns also auch dieses in Augenschein nehmen ob du Recht hast, denn vielleicht magst du Recht haben. Daſs man vermag das Gute herbeizuschaffen, dies, sagst du, ist Tugend.

Men. Das sage ich.

Sok. Nennst du aber nicht Gutes so etwas wie Gesundheit und Reichthum? ich meine Gold und Silber zu besizen, und Ansehn und Gewalt im Staate. Nennst du etwa andere Dinge Gutes als dergleichen?

Men. Nein, sondern dergleichen alles meine ich.

Sok. Wol! Gold also und Silber herbeischaffen ist Tugend, wie Menon behauptet der angestammte Gastfreund des groſsen Königes! Sezest du nun zu diesem Verfahren etwa noch hinzu auf gerechte und fromme Weise? oder macht dir dies keinen Unterschied, sondern auch wenn es jemand ungerechter Weise herbeischafft, nennst du das doch nicht minder Tugend?

Men. Mit nichten, Sokrates, sondern Laster.

Sok. Auf alle Weise also muſs, wie es scheint, bei diesem Erwerb Gerechtigkeit oder Besonnenheit oder Frömmigkeit dabei sein, oder ein anderer Theil der Tugend; wo nicht, so wird er nicht Tugend sein, obschon er Gutes herbeischaft

Men. Wie könnte auch ohne dieses wol etwas Tugend sein.

Sok. Aber Gold und Silber nicht herbeizuschaffen, wenn es nicht gerecht wäre, weder für sich selbst noch für einen Andern, wäre nicht auch dieser Nichterwerb und Mangel Tugend?

Men. Offenbar wol.

Sok. Der Erwerb solcher Güter also wäre nicht eigentlicher Tugend als ihr Nichterwerb auch; sondern, wie es scheint, was nur mit Gerechtigkeit geschieht, wird Tugend sein, was aber ohne alles dergleichen, das Schlechtigkeit.

79 Men. Es dünkt mich nothwendig zu sein, so wie du sagst.

Sok. Behaupteten wir nun nicht kurz vorher, jedes von diesen wäre ein Theil der Tugend, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, und alles dieses?

Men. Ja.

Sok. Also, o Menon, scherzest du mit mir.

Men. Wie so, Sokrates?

Sok. Weil ohnerachtet ich dich nur eben gebeten, mir die Tugend weder zu zerbrechen noch zu zerkrümeln, und dir Beispiele gegeben, wie du antworten solltest, du unbekümmert um dies alles mir sagst, das sei Tugend, wenn man vermöge Gutes herbeizuschaffen mit Gerechtigkeit, welche wie du selbst behauptest ein Theil der Tugend ist.

Men. Das behaupte ich.

Sok. Also folgt ja aus dem was du eingestehst, Alles, was man thut, mit einem Theile der Tugend zu thun, das sei Tugend. Denn die Gerechtigkeit, sagst du, sei ein Theil der Tugend, und jedes hievon.

Men. Was nun weiter, wenn ich dies behaupte?

Sok. Daſs ohnerachtet ich dich gebeten mir die ganze Tugend zu erklären, du weit entfernt bist mir zu sagen was sie ist, sondern nur sagst, jede Handlung sei Tugend wenn sie mit einem Theile der Tugend verrichtet wird; als hättest du schon erklärt was die Tugend ist im Ganzen, und als würde ich sie nun schon erkennen, wenn du sie mir auch in ihre Theile zerstükkelst. Also bedarf es noch einmal von Anfang an derselben Frage, o Menon, was die Tugend ist, wenn jede Handlung, in der sich ein Theil der Tugend findet, Tugend sein soll. Denn das sagt derjenige, welcher sagt, daſs jede Handlung mit Gerechtigkeit Tugend ist. Oder dünkt dich nicht, daſs es nochmals derselben Frage bedarf, sondern glaubst du, einer wisse was ein Theil der Tugend ist, der nicht weiſs, was sie selbst ist?

Men. Das denke ich wol nicht.

Sok. Denn wenn du dich nur erinnern willst, als ich dir vorher antwortete wegen der Gestalt, verwarfen wir eine solche Antwort, welche durch noch zu suchendes und noch nicht eingestandenes antworten wollte.

Men. Und mit Recht verwarfen wir sie.

Sok. Also meine auch du nicht, Bester, so lange noch die ganze Tugend, was sie ist, gesucht wird, wenn du ihre Theile in die Antwort hineinbringst, sie dadurch irgend jemanden deutlich gemacht zu haben, noch auch sonst irgend etwas, wenn du es auf eben die Weise erklärst; sondern es wird immer die alte Frage zurükkehren, was denn die Tugend ist, von der du jenes sagst, was du sagst. Oder dünkt dich dies nichts gesagt?

Men. Mich dünkt es allerdings richtig gesagt.

Sok. Antworte also nochmals von vorne, was du sagst daſs die Tugend sei, du und dein Freund?

Men. O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin, daſs du allemal so selbst in Verwirrung bist, und auch Andere in Verwirrung bringst. Auch jezt
80 kommt mir vor, daſs du mich bezauberst und mir etwas anthust und mich offenbar besprichst, daſs ich voll Verwirrung geworden bin, und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt und auch sonst jenem breiten Seeſisch dem Krampfrochen zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren. Und so dünkt mich, hast auch du mir jezt etwas ähnliches angethan daſs ich erstarre. Denn in der That an Seele und Leib bin ich erstarrt und

weiſs dir nichts zu antworten; wiewol ich schon tausendmal über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor Vielen, und sehr gut, wie mich dünkt. Jezt aber weiſs ich überall nicht einmal was sie ist zu sagen. Daher dünkt es mich weislich gehandelt, daſs du von hier nicht fortreisest, weder zur See noch sonst. Denn wenn du anderwärts dergleichen als ein Fremder thätest: so würde man dich vielleicht als einen Zauberer abführen.

Sok. Schlau bist du, Menon, und hättest mich beinahe überlistet.

Men. Wie so, Sokrates?

Sok. Ich weiſs wol, weshalb du mich verglichen hast.

Men. Weshalb meinst du denn?

Sok. Damit ich dich wieder vergleichen soll. Ich weiſs das von allen Schönen, daſs sie gern mögen verglichen sein. Denn es gereicht ihnen zum Ruhme, weil auch die Bilder der Schönen, meine ich, schön sind. Aber ich werde dich nicht wieder vergleichen. Ist nun dein Krampffisch selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich ihm; wenn aber nicht, dann nicht. Denn keineswegen bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die Andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung, und ziehe nur so die Andern mit hinein. So auch jezt was die Tugend ist weiſs ich keinesweges. Du aber hast es vielleicht schon gewuſst ehe du mich berührtest, und bist nur jezt einem Nichtwissenden ähnlich. Dennoch will ich mit dir erwägen und untersuchen, was sie wol ist.

Men. Und wie willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weiſst, was es ist. Denn als welches besondere von allem, was du nicht weiſst, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daſs es das ist, was du nicht wuſstest?

Sok. Ich verstehe was du sagen willst, Menon! Siehst du was für einen streitkünstlerischen Saz du uns herbringst? Daſs nemlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiſs, noch was er nicht weiſs. Nemlich weder was er weiſs, kann er suchen, denn er weiſs es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiſs, denn er weiſs ja denn auch nicht, was er suchen soll.

Men. Scheint dir das nicht ein gar schöner Saz zu sein, Sokrates?

Sok. Mir gar nicht.

Men. Kannst du sagen weshalb?

Sok. O ja! Denn ich habe es von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise waren.

Men. Was sagten denn diese?

Sok. Etwas sehr Wahres, meines Erachtens, und Schönes.

Men. Aber was? und wer waren die es sagten?

Sok. Die es sagen, sind unter den Priestern und Priesterinnen alle, denen daran gelegen ist, von dem was sie handhaben Rechenschaft geben zu können. Es sagt es auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind. Und was sie sagen, ist folgendes, erwäge aber wohl, ob dich dünkt daſs sie wahr reden. Sie sagen nemlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so daſs sie jezt zwar ende, was man sterben nennt, und jezt wieder werde, untergehe aber niemals. Und deshalb müsse man auſs heiligste sein Leben verbringen. Denn von welchen Phersephone schon die Strafen des alten Elendes genommen, deren giebt sie der obern Sonne im neunten Jahre die Seelen zurük. Aus welchen dann ruhmvolle thatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehn, und von da an als heilige Heroen unter den Menschen genannt werden. Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblikt hat; so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht. So daſs nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern was sie früher gewuſst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat: so hindert nichts, daſs wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heiſst, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Das Lernen also und Suchen ist ganz und gar Erinnerung. Daher man nicht folgen darf jenem streitkünstlerischen Saz. Denn dieser würde uns träge machen, und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören, dieser aber macht uns thätig und forschend. Dessen Wahrheit also vertrauend will ich mit dir untersuchen, was die Tugend ist.

Men. Ja, Sokrates, aber meinst du dies so schlechthin, daſs wir nicht lernen, sondern daſs, was wir so nennen, nur ein Erinnern ist? Kannst du mich wol belehren, daſs sich dieses so verhält?

Sok. Schon oben sagte ich, daſs du schlau bist, Menon, und jezt fragst du, ob ich dich lehren kann, der ich doch behaupte, es gebe keine Belehrung, sondern nur Erinnerung, damit ich sogleich mit mir selbst im Widerspruch erscheine.

82 **Men.** Nein warlich, Sokrates, nicht in solcher Absicht sagte ich es, sondern aus Gewohnheit. Wenn du mir also irgend wie zeigen kannst, daſs es sich so verhält wie du sagst, so thue es.

Sok. Freilich ist dies nicht leicht, ich will es aber doch unternehmen, dir zu Liebe. Rufe mir also von den vielen Dienern hier, welche dich begleiten, irgend einen her, welchen du willst, damit ich es dir an diesem zeige.

Men. Sehr gern. Du da komm her.

Sok. Er ist doch ein Hellene und spricht hellenisch?

Men. Sehr gut; er ist im Hause aufgezogen.

Sok. Merke also wohl auf, wie er dir erscheinen wird, als erinnerte er sich oder als lernte er von mir.

Men. Das will ich thun.

Sok. Sage mir also, Knabe, weiſst du wol, daſs ein Vierekk eine solche Figur ist?

Kn. Das weiſs ich.

Sok. Nemlich ein vierekkiger Raum ist ein solcher, der alle diese Seiten, deren viere sind, gleich hat.

Kn. Allerdings.

Sok. Hat er nicht auch diese beiden, welche durch die Mitte hindurchgehn, gleich?

Kn. Ja.

Sok. Ein solcher Raum nun kann doch gröſser und kleiner sein.

Kn. Freilich.

Sok. Wenn nun diese Seite zwei Fuſs hätte und diese auch zwei; wieviel Fuſs enthielte das Ganze? — Ueberlege es dir so. Wenn es hier zwei Fuſs hätte, hier aber nur einen, enthielte dann nicht der ganze Raum einmal zwei Fuſs?

Kn. Ja.

Sok. Da er nun aber auch hier zwei Fuſs hat, wird er nicht von zweimal zwei Fuſs?

Kn. Das wird er.

Sok. Zweimal zwei Fuſs ist er also?

Kn. Ja.

Sok. Wieviel nun zweimal zwei Fuſs sind, das rechne aus und sage es.

Kn. Viere, o Sokrates.

Sok. Kann es nun nicht einen andern Raum geben, der das doppelte von diesem wäre, sonst aber ein eben solcher, in dem alle Seiten gleich sind wie in diesem?

Kn. O ja.

Sok. Wieviel Fuſs muſs der halten?

Kn. Acht Fuſs.

Sok. Gut! Nun versuche auch mir zu sagen, wie groſs jede Seite in diesem Vierekk sein wird. Nemlich die des ersten ist von zwei Fuſs; die aber jenes doppelten?

Men. Offenbar, o Sokrates, zweimal so groſs.

Sok. Siehst du wol, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles nur frage? Und jezt glaubt er zu wissen, wie groſs die Seite ist, aus der das achtfüſsige Vierekk entsteht. Oder denkst du nicht, daſs er es glaubt?

Men. Allerdings.

Sok. Weiſs er es aber wol?

Men. Wol nicht.

Sok. Denn er glaubt ja, es entstehe aus der doppelten?

Men. Ja.

Sok. Sieh nun zu, wie er sich weiter so erinnern wird, wie man sich erinnern muſs. —

Du aber sage mir, aus der doppelten Seite,
sagst du, entstehe das doppelte Vierekk? ich
meine aber nicht etwa ein solches, was hier lang
83 ist, dort aber kurz; sondern es soll nach allen
Seiten gleich sein, wie dieses, aber das zwie-
fache von diesem, also achtfüſsig. Sieh nun zu,
ob du noch meinst, dies werde aus der doppel-
ten Seite entstehn?

Kn. So meine ich.

Sok. Wohl! dies wird doch die zwiefache von dieser, wenn wir hier noch eine eben so groſse hinzusezen?

Kn. Allerdings.

Sok. Und aus dieser, glaubst du, werde das achtfüſsige Vierek entstehn, wenn wir vier solche nehmen?

Kn. Ja.

Sok. So laſs uns von ihr vier gleiche beschreiben. Nicht wahr also, das wäre, was du für das Achtfüſsige hälst?

Kn. Allerdings.

Sok. Sind nun nicht in ihm diese Viere, deren jedes diesem vierfüſsigen gleich ist?

Kn. Ja.

Sok. Wie groſs ist es also? nicht viermal so groſs?

Kn. Nicht anders.

Sok. Ist nun das viermal so groſse das doppelte?

Kn. Nein, beim Zeus.

Sok. Sondern das wievielfache?

Kn. Das vierfache.

Sok. Aus der zwiefachen Seite also entsteht uns nicht das zwiefache, sondern das vierfache Vierekk.

Kn. Du hast Recht.

Sok. Denn von vier ist das vierfache Sechszehn. Nicht?

Kn. Ja.

Sok. Das Achtfüſsige aber, von welcher Seite entsteht das? Nicht wahr, aus dieser entsteht das vierfache?

Kn. Das ſage ich auch.

Sok. Und das vierfüſsige entsteht aus dieser halben?

Kn. Ja.

Sok. Wohl. Das Achtfüſsige aber, ist es nicht von diesem hier das Zwiefache, von diesem aber die Hälfte?

Kn. Allerdings.

Sok. Muſs es also nicht aus einer gröſseren Seite entstehn als diese, und aus einer kleineren als diese? Oder nicht?

Kn. Ich wenigstens denke so.

Sok. Schön! denn immer nur was du denkst muſst du antworten. Und sage mir, hatte nicht diese zwei Fuſs, diese aber vier?

Kn. Ja.

Sok. Also muſs des achtfüſsigen Vierekks Seite gröſser sein als diese zweifüſsige, und kleiner als die vierfüſsige?

Kn. Das muſs sie.

Sok. So versuche denn zu sagen, wie groſs du meinst daſs sie sei.

Kn. Dreifüſsig.

Sok. Gut. Wenn sie dreifüſsig sein soll, so wollen wir von dieser noch die Hälfte dazunehmen, so wird sie dreifüſsig; denn dies ist zwei Fuſs, und dies ist ein Fuſs, und von dieser Seite eben so, hier zwei, hier eins. Und dies wird nun das Vierekk, welches du meinst.

Kn. Ja.

Sok. Wenn nun das ganze Vierekk hier drei Fuſs hat, und hier auch drei Fuſs: so ist es von dreimal drei Fuſs.

Kn. Offenbar.

Sok. Dreimal drei aber, wieviel Fuſs sind das?

Kn. Neun.

Sok. Wieviel Fuſs aber sollte das zwiefache halten?

Kn. Acht.

Sok. Auch nicht aus der dreifüſsigen Seite also wird uns das achtfüſsige Vierekk.

Kn. Freilich nicht.

Sok. Von welcher also, das versuche doch uns genau zu bestimmen; und wenn du es nicht durch Zählen willst, so zeige uns nur von welcher.

84 **Kn.** Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiſs es nicht.

Sok. Siehst du wol, Menon, wie weit er schon fortgeht im Erinnern? Denn zuerst wuſste er zwar auch keinesweges, welches die Seite des achtfüſsigen Vierekks ist, wie er es auch jezt nicht weiſs: allein er glaubte damals es zu wissen, und antwortete dreist fort als ein Wissender, ohne daſs ihm auch nur einfiel, er könnte in Verlegenheit kommen. Nun aber glaubt er schon in Verlegenheit zu sein, und wie er es nicht weiſs, so glaubt er es auch nicht zu wissen.

Men. Du hast Recht.

Sok. Steht es also nun nicht besser mit ihm in Bezug auf die Sache, die er nicht wuſste?

Men. Auch das dünkt mich.

Sok. Indem wir ihn also in Verlegenheit brachten und zum Erstarren, wie der Krampfrochen, haben wir ihm dadurch etwa Schaden gethan?

Men. Mich dünkt nicht.

Sok. Vielmehr haben wir vorläufig etwas usgerichtet, wie es scheint, damit er heraus inden kann, wie sich die Sache verhält. Denn ezt möchte er es wol gern suchen, da er es nicht weiſs; damals aber glaubte er ohne Schwierigkeit vor vielen oftmals gut zu reden über das doppelte Vierekk, daſs es auch eine zwiefach so lange Seite haben müsse.

Men. So mag es wol sein.

Sok. Glaubst du nun, er würde sich vorher bemüht haben, das zu suchen oder zu lernen, was er glaubte zu wissen und doch nicht wuſste, ehe er in Verwirrung gerieth und überzeugt, er wisse nicht, sich nach dem Wissen sehnte?

Men. Nein dünkt mich, Sokrates.

Sok. Nuzen hat ihm also das Erstarren gebracht?

Men. So dünkt mich.

Sok. Sieh nun aber auch zu, was er von dieser Verlegenheit aus durch gemeinschaftliches Suchen finden wird, indem ich ihn immer nur frage und niemals lehre. Und gieb wol Acht, ob du mich je darauf betrifſt, daſs ich ihn lehre und ihm vortrage und nicht seine eignen Gedanken nur ihm abfrage. Sage mir du, ist dies nicht unser vierfüſsiges Vierekk? verstehst du?

Kn. Ja.

Men. Können wir nun nicht hier noch ein gleiches daran sezen?

Kn. Ja.

Sok. Und auch dies dritte jeden von den beiden gleich?

Kn. Ja.

Sok. Können wir nun nicht auch das noch hier in der Ekke ausfüllen?

Kn. Allerdings.

Sok. Sind dies nun nicht vier gleiche Vierekke?

Kn. Ja.

Sok. Wie nun? das wievielfache ist wol dies Ganze von diesen?

Kn. Das vierfache.

Sok. Wir sollten aber ein zweifaches bekommen, oder erinnerst du dich nicht?

Kn. Allerdings.

Sok. Schneidet nun nicht diese Linie, welche aus einem Winkel in den andern geht, jedes von diesen Vierekken in zwei gleiche Theile?

Kn. Ja.

85 Sok. Und werden nicht dieses vier gleiche Linien, welche dieses Vierekk einschlieſsen?

Kn. Allerdings.

Sok. So betrachte nun wie groſs wol dieses Vierekk ist?

Kn. Das fasse ich nicht.

Sok. Hat nicht von diesen Vieren von je einem jede Seite die Hälfte nach innen zu abgeschnitten? Oder nicht?

Kn. Ja.

Sok. Wieviel solche sind nun in diesem?

Kn. Vier.

Sok. Wieviel aber sind in diesem?

Kn. Zwei.

Sok. Vier aber ist von Zwei was doch?

Kn. Das zweifache.

Sok. Wievielfüſsig ist also dieses?

Kn. Achtfüſsig.

Sok. Von welcher Linie?

Kn. Von dieser.

Sok. Von der welche aus einem Winkel in den andern das vierfüſsige schneidet?

Kn. Ja.

Sok. Diese nun nennen die Gelehrten die Diagonale; so daſs wenn diese die Diagonale heiſst, alsdann aus der Diagonale, wie du behauptest, das zwiefache Vierekk entsteht.

Kn. Allerdings, Sokrates.

Sok. Was dünkt dich nun, Menon? hat dieser irgend etwas anderes als seine eignen Vorstellungen zur Antwort gegeben?

Men. Nein, nur seine eignen.

Sok. Und doch wuſste er vor kurzem noch nichts, wie wir gestanden?

Men. Ganz recht.

Sok. Es waren aber doch diese Vorstellungen in ihm. Oder nicht?

Men. Ja.

Sok. In dem Nichtwissenden also sind von dem was er nicht weiſs dennoch richtige Vorstellungen.

Men. Das zeigt sich.

Sok. Und jezt sind ihm nur noch eben wie im Traume diese Vorstellungen aufgeregt. Wenn ihn aber Jemand oftmals um dies nemliche befragt und auf vielfache Art: so wisse nur, daſs er am Ende nicht minder genau als irgend ein Anderer diese Dinge wissen wird.

Men. Das scheint wol.

Sok. Ohne daſs ihn also Jemand lehrt sondern nur ausfragt, wird er wissen, und wird die Erkenntniſs nur aus sich selbst hergenommen haben.

Men. Ja.

Sok. Dieses nun, aus sich selbst eine Erkenntniſs hernehmen, heiſst das nicht sich erinnern?

Men. Allerdings.

Sok. Und die Erkenntniſs, die dieser jezt hat, hat er doch entweder einmal erhalten oder immer gehabt?

Men. Ja.

Sok. Hat er sie nun immer gehabt, so ist er auch immer wissend gewesen. Hat er sie einmal erlangt, so hat er sie wenigstens nicht in diesem Leben erlangt. Oder hat Jemand diesen die Meſskunst gelehrt? Denn gewiſs wird er mit der ganzen Meſskunst eben so verfahren, und mit allen andern Wissenschaften auch. Hat nun Jemand diesen dies alles gelehrt? Denn du muſst es ja wol wissen, da er in deinem Hause geboren und erzogen ist?

Men. Ich weiſs sehr gut, daſs Niemand sie ihn jemals gelehrt hat.

Sok. Hat er aber diese Vorstellungen oder nicht?

Men. Nothwendig, wie man ja sieht.

86 **Sok.** Wenn er sie aber in diesem Leben nicht erlangt hat und daher nicht wuſste: so hat er sie ja offenbar in einer andern Zeit gehabt und gelernt.

Men. Offenbar.

Sok. Und dies ist doch die Zeit wo er kein Mensch war?

Men. Offenbar.

Sok. Wenn also zu der Zeit, wo er Mensch ist und wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche durch Fragen aufgeregt Erkenntnisse werden: so wird ja seine Seele immer in dem Zustande des Gelernthabens sein. Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

Men. Das ist einleuchtend.

Sok. Wenn also immer die Wahrheit von allem was ist unserer Seele einwohnt, müſs dann nicht

nicht unsere Seele unsterblich sein? So daſs du getrost, was du jezt nicht weiſst, das heiſst, desen du dich nicht erinnerst, trachten kannst zu uchen und dir zurükzurufen.

Men. Du scheinst mir, ich weiſs nicht wie, vortreflich zu reden, Sokrates.

Sok. Auch mir selbst scheine ich es, o Menon. Und das Uebrige freilich möchte ich nicht eben ganz verfechten für diese Rede; daſs wir aber, wenn wir glauben das suchen zu müssen was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse sei nicht möglich zu ſinden, und man müsse es also auch nicht erst uchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und That.

Men. Auch dies dünkt mich sehr richtig gesagt, Sokrates.

Sok. Da wir nun einig darüber sind, daſs gesucht werden muſs was jemand noch nicht weiſs; willst du daſs wir mit einander unternehmen zu suchen, was wol die Tugend ist?

Men. Gar gern. Jedoch, Sokrates, möchte ich am liebsten jenes, wonach ich zuerst fragte, untersuchen und hören, ob man ihr als etwas ehrbarem nachstreben muſs, oder ob von Natur oder auf sonst irgend eine Weise die Tugend den Menschen einwohnt.

Sok. Hätte ich zu gebieten, Menon, nicht nur über mich, sondern auch über dich: so würden wir nicht eher überlegen, ob die Tugend lehrbar ist oder nicht, bis wir zuvor, was sie ist, untersucht hätten. Allein da du, über dich selbst zwar gar nicht begehrst zu gebieten um nemlich frei zu bleiben, über mich aber begehrst zu gebieten und auch wirklich gebietest: so muſs ich dir nachgeben. Denn was will ich machen?

Wie es scheint also, sollen wir untersuchen, wie etwas beschaffen ist, wovon wir noch nicht wissen was es ist. Wenn also auch nicht ganz, so laſs mir doch ein wenig nach von deinem Gebot, und gestatte mir, von einer Voraussezung aus dieses zu betrachten, ob sie lehrbar ist oder was was sonst. Dieses von einer Voraussezung aus meine ich aber so, wie die Meſskünstler oft etwas zur Betrachtung ziehn, wenn ihnen jemand eine Frage vorlegt, wie etwa von einer Figur, ob es möglich ist in diesen Kreis dieses
87 Dreiekk einzuspannen, darauf möchte einer sagen, ich weiſs noch nicht, ob dieses ein solches ist, aber als eine Voraussezung für die Sache glaube ich folgendes bei der Hand zu haben. Wenn dieses Dreiekk ein solches ist, daſs wenn man um seine gegebene Grundlinie den Kreis herumzieht, noch ein eben solcher Kreis übrig bleibt als der umspannte selbst ist, alsdann, dünkt mich, wird etwas anderes erfolgen, und wiederum etwas anderes wenn dies unmöglich ist. In Beziehung auf diese Voraussezung nun will ich dir sagen wie es mit der Einspannung desselben in den Kreis steht, ob sie unmöglich ist oder nicht. So wollen wir auch in Beziehung auf die Tugend, da wir gar nicht wissen was sie ist noch wie beschaffen, eine Voraussezung machen, und so erwägen, ob sie lehrbar ist oder nicht lehrbar, auf folgende Art, daſs wenn sie etwas gewisses von dem in der Seele vorkommenden ist, sie lehrbar sein wird oder nicht lehrbar. Zuerst also, wenn sie etwas ganz anderes ist als Erkenntniſs, kann sie dann gelehrt werden oder nicht oder, wie wir eben sagten, in Erinnerung gebracht? Denn es soll uns gleich gelten welches Wortes wir uns bedienen. Also ist sie dann lehrbar? Oder ist das wol Jedem

klar, daſs nichts anders dem Menschen kann gelehrt werden als Erkenntniſs?

Men. Mir wenigstens scheint es so.

Sok. Wenn aber die Tugend irgend Erkenntniſs ist, offenbar ist sie dann lehrbar.

Men. Wie sollte sie nicht.

Sok. Damit also sind wir bald fertig geworden, daſs wenn sie ein solches ist, so ist sie lehrbar; wenn nicht, so nicht.

Men. Freilich.

Sok. Nächstdem nun, wie es scheint, müssen wir untersuchen, ob die Tugend Erkenntniſs ist oder etwas ganz verschiedenes von der Erkenntniſs.

Men. Allerdings müssen wir dies zunächst untersuchen.

Sok. Wie nun, sagen wir nicht, daſs die Tugend gut ist, und bleibt uns nicht diese Voraussezung daſs sie gut ist?

Men. Allerdings.

Sok. Also wenn es noch irgend anderes Gute giebt was gänzlich getrennt ist von der Erkenntniſs, dann könnte vielleicht auch die Tugend nicht Erkenntniſs sein; giebt es aber gar kein Gutes was die Erkenntniſs nicht unter sich begreift, so dürften wir, wenn wir ahnden, sie sei auch irgend eine Erkenntniſs, ganz richtig ahnden.

Men. Das mag so sein.

Sok. Gewiſs doch sind wir vermöge der Tugend gut?

Men. Ja.

Sok. Und wenn gut, auch nüzlich; denn alles Gute ist nüzlich. Nicht so?

Men. Ja.

Sok. Also ist auch die Tugend nüzlich?

Men. Nothwendig aus dem eingestandenen.

Sok. Betrachten wir also das einzelne durchnehmend, was doch für Dinge es sind, die uns nüzen. Gesundheit sagen wir doch wol und Stärke und Schönheit und Reichthum. Dieses und dergleichen nennen wir doch nüzlich. Nicht so?

Men. Ja.

Sok. Diese nemlichen Dinge aber, sagen wir, schaden auch bisweilen. Oder behauptest du es anders als so?

Men. Nein, sondern eben so.

88 **Sok.** Bedenke also was wol alle diese Dinge regieren muſs, wenn sie uns nüzen sollen, und was, wenn sie uns schaden? Nicht so, wenn rechter Gebrauch, dann nüzen sie, wenn unrechter, dann schaden sie?

Men. Freilich.

Sok. Auch das was in der Seele ist laſs uns betrachten. Du nennst doch etwas Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Fassungskraft und Gedächtniſs und Edelsinn und alles dergleichen?

Men. Ja wol.

Sok. Betrachte nun hievon was dir nicht Erkenntniſs zu sein scheint, sondern etwas anderes als Erkenntniſs, ob nicht auch dies bisweilen schadet und bisweilen nuzt? Wie die Tapferkeit wenn sie nicht Einsicht ist, sondern nur wie eine gewisse Kühnheit. Nicht so, wenn ein Mensch ohne Vernunft kühn ist, so hat er Schaden; wenn mit Vernunft, dann Nuzen?

Men. Ja.

Sok. Nicht auch die Besonnenheit eben so und die Gelehrigkeit sind, wenn mit Vernunft gelernt und Ordnung gehalten wird, nüzlich, ohne Vernunft aber schädlich?

Men. Ganz gewiſs.

Sok. Also auch überhaupt, alles was die Seele unternimmt und durchführt, endet, wenn Einsicht dabei regiert, in Glükseligkeit, wenn aber Thorheit, in das Gegentheil?

Men. So scheint es.

Sok. Ist nun die Tugend etwas in der Seele, und ist sie nothwendig nüzlich: so muſs sie Einsicht sein, weil alles übrige in der Seele an und für sich weder nüzlich ist noch schädlich, und nur durch Hinzukommen der Einsicht oder Thorheit schädlich und nüzlich wird. Also diesem zufolge, daſs die Tugend nüzlich ist, muſs sie Einsicht sein.

Men. So scheint es mir.

Sok. So auch mit dem übrigen, Reichthum und dergleichen, dessen wir vorhin erwähnten, daſs es bisweilen gut bisweilen schädlich wäre, wird nicht eben wie die Vernunft, wenn sie die übrige Seele regiert, das in der Seele nüzlich machte, die Unvernunft aber schädlich: so wiederum die Seele diese Dinge, wenn sie sie richtig gebraucht und regiert, nüzlich machen, wenn aber unrichtig, dann schädlich?

Men. Freilich.

Sok. Recht aber regiert die vernünftige, fehlerhaft und verkehrt die unvernünftige?

Men. So ist es.

Sok. Kann man nun nicht im Allgemeinen sagen, daſs alles andere, ob es dem Menschen gut sein soll, von der Seele abhange, die Seele selbst aber von der Vernunft. Und nach dieser Rede wäre überhaupt Vernunft das Nüzliche. 89
Und wir sagen die Tugend sei nüzlich.

Men. Freilich.

Sok. Vernunft also, sagen wir, sei Tugend, entweder die ganze oder ein Theil von ihr.

Men. Mir scheint das Gesagte, o Sokrates, gut gesagt zu sein.

Sok. Wenn sich nun dieses so verhält, so wären die Guten es wol nicht von Natur.

Men. Nein, dünkt mich.

Sok. Auch dieses würde wol der Fall sein. Wenn die Guten es von Natur wären: so würde es auch welche unter uns geben, welche die von Natur Guten unter der Jugend zu unterscheiden wüßten, welche wir dann, sobald jene sie angezeigt hatten, aussondern und in der Feste verwahren würden, weit sorgfältiger sie besiegelnd als das Gold, damit Niemand sie uns verderben könne, sondern sobald sie das gehörige Alter erreicht hätten, sie dem Staat nüzlich würden.

Men. Ganz natürlich.

Sok. Werden nun etwa die Guten, wenn sie nicht von Natur gut sind, es durch Belehrung.

Men. Das dünkt mich nun schon nothwendig, Sokrates, und es ist auch klar nach unserer Voraussezung, wenn die Tugend Erkenntniß ist, daß sie lehrbar sein muß.

Sok. Vielleicht, beim Zeus! Wenn wir nur dieses nicht etwa mit Unrecht zugegeben haben.

Men. Es schien uns ja nur noch eben sehr richtig gesagt.

Sok. Wenn das nur nicht etwa zu wenig ist, daß es uns noch eben richtig dünkte, sondern es uns auch jezt und hernach so dünken muß, wofern etwas gesundes daran sein soll.

Men. Wie aber doch? Was hast du vor Augen, weshalb es dir nicht mehr recht ist und du bezweifelst, ob die Tugend Erkenntniß ist.

Sok. Das will ich dir sagen, Menon. Daß die Tugend lehrbar ist, wenn sie Erkenntniß ist, das nehme ich nicht zurük, als wäre es nicht richtig gesagt; daſs sie aber wol nicht kann Erkenntniſs sein, sieh zu, ob ich dir scheine, dies mit Recht zu bezweifeln. Nemlich sage mir nur dieses, wenn irgend eine Sache lehrbar ist, nicht nur die Tugend, muſs es dann nicht auch Lehrer darin geben und Schüler?

Men. Das denke ich wol.

Sok. Und im Gegentheil, wovon es weder Lehrer noch Schüler giebt, würden wir davon nicht ganz recht vermuthen, wenn wir vermutheten, es sei auch nicht lehrbar?

Men. Das ist wol richtig. Aber dünkt dich, es gäbe keine Lehrer der Tugend?

Sok. Oftmals schon habe ich gesucht, ob es Lehrer derselben gäbe, und habe alles mögliche gethan und kann sie nicht finden, wiewol ich sie mit Vielen gemeinschaftlich suche, und zwar mit solchen vorzüglich, von denen ich glaube, daſs sie am erfahrensten sind in der Sache. So auch jezt, Menon, sizt wol ganz zur gelegenen Zeit dieser hier bei uns, dem wir Antheil geben wollen an unserer Untersuchung. Und wol mit Recht können wir ihn mit dazuziehn. Denn zuerst hat er selbst einen reichen und verständigen Vater, den Anthemion, welcher reich geworden ist nicht von ohngefähr oder durch ein Geschenk, wie der Thebaner Ismenias, 90. der nur neuerlich die Schäze des Polykrates bekommen hat; sondern durch eignen Verstand und Sorgfalt hat er ihn erworben. So auch im übrigen steht er nicht im Ruf ein hochmüthiger Bürger zu sein, aufgeblasen und verhaſst, sondern in dem eines sittlichen und stattlichen Mannes. Auch hat er diesen sehr wohl erzogen und gebildet, wie das Athenische Volk glaubt und ihn auch daher zu den gröſsten Würden erwählt. Billig also ist es gerade mit solchen die Untersuchung anzustellen über die Lehrer der Tugend, ob es welche giebt oder nicht und wer sie sind. Untersuche also mit uns, Anytos, mit mir und hier deinem Gastfreund Menon, was für Lehrer es wol für diese Sache geben mag. Erwäge es aber so. Wenn wir wollten, dieser Menon sollte ein guter Arzt werden, zu was für Lehrern möchten wir ihn wol schikken? Nicht wahr, zu Aerzten?

An. Freilich.

Sok. Und wollten wir, er solle ein guter Schuhmacher werden, dann wol zu Schuhmachern?

An. Ja.

Sok. Und eben so im übrigen?

An. Ja.

Sok. Auch das sage mir noch hierüber. Wir sagen, wir würden recht daran thun ihn zu Aerzten zu schikken, wenn wir wollten, er sollte ein Arzt werden. Wenn wir dies sagen, meinen wir, es sei doch verständiger gehandelt, ihn zu denen zu schikken, welche diese Kunst betreiben, als zu denen, die es nicht thun? und die eben hiefür Bezahlung nehmen und sich ankündigen als Lehrer einem jeden, der kommen und lernen will? Nicht wahr, deshalb würden wir gut thun, ihn hinzuschikken.

An. Ja.

Sok. Wird es nun nicht mit dem Flötenspielen und allem andern eben so sein, daſs es groſser Unverstand wäre, wenn man einen zum Flötenspieler machen wollte, ihn doch zu denen, welche diese Kunst zu lehren versprechen und sich dafür bezahlen lassen, nicht schikken zu wollen, sondern irgend Andern beschwerlich zu fallen und bei denen Unterricht zu suchen, welche sich weder für Lehrer ausgeben noch irgend Schüler haben in der Kunst, worin wir den gern unterrichten liefsen, den wir zu ihnen schikken? Dünkt dich das nicht ganz unangemessen zu sein?

An. Ja wol und ganz unverständig dazu.

Sok. Wohl gesprochen, und nun kannst du gemeinschaftlich mit mir Rath pflegen über diesen unsern Gastfreund Menon. Denn dieser, o Anytos, sagt schon lange zu mir, es verlange ihn nach derjenigen Weisheit und Tugend, 91 vermöge der die Menschen ihr Hauswesen und ihren Staat gut verwalten, und Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen wissen, wie es eines rechtlichen Mannes würdig ist. Ueberlege dir also, zu wem wir ihn dieser Tugend wegen am besten hinschikken. Oder offenbar ja nach der vorigen Rede zu denen, welche sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und sich insgemein jedem Hellenen dazu anbieten, der nur lernen will, auch Bezahlung dafür festsezen und annehmen.

An. Und was für welche meinst du denn hierunter, Sokrates?

Sok. Du weifst es ja wol auch, dafs es die sind, welche man Sophisten nennt.

An. Beim Herakles, Sokrates, sprich besser. Dafs doch keinen Verwandten oder Angehörigen und Freund unter den Einheimischen oder Fremden diese Raserei ergriffe, zu diesen zu gehn und sich zu verkrüppeln. Denn diese sind doch das offenbare Verderben und Unglük derer, die mit ihnen umgehn.

Sok. Wie meinst du das, Anytos? Diese allein unter allen denen, welche sich dafür aus-

geben, etwas Gutes erzeigen zu können, sollten
so weit von allen übrigen verschieden sein,
daſs sie nicht nur dem keinen Vortheil, wie
doch die Andern, bringen, was ihnen einer
übergiebt, sondern es ganz im Gegentheil verderben,
und sich dafür doch ohne Hehl Geld
geben lassen? Das weiſs ich meines Theils
nicht, wie ich es dir glauben soll. Denn ich
weiſs, daſs der einzige Protagoras mit dieser
Weisheit mehr Geld erworben hat als Pheidias,
der doch so ausgezeichnet schöne Werke verfertigte
und noch zehn andere Bildhauer dazu.
Und wunderbar wäre doch, was du sagst,
wenn von Schuhflikkern und denen, die Kleider
ausbessern, nicht einen Monat lang verborgen
bleiben könnte, wenn sie Schuhe und Kleider
schlechter zurükgäben, als sie sie empfangen
haben, sondern diese, wenn sie es so machten,
gewiſs bald Hungers sterben müſsten, vom
Protagoras aber ganz Griechenland nicht gemerkt
hätte, daſs er seine Schüler verderbte,
und sie schlechter wegschikte als er sie empfangen
hatte, und das länger als Vierzig Jahre.
Denn wie ich glaube, ist er nahe an Siebenzig
Jahr alt gestorben und nachdem er Vierzig
Jahr seine Kunst ausgeübt. Und in dieser ganzen
Zeit bis auf den heutigen Tag hat er nicht
aufgehört gepriesen zu werden. Und nicht nur
Protagoras, sondern noch gar viele andere theils
ältere theils noch jezt lebende. Sollen wir nun
92 sagen nach deiner Meinung, daſs diese wissentlich
die Jünglinge hintergehen und verkrüppeln,
oder auch ohne es selbst zu wissen? und so
thöricht sollen wir glauben daſs diejenigen
sind, welche von Einigen für die weisesten
unter den Menschen angesehen werden?

An. Weit gefehlt, daſs diese thöricht wären, Sokrates; sondern nur die Jünglinge, welche ihnen Geld geben, und noch mehr als diese ihre Angehörigen, die es ihnen verstatten. Am allermeisten aber unter allen die Staaten, welche sie hereinkommen lassen, und nicht vielmehr Jeden austreiben, welcher dergleichen zu thun unternimmt, mag es ein Fremder sein oder ein Bürger.

Sok. Hat dir etwa einer von den Sophisten etwas zu Leide gethan, Anytos? oder weshalb bist du ihnen so böse?

An. Nein, beim Zeus, ich habe mich auch niemals mit irgend einem von ihnen eingelassen, und wollte es auch keinem von den Meinigen gestatten.

Sok. Du bist also ganz und gar unbekannt mit den Männern?

An. Und wünsche es auch zu bleiben.

Sok. Wie kannst denn aber du Wunderlicher von dieser Sache wissen, ob sie etwas Gutes an sich hat oder nur schlechtes, wenn du ganz unbekannt damit bist?

An. Gar leicht. Ich weiſs ja doch was für Menschen sie sind, ob ich sie nun selbst kenne oder nicht.

Sok. Du bist eben vielleicht ein Wahrsager, Anytos. Denn wie du sonst etwas hievon wissen kannst, nach dem was du selbst sagst, begreife ich nicht. Allein wir fragten ja gar nicht danach, wer diejenigen wären, durch die Menon, wenn er zu ihnen ginge, schlecht werden würde. Denn dies, wenn du willst, sollen die Sophisten sein. Sondern jene nenne uns und mache dich um diesen deinen väterlichen Gastfreund verdient durch Bezeichnung derer, zu welchen er gehen muſs in dieser groſsen Stadt, um in der Tugend, welche ich nur eben beschrieb, ètwas würdiges zu leisten.

An. Warum hast du sie ihm denn nicht bezeichnet?

Sok. Die ich für Lehrer hierin hielt habe ich genannt; aber es war nichts gesagt, wie du behauptetest.

An. Darin hast du vielleicht recht.

Sok. Nun sage du ihm doch deinerseits, zu welchem unter den Athenern er gehen soll. Nenne ihm irgend einen Namen, welchen du willst!

An. Was braucht er dazu den Namen eines einzelnen Menschen zu hören. Denn auf welchen guten und rechtschaffenen Athener er auch treffe, da ist wol keiner, der ihn nicht besser machen sollte als die Sophisten, wenn er ihm nur folgen will.

Sok. Sind denn aber diese guten und rechtschaffenen es von selbst so geworden, ohne bei Jemand gelernt zu haben, und doch im Stande, Andern dasjenige zu lehren, was sie selbst nicht gelernt haben?

An. Auch sie, denke ich, haben es von
93 den Früheren gelernt, die auch gut und rechtschaffen waren. Oder meinst du nicht, daſs es viele rechtschaffene Männer gegeben hat in dieser Stadt?

Sok. Ich meines Theils glaube, daſs es hier noch jezt solche giebt, die gut und tüchtig sind in bürgerlichen Dingen: sind sie aber etwa auch gute und tüchtige Lehrer in dieser ihrer Tugend? Denn das ist es ja eben, wovon jezt unter uns die Rede ist; nicht ob es hier rechtschaffene Männer giebt oder nicht, noch ob es deren vorher gegeben hat, sondern ob die Tugend lehrbar ist, das untersuchen wir schon so lange.

Und bei dieser Untersuchung untersuchen wir nun auch dieses, ob die rechtschaffenen Männer von jezt und von ehedem diese Tugend, in welcher sie sich selbst auszeichneten, auch Andern mitzutheilen wuſsten; oder ob dies nicht mittheilbar ist und nicht überträglich von einem auf den andern. Das ist es, wonach wir schon so lange fragen ich und Menon. Und dies erwäge du nun nach deiner eignen Rede so. Würdest du nicht vom Themistokles sagen, er sei ein tüchtiger Mann gewesen?

An. Ganz vorzüglich.

Sok. Also auch ein tüchtiger Lehrer, wenn irgend ein Anderer ein Lehrer in seiner eignen Tugend war, sei er gewesen?

An. Das glaube ich allerdings, wenn er gewollt hätte.

Sok. Aber meinst du etwa, er habe nicht gewollt daſs Andre auch sollten gut und rechtschaffen werden, vorzüglich sein eigner Sohn? Oder meinst du, er habe es ihm miſsgönnt und ihm absichtlich die Tugend nicht mitgetheilt, in welcher er selbst vollkommen war? Und hast du nicht gehört, daſs Themistokles seinen Sohn Kleophantos gar trefflich im Reiten unterrichten lieſs, so daſs er aufrecht auf dem Pferde stehn, und so stehend auch vom Pferde herab schieſsen, und sonst viel wunderbar künstliches machen konnte, worin jener ihn unterrichten und vollkommen machen lieſs, so weit es nur irgend von guten Lehrern abhing. Oder hast du dies nicht gehört von den Aelteren?

An. Ich habe es gehört.

Sok. Also kann man wol nicht der Natur seines Sohnes Schuld geben, daſs sie wäre untauglich gewesen.

An. Vielleicht wol nicht.

Sok. Und wie nun? Daſs Kleophantos der Sohn des Themistokles ein tüchtiger und weiser Mann geworden wäre darin worin sein Vater es war, hast du das je von irgend jemand jung oder alt gehört?

An. Freilich nicht.

Sok. Sollen wir also glauben, er habe in jenen Dingen zwar seinen Sohn unterrichten gewollt, in der Weisheit aber, die er selbst beſaſs, habe er ihn um nichts besser gemacht als einen seiner Nachbarn, wenn doch die Tugend lehrbar wäre?

An. Nicht füglich, beim Zeus.

Sok. Ein solcher Lehrer in der Tugend ist also dieser, von dem du doch gestehst, daſs er zu den trefflichsten der älteren Zeit gehöre! Laſs
94 uns noch einen andern betrachten, Aristeides den Sohn des Lysimachos. Oder stimmst du nicht darin bei, daſs dieser rechtschaffen gewesen?

An. Ich auf alle Weise.

Sok. Lieſs nun nicht auch dieser seinen Sohn Lysimachos in Allem, wobei es nur auf Lehrer ankam, ganz vorzüglich unter allen Athenern unterrichten: aber dünkt dich, er habe ihn zu einem besseren Manne als irgend einen gemacht? Denn mit diesem bist du wol selbst umgegangen und siehst was für einer er ist. Willst du den Perikles, diesen so herrlich weisen Mann, so weiſst du ja, daſs er zwei Söhne erzogen hat, den Paralos und Xanthippos.

An. Das weiſs ich.

Sok. Diese nun hat er, wie auch du weiſst, im Reiten unterrichten lassen nicht schlechter als irgend ein Athener, und die Tonkunst und die Leibesübungen und was nur Kunst ist lieſs er sie lehren nicht schlechter als einer; aber zu tüchtigen Männern wollte er sie etwa nicht machen? ich denke wol er wollte; aber das läſst sich vielleicht nicht lehren! Und damit du nicht etwa glaubst, nur wenige und etwa die schlechtesten unter den Athenern wären unvermögend gewesen hiezu: so erinnere dich, daſs Thukydides eben auch zwei Söhne erzogen hat, den Melesias und Stephanos, und auch diese übrigens gut unterrichtet, daſs sie namentlich die besten Ringer waren in Athen. Denn den einen übergab er dem Xanthias, den andern dem Eudoros, welche damals für die vortreflichsten Ringer galten. Oder erinnerst du dich dessen nicht?

An. Gar wol, vom Hörensagen.

Sok. Ist nun nicht offenbar, daſs dieser gewiſs nicht seinen Söhnen nur darin, worin der Unterricht Aufwand erforderte, würde Lehrer gehalten haben, das aber wozu es gar keines Aufwandes bedurfte, sie zu tüchtigen Männern zu machen, gerade dieses sie nicht würde gelehrt haben, wenn es lehrbar wäre? Oder war vielleicht Thukydides nur ein gemeiner Mann und hatte etwa nicht viel Freunde unter den Athenern und Bundesgenossen? Wol war er aus einem groſsen Hause und vielvermögend in der Stadt und unter den andern Hellenen; so daſs, wenn dies nur lehrbar wäre, er gewiſs, um seine Söhne tugendhaft zu machen, einen gefunden hätte unter den Einheimischen oder Fremden, wenn er selbst nicht Zeit hatte wegen der Geschäfte des Staates. Aber eben, lieber Anytos, die Tugend mag wol nicht lehrbar sein.

An. O Sokrates, du scheinst mir sehr leichthin schlecht von den Menschen zu reden. Ich nun möchte dir wol rathen, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehn. Denn, ist es vielleicht auch anderwärts leicht Jemanden Böses anzuthun oder Gutes, hier in dieser Stadt ist es gar vorzüglich leicht. Und ich denke, daſs du das auch selbst weiſst.

Sok. O Menon, Anytos scheint mir böse zu sein. Das wundert mich auch nicht. Denn
92 erstlich glaubt er daſs ich diese Männer lästere,
und dann hält er sich selbst auch für einen von ihnen. Allein wenn er einmal einsehn wird was das heiſst jemand lästern, dann wird er schon aufhören böse zu sein, jezt aber weiſs er es nicht. Du aber sage mir, giebt es nicht auch bei euch gute und rechtschaffene Männer?

Men. Allerdings.

Sok. Wie nun? werfen sich diese wol zu Lehrern auf für die Jugend und sagen, sie wären Lehrer und die Tugend lehrbar?

Men. Nein warlich nicht, sondern manchmal würdest du von ihnen hören, sie wäre lehrbar, manchmal auch wieder, sie wäre es nicht.

Sok. Und die sollten wir als Lehrer in dieser Sache ansehn, die hierüber noch nicht einmal einig sind!

Men. Nein dünkt mich.

Sok. Oder wie, diese Sophisten, die sich allein dafür ausgeben, dünken dich diese Lehrer der Tugend zu sein?

Men. Eben das, Sokrates, liebe ich so vorzüglich am Gorgias, daſs du ihn gewiſs nie dergleichen versprechen hörst; vielmehr lacht er auch über die Andern, wenn er es sie versprechen hört. Nur im Reden meint er Andre stark machen zu können.

Sok. Also auch du hältst die Sophisten nicht für Lehrer?

Men. Ich kann nichts darüber sagen, Sokrates. Denn es ergeht mir wie den meisten;

bisweilen glaube ich es, bisweilen auch wieder nicht.

Sok. Und du weiſst doch daſs nicht nur dir und andern Staatsmännern so bisweilen scheint, dies sei lehrbar, bisweilen auch wieder nicht; sondern auch der Dichter Theognis, weiſst du doch, sagt dasselbe.

Men. In was für Versen?

Sok. In den Elegien wo er sagt: 'Also zu Denen beim Trunk und beim Mahle geselle dich, Denen Suche gefällig zu sein welche die trefflichsten sind, Denn von den Guten ist Gutes zu lernen, doch in der Gesellschaft Schlechter verlierest du leicht auch den Verstand den du hast. Merkst du wol daſs er hier von der Tugend spricht als wäre sie lehrbar?

Men. Offenbar.

Sok. Anderwärts aber weicht er davon ab und sagt: 'Lieſs der Verstand sich machen und fest einpflanzen den Menschen, Groſsen und herrlichen Lohn trügen dann jene davon, die dies verstünden; und Nimmer aus gut[illegible] Geblüt würde dann einer verrucht In he[illegible]nder Zucht aufwachsend; allein du[illegible] Schaffst du den schlechteren M[illegible] Guten dir um. Siehst du wie [illegible] selbe Sache wiederum das Gegen[illegible]

Men. Das ist klar.

Sok. Kannst du nun wol irgend etwas andres nennen, wo die welche sich selbst für Lehrer ausgeben, ich will nicht sagen nicht für Lehrer der Andern anerkannt werden, sondern nicht einmal dafür, daſs sie es selbst verstehen, sondern für untauglich in eben der Sache, worin sie Lehrer zu sein behaupten? und wiederum wovon die welche selbst für gut und tüchtig darin erkannt werden, bald sagen die Sache sei lehrbar, bald wieder es läugnen? und die in solcher Verwirrung wären über irgend etwas, die würdest du behaupten, wären ganz eigentlich die Lehrer darin?

Men. Beim Zeus, das möchte ich nicht.

Sok. Wenn also weder die Sophisten, noch die, welche selbst gut und rechtschaffen sind, Lehrer der Tugend sind; andre giebt es doch offenbar wohl nicht?

Men. Nein, dünkt mich.

Sok. Und wenn keine Lehrer, dann auch keine Schüler?

Men. Das dünkt mich so zu sein wie du sagst.

Sok. Und darüber waren wir einig, daſs etwas worin es weder Lehrer gäbe noch Schüler auch nicht lehrbar wäre.

Men. Darüber waren wir einig.

Sok. Und es zeigen sich doch nirgends Lehrer der Tugend.

Men. So ist es.

[illegible] Und wenn keine Lehrer, dann doch [illegible] Schüler!

[illegible] so scheint es.

[illegible] wäre die Tugend nicht lehrbar.

[illegible] scheint nicht, wenn wir nemlich [illegible] Untersuchung richtig geführt haben. So [illegible] mich wundere, Sokrates, ob es etwa überall keine tugendhaften Männer giebt, oder welches wol die Art und Weise ist wie sie es werden.

Sok. Wenigstens, Menon, scheint es fast, daſs wir Beide, ich und du, eben nicht sonderliche Leute sind, und daſs weder dich Gorgias gehörig unterrichtet hat noch mich Prodikos. Desto mehr also laſs uns für uns selbst Sorge tragen und nachforschen wer uns wol auf irl eine Art besser machen kann. Ich sage nemlich mit Bezug auf unsere bishe- Untersuchung, wobei uns lächerlich genug- gangen ist, daſs nicht dann allein, wenn die enntniſs herrscht, die Angelegenheiten der nschen richtig und gut gehen; oder daſs, n wir dies nicht zugeben wollen daſs es t nur durch Erkenntniſs allein, sondern h durch etwas anderes geschehen könne, wir n vielleicht aufgeben müssen einzusehen, Menschen tugendhaft werden.

Men. Wie meinst du dies, Sokrates?

Sok. So. Daſs die tugendhaften Männer lich sein müssen, dieses haben wir doch wol Recht zugegeben, daſs es nicht anders sein ne. Nicht wahr?

Men. Ja.

Sok. Und daſs sie nüzlich sein werden, 97 nn sie richtig unsere Angelegenheiten leiten, ch das haben wir wol mit Recht zugestanden?

Men. Ja.

Sok. Daſs es aber einem nicht [illegible] htig zu leiten der nicht Erkenntni[illegible] ögen wir wol nicht mit B[illegible] ben.

Men. Wie meinst du[illegible] chtig?

Sok. Das will ich dir sagen. [illegible] r den Weg nach Larissa weiſs, oder wohin du nst willst, vorangeht und die Andern führt, ird er sie nicht richtig und gut führen?

Men. Gewiſs.

Sok. Wie aber, wenn einer nur eine richtige Vorstellung davon hätte, welches der Weg äre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder n eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch ch der richtig führen?

Men. Allerdings.

Sok. Und so lange er nur richtige Vorstellung hat von dem, wovon der Andere Erkenntniſs: so wird er kein schlechterer Führer sein, er der nur richtig vorstellt, als jener Wissende?

Men. Freilich nicht.

Sok. Richtige Vorstellung also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht. Und dies ist es nun eben, was wir vorhin übergangen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend wie sie wol beschaffen wäre, als wir sagten daſs Einsicht allein führen müsse beim richtigen Handeln, dies thut aber auch richtige Vorstellung.

Men. So scheint es.

Sok. Richtige Vorstellung ist also nicht minder nüzlich als Erkenntniſs?

Men. Auſser jedoch um soviel, o Sokrates, daſs, wer die Erkenntniſs hat, immer zum Ziele trifft, wer aber die richtige Vorstellung, es bisweilen trifft, bisweilen auch fehlt.

S[illegible] Wie sagst du? wer immer die rich[illegible]ng hat, der sollte es nicht immer [illegible] er doch richtig vorstellt?

[illegible]wendig, das leuchtet ein. Da[illegible] ich mich, Sokrates, wenn [illegible] verhält, weshalb denn doch die Erkennt[illegible] um soviel höher geschäzt wird als die richtige Vorstellung, ja warum überall die eine von ihnen etwas anderes ist, und die andere wiederum etwas anderes.

Sok. Weiſst du auch schon, weshalb du dich wunderst? oder soll ich es dir sagen?

Men. Allerdings sage es mir.

Sok. Weil du auf die Bildwerke des Dädalos nicht Acht gegeben hast. Vielleicht aber habt ihr auch keine bei euch.

Men. Worauf geht nur dieses?

Sok. Weil auch diese, wenn sie nicht gebunden sind, davon gehen und fliehen; sind sie aber gebunden, so bleiben sie.

Men. Was also weiter?

Sok. Also ein losgelassenes Werk von ihm zu besizen, das ist nicht eben sonderlich viel werth, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht, ein gebundenes aber ist viel werth, denn es sind gar schöne Werke. Worauf das nun geht? Auf die richtigen Vorstellungen. Denn auch die richtigen Vorstellungen sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben, und bewirken alles Gute; lange Zeit aber pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, 98 so daſs sie doch nicht viel werth sind, bis man sie bindet durch Beziehung des Grundes. Und dies, Freund Menon, ist eben die Erinnerung, wie wir im vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist die Erkenntniſs höher zu schäzen als die richtige Vorstellung, und eben dies Band ist dasjenige, wodurch sich die Erkenntniſs von der richtigen Vorstellung unterscheidet.

Men. Beim Zeus, Sokrates, so etwas muſs es auch sein.

Sok. Wiewol ich auch dies keinesweges sage, als wüſste ich es, sondern ich vermuthe es nur. Daſs aber richtige Vorstellung und Erkenntniſs etwas verschiedenes sind, dies glaube ich nicht nur zu vermuthen; sondern wenn ich irgend etwas behaupten möchte zu wissen, und nur von wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich dies eine hieher sezen unter das was ich weiſs.

Men. Und gewiſs hast du Recht darin, Sokrates.

Sok. Und wie, hierin nicht auch Recht? daſs nemlich, wenn richtige Vorstellung leitet, sie das Werk einer jeden Handlung nicht schlechter vollbringt als die Erkenntniſs.

Men. Auch das dünkt mich wahr zu sein.

Sok. Also ist für das Handeln die richtige Vorstellung um nichts schlechter oder weniger nüzlich als die Erkenntniſs, noch wer die richtige Vorstellung besizt als wer die Erkenntniſs.

Men. So ist es.

Sok. Und der rechtschaffene Mann, das stand uns fest, ist nüzlich?

Men. Ja.

Sok. Wenn nun nicht nur durch Erkenntniſs die Menschen tugendhaft sind und den Staaten nüzlich, die es eben sind, sondern auch durch richtige Vorstellung, und von beiden keines den Menschen von Natur beiwohnt, weder die Erkenntniſs noch die richtige Vorstellung; auch keines von beiden erworben ist — oder denkst du irgend eines von beiden sei schon von Natur vorhanden?

Men. Nein, ich nicht.

Sok. Wenn also nicht von Natur, so sind auch die Menschen nicht von Natur tugendhaft?

Men. Freilich nicht.

Sok. Wenn aber nicht von Natur: so untersuchten wir demnächst, ob sie lehrbar wäre.

Men. Ja.

Sok. Und lehrbar, glaubten wir, würde die Tugend sein, wenn sie Einsicht wäre?

Men. Ja.

Sok. Und wenn sie lehrbar wäre, würde sie auch Einsicht sein?

Men. Allerdings.

Sok. Und wenn es Lehrer für sie gäbe, würde sie lehrbar sein, wenn aber nicht, dann auch nicht lehrbar?

Men. So war es.

Sok. Allein wir kamen überein, es gäbe keine Lehrer für sie?

Men. Richtig.

Sok. Wir kamen also überein, daſs sie weder lehrbar wäre noch Einsicht.

Men. Allerdings.

Sok. Aber daſs sie gut wäre, stellten wir doch fest?

Men. Ja.

Sok. Und nüzlich und gut wäre das, was richtig leitet?

Men. Freilich.

Sok. Und was richtig leiten könnte, wäre
nur dieses allein, die wahre Vorstellung und die 99
Erkenntniſs, und der Mensch, der diese besizt,
leitet richtig. Denn was durch Zufall wird,
wird nicht durch menschliche Leitung. Und wodurch der Mensch Führer werden kann zum

Rechten, das ist nur dieses beides, die wahre Vorstellung und die Erkenntniſs?

Men. So scheint es mir.

Sok. Wenn nun die Tugend nicht lehrbar ist: so ist sie auch nicht mehr Erkenntniſs.

Men. Offenbar nicht.

Sok. Von dem beiden, was gut und nützlich ist, löset sich also das eine ab, und im bürgerlichen Handeln wäre also die Erkenntniſs nicht Führerin.

Men. Nein, dünkt mich.

Sok. Nicht also durch irgend eine Weisheit noch als Weise haben diese Männer die Staaten geleitet, Themistokles und die andern, die Anytos vorher anführte. Daher waren sie auch nicht im Stande, Andere zu solchen zu machen wie sie selbst sind, da sie selbst nicht durch Erkenntniſs solche waren.

Men. Es scheint sich wol so zu verhalten, Sokrates, wie du sagst.

Sok. Also wenn nicht durch Erkenntniſs: so ist richtige Vorstellung das übrig bleibende, vermittelst dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein, als die Orakelsprecher und Wahrsager. Denn auch diese sagen viel Wahres, wissen aber nichts von dem was sie sagen.

Men. So mag es wol sein.

Sok. Ist es nun nicht Recht, Menon, diese Männer göttlich zu nennen, welche ohne

Vernunft zu gebrauchen vielerlei groſses, was sie reden und thun, richtig vollbringen?

Men. Freilich.

Sok. Mit Recht also würden wir sowol die göttlich nennen, deren wir eben erwähnten, die Orakelsprecher und Wahrsager, als auch alle Dichtenden: und auch den Staatsmännern könnten wir nicht am unverdientesten unter allen diesen dasselbe beilegen, daſs sie göttlich sind und begeistert, angehaucht und bewohnt von dem Gotte, wenn sie durch Reden viele groſse Geschäfte glüklich vollbringen, ohne etwas eigentlich zu wissen von dem, worüber sie reden.

Men. Allerdings wohl.

Sok. Auch die Weiber, Menon, nennen ja tugendhafte Männer göttlich, und die Lakedämonier wenn sie einen preisen wollen als einen tugendhaften Mann, so sagen sie, das ist ein göttlicher Mann.

Men. Und es zeigt sich ja, daſs es ganz recht gesagt ist, Sokrates; wiewol Anytos dir vielleicht böse ist über die Rede.

Sok. Das kümmert mich wenig. Und mit diesem, o Menon, wollen wir noch ein andermal reden. Wenn wir aber jezt in unserer ganzen Untersuchung richtig zu Werke gegangen sind und geredet haben: so entstände die Tugend weder von Natur noch wäre sie lehrbar, sondern durch göttliche Schikkung wohnte sie denen bei, und ohne Vernunft, denen sie beiwohnt. Es müſste denn einer von den staatskundigen Männern ein solcher sein, der auch 100
vermöchte einen Andern zum Staatsmann zu

machen. Gäbe es aber so einen, den möchte man fast als einen solchen unter den Lebenden beschreiben, wie Homeros sagt, daſs Teiresias unter den Todten wäre, daſs Er allein wahrnehme, denn Andere sind flatternde Schatten. Denn grade so verhielte sich auch dieser zu den Andern wie zu Schatten ein wirkliches Ding in Beziehung auf die Tugend.

Men. Ganz vortreflich, dünkt mich, redest du, Sokrates.

Sok. Zufolge dieser Untersuchung also, o Menon, scheint die Tugend durch eine göttliche Schikkung denen einzuwohnen, denen sie einwohnt. Das Bestimmtere darüber werden wir aber erst dann wissen, wenn wir, ehe wir fragen auf welche Art und Weise die Menschen zur Tugend gelangen, zuvor an und für sich untersuchen was die Tugend ist. Jezt aber ist Zeit, daſs ich wohin gehe. Du aber suche das, wovon du selbst überzeugt bist, auch deinem Gastfreund Anytos deutlich zu machen, damit er sanftmüthiger werde. Denn wenn du ihn überzeugst, wirst du auch den Athenern nüzlich sein.

EUTHYDEMOS.

EINLEITUNG.

Sieht man nur auf dasjenige in diesem Gespräch, was das auffallendste ist und das ergözlichste, nemlich auf die Unterredung in welcher Sokrates und Ktesippos, derselbe den wir schon aus dem Lysis kennen, mit den beiden Sophisten Dionysodoros und Euthydemos begriffen sind, wie sie gar nicht dialektisch geführt wird in dem Sinne des Platon, um einander die Gedanken zu berichtigen und die Wahrheit auszumitteln, sondern ganz vollkommen in der Art eines Wettstreites gearbeitet ist um nur Recht zu behalten in den Worten; betrachtet man wie vollendet Platon sich auch hierin zeigt, gleich bei dem ersten und einzigen Versuch, wie der Gehalt der aufgeworfenen sophistischen Fragen immer abnimmt, und dabei Lust und Uebermuth wächst, bis jener sich zulezt in baaren Unsinn auflöst, und diese in die wahnsinnigste Selbstgefälligkeit übergeht, die den Spott der Verständigen und den Beifall der Einfältigen in Eins wirft, und sich nur um so mehr aufbläht; und wie das Ganze mit dem unverholenen Ausbruch eines ganz lustig auspfeifenden Spottes endiget: so wird wol Jeder zuerst das Leben und die mimische Kraft des Ganzen bewundern, hernach aber doch den Gegenstand nicht recht des Urhehers würdig finden; und wenn auch Niemand grade zweifeln dürfte, ob Platon wol so etwas könnte verfaſst haben, so wird doch Jeder nach einer besonderen Veranlassung fragen zu einer Schrift, die nur als gelegentlich kann gedacht werden, und sich wundern sie in der Reihe der wissenschaftlichen Hervorbringungen aufgeführt zu finden. Allein es ist wunderbar genug, daſs man immer hierauf vorzüglich gesehen hat, da doch Jedem dieses Gespräch etwas wichtigeres, einen ächt philosophischen Gehalt und eine sichtbare Beziehung auf andere platonische Schriften in jener andern Unterredung darbietet, welche, freilich nur zwischen durch und unterbrochen, Sokrates mit dem Kleinias führt, und welche, wie die bisherigen Gespräche, die Lehrbarkeit der Tugend und die Natur der höchsten Erkenntniſs abhandelt.

Man kann diese Unterredung ansehn als eine erläuternde Fortsezung des Menon, also auch mittelbar des Theätetos und Gorgias, wodurch zugleich auf eine indirekte Art derselbe Gegenstand weiter geführt wird. Denn was wir aus den vorigen Gesprächen als ihr eigentliches Ergebniſs oft nur gefolgert haben, ohne es wörtlich ausgesprochen zu finden, das wird eben hier wörtlich ausgesprochen, und, als verstände es sich schon, vorausgesezt. Und die Aufgaben, womit sich die folgenden Gespräche beschäftigen, diese werden hier gefunden und angedeutet. Wodurch denn, wenn es sich wirklich so verhält, diesem Gespräch die Stelle, die wir ihm angewiesen haben, hinlänglich gesichert wird.

Hievon aber kann sich ein jeder leicht überzeugen, wenn er den Gang desselben betrachtet, den wir im Wesentlichen hier mit Wenigen abzeichnen wollen. Vorausgesezt wird dabei gleich

Anfangs, was im Gorgias war erwiesen worden, daſs die Lust nicht das Gute ist, und daher wird die als gemeinschaftliches Ziel gesuchte Glükseigkeit, um nur der gewöhnlichen Uebersezung des Wortes Eudämonia treu zu bleiben, als eine Richtigkeit des Handelns gesezt. Zugleich chlieſst sich die Unterredung dem Menonischen Saze an, daſs alles, was man gewöhnlich ein Gut nennt, es an und für sich durch den bloſsen Besiz nicht ist, sondern es erst wird dadurch, daſs es unter die Gewalt der Weisheit kommt und von dieser beherrscht und behandelt wird. Sonach wird das zu suchende als Erkenntniſs geezt, wolbedächtig unter dem höheren Namen der Weisheit, und ohne jener niederen Art, welche dort richtige Vorstellung genannt ward, auch nur zu erwähnen. Dies ist aber keineswegs etwa ein Zeichen, als wäre diese Unterscheidung noch nicht gemacht gewesen, oder als widerspräche Platon sich selbst auf irgend eine Weise bewuſst oder unbewuſst: sondern der Grund davon ist folgender. Es wird gleich Anfangs, wo Sokrates die Aufgabe aufstellt, beides als einerlei gesezt oder aufs innigste verbunden, die Weisheit suchen und sich der Tugend befleiſsigen. Er will also hiedurch ausdrüklich zeigen, wie er es gemeint habe mit dem, was zulezt im Menon nur hingeworfen wird, daſs man allerdings diejenige Tugend und Staatskunst, ohnerachtet sie noch nicht vorhanden gewesen, suchen müsse, welche von der Weisheit ausgeht, weil ja ohne sie auch jene gemeinere, der an der richtigen Vorstellung genügt, keinen Bestand haben könne. Nachdem so das eigentliche Ergebniſs des Menon ausgesprochen und erläutert worden, wird nun weiter gefragt, welches wol jene Erkenntniſs sein müsse; und nachdem zum Theil in Beziehung auf den Gorgias festgesezt worden, sie müsse eine Kunst sein, welche ihren Gegenstand zugleich hervorzubringen und zu gebrauchen wisse, und so mehrere einzelne beispielsweise aufgeführt werden, welche in diesem Sinne an sich darstellend sind: so kommt die Unterredung, weniger auf dem streng wissenschaftlichen Wege des Eintheilens und Aufsuchens, als auf dem unmethodischen des Umhergreifens, zu der wahren Staats- oder königlichen Kunst, als derjenigen, welcher alle andern ihrer Werke zum Gebrauch übergeben. Nun aber ist auch das Fortschreiten zu Ende, und die Unterredung lenkt wieder ein in jene hemmende Art der Darstellung, welche nur Räthsel aufstellt, und sie mit einigen Winken dem Nachdenken des Hörers zur Lösung übergiebt. In diesem Sinne wird das Werk jener Kunst gesucht, und es wird nichts gefunden, als daſs, wenn man doch bei dem Guten immer nach dem Wozu fragen müsse, man sich auch immer im Kreise herumdrehe; in diesem Sinne hatte Sokrates gleich Anfangs die Frage aufgeworfen, ob die Weisheit lehren und Lust zu ihr machen Eins wäre, und Einer Kunst angehöre; und in eben diesem Sinne wird die Beziehung zwischen dem Wahren und Guten, der Einsicht und der Kunst, so vielfach wiederholt und ins Licht gesezt. Und so liegt denn in dieser Unterredung, wie vorher behauptet worden, einerseits bestätigende Erläuterung der vorhergegangenen Gespräche, andererseits vorandeutende Hinweisung auf die folgenden, namentlich den Staatsmann und den Philebos; und so erscheint um ihretwillen der Euthydemos als ein nothwendiges und gerade hieher gehöriges Uebergangsglied in dieser Reihe.

Hat man so den wesentlichen Theil des Gespräches gehörig gewürdigt: so wird es leicht, auch von dem übrigen eine andere Ansicht aufzufassen. Es entsteht nemlich von selbst die Frage: Sollte Platon, den wir in den Gesprächen, welche dem Euthydemos unmittelbar vorangehn, beiläufig im Streit gefunden haben gegen die Stifter gleichzeitiger Sokratischer Schulen, nun wieder einen allzuspäten Kampf beginnen gegen frühere Sophisten, deren Einfluſs und Bestrebungen ohnedies überwunden waren, sobald nur die Sokratischen Schulen sich ordentlich gebildet hatten? und diesen überflüssigen Streit sollte er durch einen solchen Aufwand darstellender Kunst unterstüzen, und sich so wohl dabei gefallen, als hier offenbar zu Tage liegt? Wer waren denn dieser Dionysodoros und Euthydemos, um solche Aufmerksamkeit zu verdienen, und eine solche Behandlung zu erfahren? Mehr als irgend von andern Sophisten, deren im Platon erwähnt wird, schweigt von ihnen die Geschichte, so daſs man gewiſs behaupten kann, sie haben keine Art von Schule irgendwo gebildet, ja daſs es scheint, sie sind überall nicht einmal sehr berühmt gewesen. Xenophon gedenkt des Dionysodoros noch aus der Zeit, wo er die Kriegskunst lehrte, woraus man schlieſsen muſs, es sei eine wahre Thatsache, was Sokrates erzählt, daſs sie erst dieses, wahrscheinlich doch mehr Taktiker als Kunstfechter gewesen sind, und sich nur spät zur philosophirenden Sophistik gewendet haben. Platon selbst führt im Kratylos den Euthydemos an, aber mit einem Saz, der unmittelbar aus den Principien der Ionischen Philosophie floſs, und aus dem auch gar nicht ein solcher sophistischer Miſsbrauch geradezu hervorgeht, so daſs man an sich gar nicht diesen Euthydemos in jenem wiederfindet. Auch Aristoteles erwähnt seiner, und freilich bei ein Paar Säzen von der Art, wie wir sie hier finden, deren Formel aber doch ihrer Natur nach nur eine scherzhafte Anwendung zuläſst und nie gegen die Philosophie konnte gerichtet werden; daher auch um ihrentwillen Euthydemos eine so grausame Behandlung nicht verdient hätte. Dagegen führt Aristoteles fast alle Formeln an, die hier vorkommen, mehrere sogar wörtlich, ohne je des Euthydemos oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern durchaus schreibt er sie den Eristikern zu. Ueberdies giebt es eine Hauptstelle in unserm Gespräch, wo die vorgetragenen Fangschlüsse gröſstentheils auf den Antisthenischen Saz, daſs es keinen Widerspruch gebe, zurükgeführt werden. Vergleicht man hiemit mehrere einzelne Andeutungen in dem Gespräch und eine andere Stelle des Aristoteles, wo er sagt auch Gorgias — der erste Lehrer des Antisthenes — habe schon gelehrt, mit diesen Dingen umzugehn, aber nicht aus den lezten Gründen, und habe also nur einzelne Vorschriften mitgetheilt, nicht die ganze Kunst selbst: so fällt immer mehr Licht auf das Ganze, und es wird sehr wahrscheinlich, daſs Platon unter dem Namen jener beiden Sophisten vielmehr die megarische Schule und den Antisthenes angefochten hat. Jene konnte er gern schonen, um der alten Freundschaft willen, die ihn mit ihrem Stifter verband, und den Antisthenes lieber nicht nennen wollen, um das Persönliche möglichst zu vermeiden und sich seiner unfeinen Behandlung weniger auszusezen. Wobei man freilich, um es richtig zu finden, bedenken muſs, daſs den Zeitgenossen vieles sehr verständlich war,

nd von selbst in die Augen sprang, was wir
ur mit Mühe durch mancherlei Combinationen
ntdekken können.

Doch es bleibt auch so noch etwas zu be-
uchten und aufzulösen. Betrachtet man nem-
ch genau, was eigentlich hier durchgenom-
en und nur spottend widerlegt wird: so wird
eilich Jedermann gestehen, daſs die einzelnen
eispiele, wie sie hier vorkommen, nichts an-
ers verdienen; es ist aber doch nicht zu ver-
ennen, daſs die ganze Weberei dieses Lugs und
rugs ihrem Wesen nach nichts anderes war,
s der Skepticismus, der die Lehre vom Fluſs
nd vom Werden allgemein und einseitig aufge-
ſst überall begleitet, in seiner besondern An-
endung auf die Sprache. Wollte also Platon
iese sophistische Kunst für sich behandeln, so
urfte er entweder nur kurz zeigen, wie genau
e mit jenen schon von ihm widerlegten Princi-
ien zusammenhinge, oder er muſste in ihren
genthümlichen Gegenstand, die Sprache, tiefer
ndringen, und auch in dieser neben dem Be-
eglichen das Unveränderliche und Beharrende
fzeigen. Das erste thut er allerdings, aber so,
aſs der gröſste Theil der durchgenommenen
eispiele keine Verrichtung dabei hat. Auf das
ztere scheint er mehr vorläufig hinzudeuten,
s wirklich dabei Hand anzulegen, wie es denn
ch wirklich noch kaum möglich war; und je-
er sieht, daſs Platon aus der verschiedenen Be-
chaffenheit seiner Beispiele zu diesem Behuf
ie Vortheile nicht zieht, die sie ihm darbieten.
lieraus nun geht offenbar hervor, daſs die Bei-
piele nicht bloſs für die Behandlung der Sache
lbst da sind, und nicht durch sie sind bestimmt
vorden. Wodurch aber sonst? und hat sich
twa Platon in dem leeren Spiele gefallen und

es so lange fortgesezt aus reiner Lust an der mimischen Kraft, die er darauf wendete? Man ist nicht genöthiget, hiebei stehen zu bleiben, und dem Platon bei diesem Gespräch ein Verfahren zuzuschreiben, das ihm sonst nicht eigen ist. Denn wenn man die einzelnen Beispiele ihrem Inhalt nach betrachtet: so findet man mehrere darunter, die ganz das Ansehn haben, sich auf Anfechtungen theils der Ideen, theils der Sprache und des Ausdrukks in früheren Schriften des Platon zu beziehen, wovon seine Gegner dies und jenes eben durch solche sophistische Kunstgriffe mochten in Unsinn verdreht haben. Und so finden wir denn, gewiſs ohne uns sehr zu verwundern, auch hier dieselbe Polemik und nothgedrungene Selbstvertheidigung wieder, und zwar in ähnlicher Verkleidung, wie wir sie schon in den unmittelbar vorhergegangenen Gesprächen fast steigend gefunden hatten; welches denn auch die Beziehung ist, in der bereits in der Einleitung zum Theätetos auf den Euthydemos aufmerksam gemacht wurde.

Nur durch dieses alles zusammengenommen läſst sich auch die Einrichtung des Ganzen rechtfertigen vor dem Richterstuhl der höheren Kritik und der philosophischen Gesinnung selbst. Denn sonst könnte es frevelhaft scheinen, und ein jede höhere Einheit aufhebendes Miſsverhältniſs, den bloſsen Spott gegen etwas ganz nichtswürdiges und die weitere Beförderung ächt philosophischer Zwekke so in einander zu flechten, wie hier geschehen. Ganz ein anderes wird aber das Verhältniſs, wenn auf der einen Seite der Spott nur Einkleidung ist einer Polemik, die auf die Wissenschaft selbst Beziehung hat, und bei der eben durch dieses Verfahren noch das persönliche vermieden wird, und auf der andern auch der wissenschaftliche Gehalt geringer ist als anderwärts, und mehr nur Erläuterungen giebt und einen Uebergang bildet, als selbst eignes darstellt. Recht deutlich ist übrigens hier bei dem ersten, nur wiedererzählten, nicht unmittelbar dargestellten Gespräch, auf welches wir nach dem Theätetos stoſsen, wie Platon durch das Bedürfniſs, das Mimische darzustellen, welches nicht anders als in der Erzählung möglich war, zu dieser Behandlungsart nothwendig zurükgeführt wird. Etwas eigenthümliches hat die Einrichtung dieses Gesprächs aber auch noch im Einzelnen nicht nur durch das zwiefache ganz von einander abgesonderte innere Gespräch, sondern noch mehr dadurch, daſs das äuſsere zwischen Sokrates und dem Kriton, dem er erzählt, hernach noch beurtheilend fortgesezt wird, was sonst nirgends anzutreffen ist. Und dieser Anhang enthält auch noch eine eigene Polemik von anderer Beziehung, als das Gespräch selbst, gegen die Art nemlich, wie eine gewisse angesehene Klasse die Philosophie, wahrscheinlich nicht ohne sie mit der Sophistik zusammen zu werfen, ansah und behandelte. Dasselbe war schon im Gorgias angedeutet, vielleicht aber gerade von denen, die es zunächst anging, nicht gehörig verstanden werden. Darum wird hier theils die Sache gründlicher bestritten, theils die Person deutlicher bezeichnet, und da die Schule des Isokrates die wichtigste dieser Art zu Athen war, so kann man kaum anders denken, als daſs der Vorwurf dieser vornemlich gegolten habe.

EUTHYDEMOS.

KRITON. SOKRATES.

Krit. Wer war doch der, Sokrates, mit
271 dem du dich gestern im Lykeion unterhieltest? Warlich, eine so groſse Menge Menschen
stand um euch her, daſs, als ich auch hinzuging
um zu hören, ich nichts deutlich verstehen
konnte. Doch beugte ich mich über, um wenigstens zu sehen, da dünkte es mich ein Fremder zu sein mit dem du sprachest. Wer war
es doch?

Sok. Welchen magst du nur meinen? Denn nicht einer sondern zwei waren es.

Krit. Der den ich meine saſs der dritte von dir zur Rechten, und zwischen euch saſs der junge Sohn des Axiochos, der mir gar sehr zugenommen zu haben scheint, Sokrates. Den Jahren nach ist er wol nicht sehr unterschieden von meinem Kritobulos, nur der ist schmächtig, jener aber ganz vollständig und von gar hübschem Ansehn.

Sok. Der also, nach welchem du fragst, war Euthydemos, und der neben mir zur Linken saſs, sein Bruder Dionysodoros, der auch Antheil nahm am Gespräch:

Krit. Ich kenne keinen von beiden, Sokrates.

Sok. Es sind auch wieder ganz neue Sophisten, wie du leicht denken kannst.

Krit. Woher denn? und was für Weisheit bringen sie?

Sok. Ursprünglich sind sie, so viel ich weiſs, hier wo her aus Chios; sie waren aber mit nach Thurii gezogen, und seitdem sie von dort geflüchtet sind, halten sie sich schon mehrere Jahre in diesen Gegenden auf. Was aber ihre Weisheit betrift, nach der du fragst, o Kriton, so ist es zu verwundern, was für Alleswisser sie sind. So daſs ich meines Theils bis jezt noch gar nicht wuſste, was ein wahrer Kunstfechter wäre. Diese aber sind die rechten Unüberwindlichen in jeder Art, gar nicht wie jene Akarnanischen Brüder, die sich auch im Fechten zeigten. Denn die verstanden nur körperlich zu fechten. Jene aber sind zuerst körperlich ganz vollkommene Meister, und zwar in der Art zu fechten, die vor allen andern den Vorzug hat, indem sie vortreflich verstehn in der Rüstung zu fechten, und auch Andere, wer nur bezahlen will, geschikt darin machen. 272
Denn aber auch im Kampf vor Gericht verstehen sie ganz vollkommen selbst den Streit auszufechten und auch Andere zu unterrichten, zu reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtsstätte. Bis jezt nemlich waren sie nur hierin Meister, nun aber haben sie ihrer kunstfechterischen Meisterschaft die Krone aufgesezt. Denn auch in dem Kampf, der ihnen noch unversucht war, haben sie sich jezt so eingeübt, daſs auch nicht Einer ihnen wird Stand halten können, solche Meister sind sie geworden im Gespräch zu streiten und zu widerlegen was jedesmal gesagt wird, gleich ob es falsch ist oder wahr. Daher nun, Kr

bin ich auch willens, mich den Männern in die Lehre zu geben; denn sie versprechen, daſs sie in kurzer Zeit auch jeden andern eben hierin auslehren wollen.

Krit. Und wie, Sokrates? fürchtest du nicht deine Jahre, ob du nicht schon zu alt bist?

Sok. Nichts weniger, Kriton! Denn ich habe genug, worauf ich mich berufen und verlassen kann, um mich nicht zu fürchten. Denn diese beiden selbst, daſs ich es dir nur heraus sage, haben erst als alte Leute den Anfang gemacht in dieser Kunst, nach der ich strebe, in dieser Streitkunst. Vor dem Jahre oder vor zwei Jahren verstanden sie noch gar nichts davon. Nur vor dem einen ist mir bange, daſs ich den Männern nicht etwa Spott zuziehe, wie dem Lyraspieler Konnos, der mir noch jezt Unterricht giebt im Lyraspielen. Denn die Knaben, die mit mir zur Schule gehen, lachen immer über mich, und den Konnos nennen sie den Altenmannslehrer. Wenn also nur nicht auch den Fremden Jemand einen eben solchen Spottnamen giebt, und sie sich vielleicht eben davor fürchten und mich deshalb nicht annehmen wollen. Dort nun beim Konnos habe ich schon noch einige andere Alte überredet, mit mir zum Unterricht zu gehen, und hier möchte ich es gern eben so machen. Komm du also doch auch mit, und als Lokspeise können wir vielleicht deine Söhne dazunehmen. Denn gewiſs um nur die zu bekommen werden sie uns auch schon unterrichten.

Krit. Warum das nicht, Sokrates, wenn du meinst! Zuvor aber erzähle mir doch, worin denn der Männer Weisheit besteht, damit ich sehe, was wir eigentlich lernen werden.

Sok. Das soll dir nicht fehlen zu hören; denn ich dürfte warlich nicht sagen, daſs ich nicht Acht auf sie gegeben hätte. Sondern gar sehr habe ich Acht gegeben und Alles gar wol behalten, so daſs ich versuchen will, dir von Anfang an alles zu erzählen. Nemlich recht zum guten Glükk saſs ich noch da, wo du mich sahest, wo sie sich zu entkleiden pflegen, allein, und war schon im Begriff gewesen aufzustehn. Als ich es aber thun wollte, kam mir das gewohnte Zeichen, das göttliche. Also sezte ich mich wieder, und bald darauf traten diese beiden herein, Euthydemos und Dionysodoros, und mit ihnen noch viele Andere, Schüler glaube ich. Wie sie gekommen 275 waren, gingen sie im bedekten Gange umher, und mochten kaum zwei oder drei Gänge gemacht haben, als Kleinias kam, von dem du sagst, er habe sich so sehr herausgewachsen, was auch ganz richtig ist. Hinter diesem nun kamen viele von seinen Verehrern, unter andern auch Ktesippos, ein junger Mann aus der Päanischen Zunft von ganz schönen Naturgaben, nur etwas übermüthig, wie die Jugend pflegt. Als nun Kleinias am Eingange sah, daſs ich allein saſs, ging er grade durch, und sezte sich rechts zu mir, wie du auch sagst. Und als Dionysodoros und Euthydemos ihn ansichtig wurden, blieben sie zuerst stehen, und sprachen mit einander, wobei sie von Zeit zu Zeit nach uns hinsahn; denn ich gab gar genau Achtung auf sie. Endlich kamen sie, und der eine, Euthydemos, sezte sich zu dem Knaben, der andere zu mir, linker Hand. Ich begrüſste sie also als solche, die ich seit langer Zeit nicht gesehn, und sagte dann zum Kleinias, Diese Männer, o Kleinias, sind groſse

Meister, hier Euthydemos und Dionysodoros, und das gar nicht in kleinen Dingen, sondern in sehr wichtigen. Alles nemlich was zum Kriege gehört verstehen sie, was nur einem, der ein groſser Feldherr werden will, nöthig ist, die Anordnung und Führung der Heere, und was wer in Waffen fechten will lernen muſs. Auch sind sie im Stande, Jeden dahin zu bringen, daſs er vermöge sich selbst zu helfen vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht thut. Ueber dieses aber, was ich sagte, verhöhnten sie mich, sahen einander an und lachten. — Und Euthydemos sprach, Das ist gar nicht mehr unser Hauptgeschäft, Sokrates, sondern nur noch beiläufig betreiben wir es. — Darüber verwunderte ich mich, und sprach, Dann müſst ihr ja ein ganz herrliches Geschäft haben, wenn solche Dinge euch nur noch das Beiläufige sind. Bei den Göttern also, sagt mir, was ist dieses herrliche? — Die Tugend, o Sokrates, sagte er, glauben wir einem jeden aufs beste und schnellste mittheilen zu können. — O Zeus, sprach ich, was für ein groſses Wort redet ihr! Wie seid ihr zu diesem Funde gekommen? Ich dachte noch immer von euch, wie ich nur eben sagte, daſs ihr hierin vorzüglich Meister wäret, in Waffen zu fechten, und rühmte das auch von euch. Denn als ihr zum ersten Mal hier eingewandert kamt, erinnere ich mich, daſs ihr dies ankündigtet. Wenn ihr aber jezt in der That diese Wissenschaft besizt: so seid mir gnädig und barmherzig. Denn ordentlich als Götter muſs ich euch anreden und euch bitten, das vorher Gesagte zu verzeihen. Aber
274 seht einmal zu, Euthydemos und Dionysodoros,
ob ihr auch wahr gesprochen habt. Denn die

Verheiſsung ist so groſs, daſs euch nicht wundern darf, wenn ich ungläubig bin. — Sei nur ganz gewiſs, Sokrates, sagten sie, daſs sich dies so verhält. — Dann preise ich euch glükselig wegen dieses Besizes, weit mehr als den groſsen König wegen seiner Macht. Das aber sagt mir nur, ob ihr gesonnen seid, euch mit dieser Weisheit zu zeigen, oder was ihr hierüber beschlossen habt? — Eben dazu sind wir gekommen, o Sokrates, um sie zu zeigen und zu lehren, wenn Jemand lernen will. — Daſs dieses Alle wollen werden, welche sie noch nicht besizen, dafür leiste ich euch Bürgschaft, zuerst ich, dann dieser Kleinias und nächst uns Ktesippos hier und diese Andern auch, sprach ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias zeigte, die sich schon um uns her gestellt hatten. Denn Ktesippos hatte weit vom Kleinias gesessen, wie mich dünkt, als Euthydemos anfing mit mir zu sprechen, und da sich dieser nun vorbeugte, indem Kleinias zwischen uns saſs, benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf ihn. Ktesippos also, der seinen Liebling sehen wollte, und auch gern genau zuhören mag, sprang zuerst auf und stellte sich uns gerade gegenüber. Das thaten denn hernach auch die übrigen, die Liebhaber des Kleinias sowol als die Freunde des Dionysodoros und Euthydemos. Diese also zeigte ich dem Euthydemos, und sagte, sie alle hätten Lust zu lernen. Ktesippos nun bekannte sich sehr bereitwillig dazu und auch die übrigen, und Alle insgesammt redeten ihnen zu, zu zeigen, was ihre Weisheit eigentlich vermöge. — Darauf sagte ich, o Euthydemos und Dionysodoros, auf alle Weise seid doch sowol gegen diese gefällig, als auch mir

zu Liebe gebt uns eine Ausstellung. Zwar
alles Wesentliche der Sache selbst uns hier
vorzutragen, wäre offenbar kein kleines Geschäft,
allein soviel sagt mir wenigstens, ob
ihr nur den, welcher schon überzeugt ist, daſs
er es von euch lernen muſs, zu einem tugendhaften
Manne zu machen vermögt, oder auch
jenen, der noch nicht davon überzeugt ist,
weil er entweder überhaupt die ganze Sache
nicht glaubt, daſs die Tugend lehrbar ist, oder
doch daſs ihr nicht Lehrer derselben seid?
Sprich, ist auch dies das Geschäft derselben
Kunst, auch den so denkenden zu überzeugen,
daſs sowol die Tugend lehrbar ist, als
auch ihr diejenigen seid, bei denen einer sie
am besten lernen könnte? oder einer andern?
— Eben derselben, sprach Dionysodoros. —
Ihr also, sprach ich, o Dionysodoros, verständet
unter den jezt lebenden Menschen am besten
zum Streben nach Weisheit und zum
Fleiſs in der Tugend aufzumuntern? — Das
275 glauben wir allerdings, Sokrates. — Von allem
übrigen also, sagte ich, sollt ihr uns ein
andermal eine Probe ablegen, nur eben dies
eine zeigt uns jezt. Ueberzeugt uns diesen
Jüngling hier, daſs man die Weisheit suchen
und Fleiſs auf die Tugend wenden müsse, und
werdet dadurch mir und allen diesen gefällig.
Denn so steht es mit diesem Knaben; ich und
alle diese tragen gar groſses Verlangen, daſs
er ein recht vortreflicher Mann werden möge.
Er ist nemlich des Axiochos Sohn, ein Enkel
also des älteren Alkibiades und ein leiblicher
Vetter des jezigen, und heiſst Kleinias. Nun
ist er noch jung; also tragen wir Sorge für
ihn, wie billig für die Jugend, daſs nicht etwa
Jemand früher sein Gemüth zu andern Be-

strebungen hinlenke und er uns verderbt werde. Ihr beide kommt uns daher höchst gelegen, und wenn ihr nichts dawider habt, so macht einen Versuch mit dem Knaben, und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart. — Als ich eben dieses ohngefähr gesagt, sprach Euthydemos ganz beherzt und zuversichtlich: Wir haben nichts dawider, Sokrates, wenn der junge Mensch nur wird antworten wollen. — Daran, sagte ich, ist er uns schon gewöhnt. Denn gar oft reden ihn diese an, und fragen ihn vielerlei und besprechen sich mit ihm, so daſs er schon ziemlich dreist ist im Antworten.

Was also nun folgt, o Kriton, wie soll ich dir das nur gut genug erzählen? Denn warlich es ist keine kleine Sache, so unerdenklich tiefe Weisheit ordentlich und gehörig wieder vortragen zu können: so daſs ich, wie die Dichter, wol nöthig habe, beim Anfang der Erzählung die Musen anzurufen und die Mnemosyne. — Euthydemos also begann hiemit ohngefähr, wie ich glaube. O Kleinias, welche von beiden unter den Menschen sind denn die welche lernen, die Klugen oder die Dummen? — Der Knabe aber, wie es denn eine schwere Frage war, erröthete und sah mich verlegen an. Und da ich merkte, daſs er verwirrt war, sprach ich, Nur dreist, Kleinias, und antworte wakker eins von beiden, welches dir einleuchtet; denn wahrscheinlich wirst du groſsen Nuzen davon hahaben. — Indem bükkte sich Dionysodoros zu mir, und sagte mir leise ins Ohr mit ganz lächelndem Angesicht, Ganz sicher, Sokrates, sage ich dir vorher, was der junge Mensch auch antwortet, er wird zu Schanden gemacht

werden. — Und noch indem er mir das sagte, hatte auch Kleinias schon geantwortet, so daſs ich ihm nicht einmal zurufen konnte sich vorzusehn. Er hatte aber geantwortet, die Klugen
276 wären die Lernenden. — Da fragte Euthydemos weiter, Giebt es auch Lehrer, oder nicht? — Das gab er zu. — Und die Lehrer sind doch Lehrer der Lernenden? wie der Musikmeister und der Schreibmeister waren deine und der andern Knaben Lehrer, und ihr waret Schüler? — Das bejahete er. — Nicht wahr nun, als ihr lerntet, wuſstet ihr das noch nicht, was ihr lerntet? — Nein, sagte er. — Waret ihr nun etwa klug damals als ihr das nicht wuſstest. — Nein freilich, sagte er. — Wenn also nicht klug, dann dumm? — Freilich wol. — Ihr also, als ihr lerntet, was ihr nicht wuſstet, lerntet es als dumme? — Der Knabe winkte zu. — Die Dummen also lernen, o Kleinias, und nicht die Klugen wie du meinst. — Als er dies gesagt hatte, erhoben, wie ein Chor, wenn der welcher es einübt das Zeichen gegeben hat, so einmüthig alle jene, die den Euthydemos und den Dionysodoros begleitet hatten, ein groſses Getümmel und Gelächter. — Und ehe noch der junge Mensch sich gehörig erholen konnte, nahm Dionysodoros das Wort auf und sagte, Wie doch, Kleinias, wenn euch nun der Lehrer etwas vorsagte, welche Knaben lernten dann das Vorgesagte, die Klugen oder die Dummen? — Die Klugen, sprach Kleinias. — Die Klugen also lernen, und nicht die Dummen, und nicht richtig hast du eben dem Euthydemos geantwortet. — Auch hier wiederum lachten und lärmten die Verehrer der beiden Männer ganz ausnehmend aus Bewunderung ihrer Weis-

heit. Wir Andern aber waren ganz betäubt und schwiegen. — Als nun Euthydemos merkte, daſs wir so betäubt waren, lieſs er, damit wir ihn noch mehr bewundern sollten, den Knaben noch nicht los, sondern fragte weiter, und wie gute Tänzer drehte er die Frage zweimal auf derselben Stelle herum, und sagte, Welches von beiden lernen denn aber die Lernenden, was sie wissen oder was sie nicht wissen? — Da flüsterte mir Dionysodoros abermals ganz leise zu, und sagte, Auch das, Sokrates, ist wiederum ein solches Stükk wie das vorige. — O Zeus, sprach ich, auch das vorige ja schien uns eine gar herrliche Frage! — Ja Sokrates, sagte er, wir fragen lauter solche unausweichliche Fragen. — Daher, sprach ich, habt ihr auch, wie man sieht, groſsen Ruhm unter euren Schülern. — Unterdessen nun hatte Kleinias dem Euthydemos geantwortet, die Lernenden lernten, was sie nicht wüſsten. — Jener aber fragte ihn nach derselben Weise, wie beim vorigen, Wie, sagte er, weiſst du nicht die Buchstaben? — Ja, sprach er. — Und zwar alle? — Das bejahte er. — Wenn nun Jemand etwas vorsagt, was es auch sei, sagt er nicht Buchstaben vor? — Das gestand er ein. — Von dem also was du weiſst sagt er etwas vor, wenn du sie doch alle weiſst. — Auch das gestand er ein. — Wie also, sprach er, lernst denn du etwa nicht, was einer vorsagt, wer aber die Buchstaben nicht weiſs, der lernt es? — Nein, antwortete er, sondern ich lerne es. — Also was du weiſst lernst du, wenn du doch sämmtliche Buchstaben weiſst? — Das gab er zu. — Also hast du nicht richtig geantwortet, sagte er. — Und noch hatte Euthydemos dieses nicht völlig ausgesprochen, als Dionysodoros die Rede wie einen Ball abfing, und wieder nach dem Knaben hinwarf, und sagte, Euthydemos hintergeht dich, o Kleinias; denn sage mir, heiſst nicht lernen eine Erkenntniſs desjenigen erlangen was man lernt? — Das gab Kleinias zu. — Und wissen, sprach er, heiſst das etwas anderes, als eine Erkenntniſs schon haben? — Darin stimmte er ein. — Nichtwissen also heiſst noch nicht Erkenntniſs haben? — Das gestand er ihm ein. — Welche von beiden nun sind die, die etwas bekommen? die es schon haben, oder die nicht? — Die es nicht haben. — Und du hast doch eingestanden, daſs zu diesen auch die Nichtwissenden gehören, zu den Nichthabenden? — Er winkte zu. — Und zu den Bekommenden gehören doch die Lernenden, aber nicht zu den Habenden? — Das bejahte er. — Die Nichtwissenden also, sprach er, lernen, o Kleinias, aber nicht die Wissenden. — Hierauf nun fiel Euthydemos gleichsam den dritten Gang beginnend noch einmal gegen den Jüngling aus. Ich aber, da ich sah, wie der Knabe schon ganz zugedekt war, wollte ihm einige Ruhe verschaffen, damit er nicht verzagte; ich redete ihm daher zu und sagte: Wundere dich nicht, Kleinias, wenn diese Reden dir ungewohnt scheinen. Denn du merkst vielleicht nicht, was eigentlich die Fremden mit dir vornehmen, dasselbe nemlich, was bei der Weihung der Korybanten geschieht, wenn sie die Einthronung mit demjenigen vornehmen, den sie einweihen wollen. Denn auch die ist doch nur ein Spiel und Scherz, wenn du anders schon eingeweiht bist. So auch diese beiden jezt thun nichts, als daſs sie den Chor um dich

erumführen, und im Scherz gleichsam dich
mtanzen, bis sie dich hernach einweihen.
ezt also denke dir, daſs du nur den ersten
Anfang der sophistischen Heiligthümer hörst.
Denn das erste muſs sein, wie Prodikos sagt,
laſs man den richtigen Gebrauch der Worte
rlerne, wie dir die Fremden nun eben zei-
en, daſs du nicht wuſstest, wie die Menschen
las Wort Lernen zwar davon gebrauchen,
venn Einer, der bis dahin noch gar keine Er-
enntniſs eines Gegenstandes hatte, diese Er-
enntniſs nun bekommt, wie sie aber auch
lasselbe gebrauchen, wenn Einer, der diese
Erkenntniſs schon hat, mit dieser Erkenntniſs
ben diesen Gegenstand betrachtet, wenn er 278
ehandelt oder besprochen wird. Zwar nennt
nan dies häufiger erfahren als lernen, biswei-
en aber doch auch lernen. Dies nun, wie
ie dir zeigen, ist dir entgangen, daſs dasselbe
Vort von ganz entgegengesezt beschaffenen
Menschen gilt, von Wissenden und Nichtwis-
enden. Fast eben so war es auch bei der
weiten Frage, als sie dich fragten, welches
on beiden wol die Menschen lernten, ob was
ie wissen oder was nicht. Dergleichen nun
st in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur
piel; darum sage ich auch, daſs diese mit
ir spielen. Spiel nenne ich es aber deshalb,
veil, wenn Einer auch Vieles und Alles der-
leichen lernte, er doch von den Gegenstän-
en selbst um nichts besser wüſste, wie sie
ich verhalten; sondern nur geschikt sein
vürde, sein Spiel mit Andern zu treiben, in-
em er ihnen durch die Vieldeutigkeit der
Vorte ein Bein unterschlagen und sie umwer-
en könnte; wie wenn Jemand einem, der sich
ezen will, den Sessel unten wegzieht, und sich

dann freut ihn rüklings hinfallen zu sehen. Dieses also denke dir daſs die Männer dir nur zum Scherz angethan haben. Nun aber, nach diesem werden sie dir gewiſs auch das Ernsthafte zeigen. Und das will ich ihnen jezt vorzeichnen, damit sie mir leisten, was sie mir versprochen haben. Sie sagten nemlich, sie wollten uns etwas zeigen von ihrer Kunst das Gemüth anzutreiben; nun aber, dünkt mich, haben sie eben geglaubt erst mit dir scherzen zu müssen. Mag also dieses gescherzt gewesen sein von Euch, o Dionysodoros und Euthydemos, und es sei nun auch, denke ich, dessen genug. Nun aber nach diesem zeigt uns auch wirklich eure Kunst, und treibet den jungen Menschen an, wie man muſs auf Weisheit und Tugend Fleiſs verwenden. Zuvor aber will ich euch zeigen, wie ich es mir denke, und in welcher Art ich dies von euch zu hören wünsche. Wenn Euch nun dünkt, daſs ich mich als ein Unkundiger auf eine lächerliche Art dabei anstelle: so lacht mich dennoch nicht aus. Denn nur aus Verlangen eure Weisheit zu hören will ich mir ein Herz fassen, vor euch aufs Gerathewohl und unvorbereitet zu reden. Nehmt euch also zusammen, und hört mich ohne Gespötte an ihr selbst und eure Schüler, und du Sohn des Axiochos antworte mir.

Wollen wol alle Menschen wohlleben? oder gehört schon diese Frage zu dem, wovor mir eben bange war, dem belachenswerthen? Denn unverständig ist es ja wol, dergleichen auch nur zu fragen, denn welcher Mensch wollte wol nicht wohlleben? — 279 Gewiſs keiner, antwortete Kleinias. — Gut, sprach ich. Nun aber weiter, da wir also wohlleben wollen, wie können wir denn wohlleben? Etwa wenn wir viel Gutes hätten? Oder ist dies noch einfältiger als jenes? denn auch das ist ja deutlich genug, daſs es sich so verhält. — Darin stimmte er mir bei. — Wolan denn, was aber unter allen Dingen ist uns wol gut? Oder ist auch das nicht schwer, und gehört keinesweges ein auſserordentlicher Mann dazu um es zu finden? Denn Jeder würde uns ja wol sagen, reich sein wäre gut. Nicht wahr? — Freilich, sagte er. — Nicht auch Gesundsein und Schönsein, und das Uebrige was den Leib betrifft in gutem Stande haben? — Das dünkte ihn ebenfalls. — Aber ausgezeichnete Geburt, und Macht und Ansehn in seinem Vaterlande ist doch offenbar auch etwas Gutes? — Das gab er zu. — Was, sprach ich, ist uns nun wol noch Gutes übrig? Denn was ist wol besonnen sein, und gerecht und tapfer? Wie um Zeus willen glaubst du, Kleinias? daſs wir das Richtige sezen werden, wenn wir auch dies als Gutes sezen, oder wenn nicht? Denn dies könnte vielleicht Manchem zweifelhaft sein. Du aber, wie meinst du? — Gut ist es, sagte Kleinias. — Wol, sprach ich, und die Weisheit, in welche Reihe wollen wir die stellen? Unter das Gute, oder wie meinst du? — Unter das Gute. — Besinne dich nun, daſs wir ja nicht vielleicht etwas Gutes auslassen, das der Rede werth wäre. — Ich denke ja nicht, sagte Kleinias. — Da besann ich mich noch, und sprach, Beim Zeus, hätten wir doch bald das gröſste unter allen Gütern ausgelassen. — Welches doch? fragte er. — Das gute Glükk, o Kleinias, welches Alle auch die ganz schlechten für das gröſste unter allem Guten halten. — Du hast Recht, sprach er. — Da besann ich mich wieder anders, und sagte, Beinahe hätten wir uns lächerlich gemacht vor diesen Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos! — Wie denn so? sprach er. — Weil wir das Glükk schon im Vorigen gesezt hatten, und wir nun noch einmal von demselben geredet haben. — Was denn nun weiter? — Das ist ja doch lächerlich, sagte ich, was schon lange dasteht noch einmal hinstellen wollen, und zweimal dasselbe sagen. — Wie meinst du das aber? sprach er. — Die Weisheit ist ja eben das Glükk, das kann ja jedes Kind einsehn. — Darüber wunderte er sich, so neu und einfältig ist er noch. — Und ich, da ich merkte, daſs er sich wunderte, sprach, Weiſst du etwa nicht, Kleinias, daſs im guten Flötenspielen die Flötenspieler die glüklichsten sind? — Das gab er zu. — Und, sprach ich, im Schreiben und Lesen der Buchstaben die Schulmeister? — Freilich. — Und wie in Gefahren zur See, glaubst du, daſs irgend ein Anderer glüklicher ist als ein weiser Steuermann, sobald man im Ganzen spricht? — Gewiſs nicht. — Und wie, wenn du zu Felde gezogen wärest, mit welchem von beiden möchtest du am liebsten Gefahr und Glükk theilen, mit einem weisen Heerführer oder mit einem ungeschikten? — Mit einem weisen. — Und wenn du krank wärest, mit wem möchtest du es lieber wagen, 280 mit einem weisen Arzt oder mit einem ungeschikten? — Mit einem weisen. — Nicht wahr, weil du glaubst besseres Glükk zu haben, wenn du mit einem weisen zu schaffen hast, als wenn mit einem Ungeschikten? — Das gab er zu. — Die Weisheit also macht, daſs die Menschen in allen Dingen glüklich sind. Denn nie wird einer aus Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen.

Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr. Und so wurden wir am Ende einig darüber, ich weiſs nicht wie, überhaupt verhielte es sich immer so, daſs wenn Weisheit da wäre, bei wem sie wäre, der keines guten Glükkes weiter bedürfe. Nachdem wir nun hierin übereingekommen, befragte ich ihn noch einmal um das vorher eingestandene, wie es wol damit stände. Wir hatten nemlich eingestanden, sprach ich, wenn wir viel Gutes hätten, dann würden wir glükselig sein und wohlleben. — Das gab er zu. — Würden wir also glükselig sein vermöge des vorhandenen Guten, wenn es uns nuzte, oder wenn es uns nicht nuzte? — Wenn es uns nuzte, sprach er. — Und würde es uns wol nuzen, wenn wir es nur hätten, und es nicht gebrauchten? Wie wenn wir viel Speisen hätten, äſsen aber nicht, oder Getränk und tränken nicht, hätten wir dann einen Nuzen davon? — Nicht füglich, sprach er. — Und wie alle Künstler, wenn ihnen alle Erfordernisse zur Hand wären jedem zu seinem Werk, sie bedienten sich deren aber nicht; würden diese dann wohlleben durch diesen Besiz, weil sie doch alles haben, was ein Künstler haben muſs? Wie der Zimmermann, wenn der alle Werkzeuge in Bereitschaft hätte und auch Holz genug, zimmerte aber nicht; hätte er wol irgend Nuzen von seinem Besiz? — Ganz und gar keinen, sprach er. — Wie nun, wenn Jemand Reichthum besäſse und alles Gute, dessen wir vorhin erwähnten, gebrauchte es aber nicht; würde der glükselig sein durch den Besiz dieses Guten? — Nicht eben, Sokrates. — Wer also glükselig sein soll, sprach ich, der muſs, wie es scheint, dergleichen Güter nicht nur besizen, sondern auch gebrauchen, oder der Besiz wird ihm zu

nichts nuz. — Du hast Recht. — Ist nun dieses etwa schon hinlänglich, Kleinias, um Jemand glükselig zu machen, daſs er das Gute habe und gebrauche? — Mich dünkt ja. — Etwa nur, sprach ich, wenn er es recht gebraucht, oder auch wenn nicht? — Wenn recht. — Wohl gesprochen, sagte ich. Denn weit ärger, denke ich, ist es, wenn Jemand irgend etwas unrecht gebraucht, als wenn er es ganz bei Seite läſst. Denn jenes ist übel, dieses aber weder gut noch übel. Oder wollen wir nicht so sagen? — Er
281 räumte es ein. — Wie nun? in jener Behandlung und Gebrauch der Hölzer, giebt es da etwas anderes, was den rechten Gebrauch bewirkt, als die Wissenschaft des Zimmerns? — Wol nicht, sagte er. — Eben so auch wol in der Behandlung der Gefäſse ist es das Wissen, was die Richtigkeit bewirkt. — Das dünkte ihn auch. — Also auch wol, sprach ich, im Gebrauch der zuerst angeführten Güter, des Reichthums, der Gesundheit und Schönheit, war es das Wissen, was zum richtigen Gebrauch aller dieser Dinge die Behandlung derselben anführt und leitet, oder etwas anderes? — Das Wissen, sagte er. — Nicht nur gutes Glükk also, sondern auch wohlleben, wie es scheint, gewährt die Erkenntniſs dem Menschen bei jedem Besiz und Geschäft. — Er gestand es ein. — Ist also wol, beim Zeus, sprach ich, irgend ein anderer Besiz etwas nuz ohne Einsicht und Weisheit? Würde wol ein Mensch Vortheil haben, wenn er auch noch so viel besäſse und thäte, der keine Vernunft hat? Oder möchte er lieber weniger haben, wenn er keine Vernunft hat? Ueberlege es nur so. Würde er nicht, wenn er weniger thäte, auch weniger fehlen? und wenn er weniger fehlte, auch weniger schlecht leben? und

wenn er weniger schlecht lebte, auch weniger elend sein? — Gewiſs, sagte er. — In welchem Falle würde einer nun wol eher weniger thun, wenn er arm wäre, oder reich? — Wenn arm, sagte er. — Und wenn er schwach wäre oder wenn stark? — Wenn schwach. — Und wenn angesehen oder unangesehen? — Wenn unangesehen. — Und würde wol ein Tapferer und Besonnener weniger thun oder ein Feiger? — Ein Feiger. — Auch ein Träger thäte wol eher weniger als ein Thätiger? — Das räumte er ein. — Und ein Langsamer als ein Behender? und wer schlecht sieht und hört eher als wer scharf? — Dergleichen alles gaben wir einander zu. — Im Allgemeinen also, scheint es, Kleinias, daſs alles insgesammt, was wir zuerst Güter nannten, nicht in der Art dafür könne erklärt werden, als ob es an und für sich von Natur gut wäre. Sondern, wie es scheint, verhält es sich so: Wenn Thorheit darüber gebietet, sind diese Dinge um so gröſsere Uebel als ihr Gegentheil, je mehr sie im Stande sind, dem Gebietenden, welches ja ein Uebel ist, Dienst zu leisten; und wenn Einsicht und Weisheit, dann sind sie gröſsere Güter; an und für sich aber sind weder die einen noch die andern irgend etwas werth. — Offenbar, sprach er, scheint es sich zu verhalten, wie du sagst. — Was folgt uns nun aus dem Gesagten? Etwas anderes, als daſs alles übrige weder gut ist noch übel, von diesen zweien aber die Weisheit das Gute ist und die Thorheit das Uebel? — Das gestand er zu. — So laſs uns, sagte ich, nun auch noch das Uebrige betrachten. Da wir nemlich Alle streben glükselig zu sein, und sich gezeigt hat, daſs wir dies werden 282
durch den Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und

das glükliche Gelingen uns die Erkenntniſs zusichert: so muſs demnach, wie man sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, daſs er so weise werde als möglich. Oder nicht? — Ja, sagte er. — So daſs er glaubt, hiemit gebühre ihm weit mehr von seinem Vater versorgt zu werden als mit Geld, und von seinen Vormündern und Freunden, andern sowol als solchen, die sich für seine Liebhaber ausgeben, und von Fremden sowol als Bürgern, und also bittet und fleht ihm Weisheit mitzutheilen; und es für nichts schändliches oder strafbares hält, o Kleinias, um deswillen dienstbar und unterworfen zu sein dem Liebhaber sowol als jedem andern Menschen, freiwillig zu jedem ehrenvollen Dienst verhaftet, um nur weise zu werden. Oder, sprach ich, dünkt es dich nicht so? — Allerdings, sagte er, dünkt mich vollkommen richtig, was du sagst. — Wenn nemlich, o Kleinias, sprach ich, die Weisheit lehrbar ist, und sich nicht etwa nur von selbst bei den Menschen einstellt. Denn dies haben wir noch zu erwägen, und es ist noch nichts darüber festgesezt zwischen dir und mir. — Ich wenigstens, o Sokrates, denke daſs sie lehrbar ist. — Darüber war ich erfreut, und sagte, Sehr schön gesprochen, bester Mann, und sehr wohl hast du daran gethan, mich einer groſsen Untersuchung eben dieses Gegenstandes zu überheben, ob nemlich die Weisheit lehrbar ist oder nicht. Nun also, da du glaubst, sowol daſs sie lehrbar ist als auch daſs sie allein unter allen Dingen den Menschen selig und glüklich machst, kannst du wol anders als behaupten, daſs man die Weisheit suchen müsse, und selbst auch gesonnen sein dieses zu thun? — Allerdings, sagte er, so sehr als irgend möglich. — Als ich nun dieses zu meiner Freude vernommen, sprach ich, Dies also wäre mein Beispiel, o Dionysodoros und Euthydemos, wie ich wünsche, daſs eine ermahnende Rede sein soll, so unkünstlich wie es ist, und mit vieler Mühe und Weitläuftigkeiten zu Stande gebracht. Welcher von euch beiden nun aber will, der zeige sich uns, indem er eben dieses nach der Kunst thut. Oder wenn ihr das nicht wollt: so zeigt dem jungen Menschen, was nun zunächst darauf folgt, wobei ich stehen geblieben bin, ob er nemlich jede Erkenntniſs erwerben muſs, oder ob es irgend eine einzelne giebt, deren Besiz ihn glükselig und zu einem treflichen Manne machen muſs, und welche dies ist. Denn wie ich schon am Anfang sagte, gar viel ist uns daran gelegen, daſs dieser Jüngling weise und gut werde.

283 Dies sagte ich, o Kriton, und war sehr begierig zu sehen was nun hierauf folgen würde, und gab recht Acht, auf welche Art sie die Rede angreifen, und wobei sie anfangen würden, dem Jüngling zuzureden, daſs er Weisheit und Tugend üben solle. Der älteste von ihnen also, Dionysodoros, begann zuerst die Rede, und wir Alle sahen auf ihn in der Erwartung, ganz wunderbare Dinge sogleich zu vernehmen. Was uns denn auch begegnete: Denn eine ganz bewundernswürdige Rede, o Kriton, begann der Mann, welche dir wol lohnen wird zu hören, wie kräftig sie war, um zur Tugend anzutreiben. Sage mir doch, sprach er, Sokrates und ihr Uebrigen, die ihr zu wünschen äuſsert, daſs dieser junge Mensch weise werden möge, scherzet ihr nur, indem ihr dieses sagt, oder meint und wünschet ihr es wirklich im Ernst? — Da dachte ich, sie glaubten, wir hätten zuerst schon gescherzt, als wir sie beide aufforderten, sich

mit dem Knaben zu unterreden, und daſs sie deshalb auch mit ihm gescherzt und nichts ernstliches getrieben hätten. Weil ich nun dies dachte, betheuerte ich noch kräftiger, daſs wir es im höchsten Ernste meinten. — Da sagte Dionysodoros, Bedenke dir es wohl, Sokrates, daſs du nicht hernach läugnen muſst, was du jezt sagst. — Das habe ich schon bedacht, sprach ich, und ich werde es niemals abläugnen. — Was sagt ihr also, sprach er, ihr wollt, daſs er weise werde? — Allerdings. — Jezt aber, sprach er, ist Kleinias wol weise oder nicht? — Nein, sagt er ja selbst, sprach ich, denn er ist kein Prahler. — Und ihr, sprach er, wollt, er soll weise werden, und nicht unweise sein? — Das gestanden wir ein. — Also der er nicht ist wollt ihr daſs er werde, der er aber jezt ist daſs er nicht mehr sei? — Als ich das hörte, gerieth ich schon ganz in Verwirrung. Er aber benuzte sogleich meine Verwirrung und sagte weiter — Aber wenn ihr wollt, daſs er nicht mehr sei der er ist: so wollt ihr ja, wie es scheint, daſs er untergehe. Und das sind mir doch vortrefliche Freunde und Liebhaber, welche nichts lieber wollten, als daſs ihr Liebling umkäme. — Und als Ktesippos das hörte, verdroſs es ihn seines Lieblings wegen, und er sagte: Du Thurischer Fremdling, wenn es nicht zu unfein wäre zu sagen: so wollte ich dir auf den Kopf zusagen, was für eine Absicht du dabei hast, mir und den Andern das anzulügen, was meiner Meinung nach nicht einmal ohne Frevel kann gesagt werden, daſs ich wollte, dieser käme um! — Wie doch Ktesippos, sprach Euthydemos, glaubst du, es sei möglich zu lügen? — Beim Zeus, ja, antwortete er, wenn ich nicht toll bin. — Indem man den Gegen-

stand ausspricht, von dem die Rede ist, oder
indem man ihn nicht ausspricht? — Indem man
ihn ausspricht, sagte er. — Indem er ihn nun
ausspricht, spricht er doch nicht etwas anderes
aus von dem was ist, sondern eben jenes was er 284
ausspricht? — Wie anders, sprach Ktesippos!
— Und jenes, was er ausspricht, gehört doch
auch zu dem was ist, und ist Eins davon abgesondert
von dem Uebrigen? — Allerdings. —
Wer also jenes ausspricht, spricht aus was ist,
und wer spricht was ist, der spricht auch Wahres,
so daſs Dionysodoros, wenn er spricht was
ist, auch wahr spricht und dir nichts anlügt. —
Ja, sagte Ktesippos, aber wer das sagt, o Euthydemos,
der sagt nicht was ist. — Darauf
sagte Euthydemos, Aber das Nichtseiende, nicht
wahr, ist nicht? — Es ist nicht. — Nicht wahr
also, das Nichtseiende ist auf keine Weise? —
Auf keine Weise. — Kann nun wol Jemand mit
diesem Nichtseienden irgend etwas thun, wer
es auch sei, um es zu etwas zu machen, da es
ja auf keine Weise ist? — Mich dünkt wol
nicht, sprach Ktesippos. — Wie nun die Redner,
wenn sie vor dem Volke sprechen, thun sie
nichts? — Sie thun allerdings etwas. — Und
wenn sie thun, so machen sie auch? — Ja. —
Das Sprechen ist also ein Thun und Machen? —
Das gab er zu. — Also spricht auch Niemand
von dem was nicht ist, denn er thäte alsdann etwas
damit. — Du aber hast eingestanden, daſs
Niemand mit dem Nichtseienden etwas thun
könne. So daſs nach deiner Rede Niemand falsches
spricht, sondern, spricht Dionysodoros,
so spricht er auch Wahres und was ist. — Beim
Zeus, Euthydemos, sagte Ktesippos, gewissermaſsen
spricht er freilich von dem was ist, aber
nicht so wie es sich verhält. — Was sagst du,

Ktesippos, sprach Dionysodoros, giebt es welche, die von den Dingen so sprechen, wie sie sich verhalten? — Freilich, sagte jener, alle Rechtlichen, und die wahr sprechen. — Wie nun? verhält sich nicht das Gute gut und das Schlechte schlecht? — Das gab er zu. — Und rechtliche Leute, behauptest du, sprechen von den Dingen, wie sie sich verhalten? — Das behaupte ich. — Also schlecht sprechen die Guten vom schlechten, wenn sie so davon sprechen wie es sich verhält? — Ja, beim Zeus, sprach jener, gar sehr, von allen schlechten Menschen, unter welche du, wenn du mir folgst, dich hüten wirst zu gehören, damit die Guten nicht schlecht von dir sprechen. Denn das wisse nur, daſs die Guten allerdings von den Schlechten schlecht sprechen. — Sprechen sie, sagte Euthydemos, etwa auch von den Groſsen groſs, und von den Warmen warm? — Allerdings freilich, sprach Ktesippos; und gewiſs sprechen sie auch von den Frostigen frostig, und sagen auch daſs ihre Unterhaltung so ist. — Du schimpfst, Ktesippos, sprach Dionysodoros, du schimpfst. — Beim Zeus, Dionysodoros, ich nicht, sprach Ktesippos; denn ich bin dir gut. Sondern ich ermahne dich nur als Freund, und gebe mir Mühe dich zu bewegen, daſs du nie wieder vor mir so garstig sprechen mögest, als
285 wollte ich, daſs diejenigen umkämen, die ich am höchsten achte. — Da mir nun vorkam, als würden sie zu heftig gegen einander: so machte ich einen Scherz mit dem Ktesippos, und sagte, Mich dünkt, Ktesippos, wir sollten von den Fremden annehmen was sie sagen, wenn sie uns davon mittheilen wollen, und uns nicht um Worte streiten. Denn wenn sie verstehen, Menschen auf solche Weise untergehen zu lassen,

daſs sie sie aus schlechten und unvernünftigen zu guten und vernünftigen machen; mögen sie nun einen solchen Tod und Untergang selbst erfunden oder von Andern gelernt haben, daſs sie einen als einen Schlechten untergehn und als einen Guten wieder hervorkommen lassen; wenn sie dies verstehen, und offenbar verstehen sie es, denn sie sagten ja, dies wäre ihre neuerdings erfundene Kunst, die Menschen aus Schlechten zu Guten zu machen: so wollen wir ihnen beiden dies zugestehen. Mögen sie uns den Knaben umbringen und ihn dann vernünftig machen und uns übrige insgesammt dazu. Und wenn ihr Jüngeren euch fürchtet: so mag wie am Karier an mir der Versuch gemacht werden. Denn ich, da ich ohnedies schon alt bin, bin bereit die Gefahr zu bestehen, und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der Kolchischen Medea; er bringe mich um, ja er koche mich wenn er will, und alles was er will soll ihm freistehn, nur bringe er mich als einen guten wieder zum Vorschein. — Darauf sagte Ktesippos, Auch ich, o Sokrates, bin bereit mich den Fremden hinzugeben, sogar, wenn sie wollen, mich zu gerben, ärger als sie es schon jezt thun, wenn nur am Ende nicht aus meinem Fell wie aus des Marsyas ein Schlauch wird, sondern Tugend. Dionysodoros glaubt freilich, ich wäre ihm böse; ich bin ihm aber gar nicht böse, sondern ich widerspreche ihm nur auf das, was er, gar nicht schön wie mich dünkt, gegen mich gesagt hat. Also Dionysodoros, fuhr er fort, nenne das Widersprechen nicht Schimpfen; denn schimpfen ist ganz etwas anderes. — Darauf fiel Dionysodoros ein, Also, Ktesippos, du redest, als gäbe es wirklich ein Widersprechen? — Allerdings, sagte er, gar sehr. Und du, Dionysodoros, glaubst etwa nicht, daſs es ein Widersprechen giebt? — Du wirst doch gewiſs nicht zeigen können, sagte jener, daſs du je gehört hast Einen dem Andern widersprechen? — Ganz recht, sagte er, Aber laſs uns hören, ob ich dir nicht jezt zeige, daſs Ktesippos dem Dionysodoros widerspricht. — Willst du mir also hierüber Rede stehen? — Gern, sagte er. — Wie also, sprach jener, man kann doch über alle Dinge sprechen? — Allerdings. — Doch wie jedes ist, oder auch wie es nicht ist? — Wie es ist. — Denn wenn 286 du dich erinnerst, haben wir auch nur eben gezeigt, daſs Niemand spricht, wie etwas nicht ist. — Und was soll das? sprach Ktesippos, widersprechen wir einander deshalb weniger, ich und du? — Etwa denn, fragte jener, werden wir einander widersprechen, wenn wir beide wissen, was über die Sache zu sagen ist? oder würden wir in diesem Falle doch gewiſs einerlei sagen? — Das räumte er ein. — Aber wenn keiner von uns sagt, was über die Sache zu sagen ist, würden wir dann einander widersprechen? oder würde ja so überhaupt der Sache gar nicht erwähnt von keinem von uns? — Auch das gab er ebenfalls zu. — Also wol, fuhr er fort, wenn ich sage, was über diese Sache zu sagen ist, du aber, was über eine andere, dann etwa widersprechen wir einander? Oder spreche ich dann zwar von der Sache, du aber sprichst ganz und gar nicht davon? und wie kann nun wol, wer gar nicht von etwas spricht, dem widersprechen, der davon spricht? — Hierauf schwieg Ktesippos. Ich aber war verwundert über die Rede und sprach, Wie meinst du das, Dionysodoros? denn ich habe diese Rede schon von gar Vielen gehört und wundere mich immer darüber. Denn schon die Schule des Protagoras bediente sich dieses Sazes gar sehr, und noch ältere. Mich aber dünkte es immer eine ganz wunderliche Sache damit zu sein, und daſs er nicht nur alle andern umstöſst, sondern auch sich selbst. Nun also hoffe ich die eigentliche Bewandniſs davon durch dich recht gründlich zu erfahren. Nicht wahr, man kann nicht falsches sprechen, dies besagt eigentlich der Saz? Nicht so? Sondern man spricht entweder, und dann auch wahres, oder man spricht nicht? — Er gab zu, daſs es so wäre. — Soll nun etwa falsches zu sprechen zwar nicht möglich sein, zu denken aber wol möglich? — Auch nicht zu denken, sagte er. — Also, sprach ich, giebt es auch überall keine falsche Vorstellung? — Nein, sagte er. — Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen? Oder wäre nicht eben das der Unverstand, wenn es welchen gäbe, das Sich irren an den Gegenständen? — Freilich, sagte er. — Dies aber findet nicht Statt? fragte ich. — Nein, sagte er. — Sagst du nun das etwa nur um zu reden, Dionysodoros, und um etwas wunderliches zu sagen? oder denkst du in der That, daſs kein Mensch unverständig ist? — So widerlege du es, sagte er. — Findet das denn Statt nach deiner Meinung, sprach ich, Widerlegen, wenn sich doch Niemand irrte? — Das findet nicht Statt, sagte Euthydemos. — Auch hieſs ich dir ja jezt nicht mich widerlegen, sagte Dionysodoros; denn wie könnte Jemand etwas fodern was nicht ist! — O Euthydemos, sprach ich, auf diese überweisen und vortreflichen Dinge verstehe ich mich freilich nicht recht; aber ich sehe doch bald so etwas darin. Vielleicht werde ich dich daher etwas beschwerliches fragen, aber verzeihe es mir. Denn sieh nur, wenn man weder Unwahres sprechen kann,

noch Unrichtiges vorstellen, noch unverständig
sein, nicht wahr, so kann man ja auch nicht
287 fehlen, wenn man etwas thut? Denn was einer
thut, das kann er doch nicht verfehlen indem er
es thut. Meint ihr es nicht so? — Freilich,
sagte er. — Und hier kommt nun, sprach ich,
meine beschwerliche Frage. Denn wenn wir
gar nicht fehlen weder im Handeln noch im Reden
noch im Denken, wenn sich dies so verhält:
so sagt doch, beim Zeus, ihr, als wessen Lehrer
seid ihr denn hieher gekommen? Oder sagtet
ihr nicht eben, ihr verständet am besten jedem
Menschen, der nur lernen wollte, Tugend
mitzutheilen? — Also, Sokrates, nahm Dionysodoros
das Wort, bist du so altväterisch, daſs
du jezt wieder vorbringst, was wir vorher sagten?
Auch wenn ich vor dem Jahre etwas gesagt
hätte, würdest du es wieder vorbringen; mit
dem aber, was gegenwärtig gesprochen wird,
weiſst du nichts anzufangen? — Es ist eben sehr
schwer, sagte ich. Ganz natürlich; wird es doch
von weisen Männern gesprochen. Denn auch
mit diesem lezten ist sehr schwer etwas anzufangen,
was du eben sagtest. Nemlich eben dieses,
Ich weiſs nichts damit anzufangen, wie meinst
du dies, Dionysodoros? offenbar doch wol so,
daſs ich es nicht zu widerlegen weiſs? Oder sage
was diese Redensart dir sonst sagen will, Nicht
wissen, was man mit einer Rede anfangen soll?
— Da sagst du wieder etwas Anderes, sprach er,
womit gewaltig schwer etwas anzufangen ist.
Antworte mir! — Ehe du geantwortet hast?
fragte ich. — Antwortest du nicht? sprach er.
— Ist das wol Recht so? sprach ich. — Ganz
recht, antwortete er. — Aus welchem Grunde
doch? sprach ich. Oder offenbar aus dem, daſs
du jezt als ein hochweiser Mann im Reden zu
uns

uns gekommen bist, und gar wohl weiſst, wenn man antworten muſs, und wenn nicht; und eben daher auch jezt nicht das mindeste antwortest, wohl wissend, daſs du es jezt nicht muſst. — Du schwazest, sagte er, und denkst nicht ans Antworten. Allein, du Guter, gehorche hübsch und antworte, da du doch zugiebst, daſs ich weise bin. — Ich werde wol müssen, wie es scheint, sprach ich; denn du hast zu befehlen, also frage nur. — Also was etwas sagen will, muſs das eine Seele haben, oder will auch das Unbeseelte etwas sagen? — Es muſs eine Seele haben. — Kennst du also etwa, sprach er, eine Redensart, die eine Seele hat? — Beim Zeus, ich nicht. — Wie konntest du also nur eben fragen, was mir wol die Redensart sagen wollte? — Wie anders, sprach ich, als daſs ich gefehlt habe aus Dummheit! Oder habe ich nicht gefehlt, und war auch das recht gesagt, daſs die Redensart etwas sagen wollte? Was meinst du, habe ich gefehlt oder nicht? — Denn habe ich nicht gefehlt, so wirst du mich auch nicht widerlegen, wiewol du sehr weise bist, und weiſst dann auch nichts mit der Rede anzufangen. Habe ich aber gefehlt: so hast du auch so nicht recht, indem du ja behauptest, man könne nicht fehlen. Und das geht nicht gegen etwas, was du vor dem Jahre gesagt hast. Also, 288
o Dionysodoros und Euthydemos, scheint dieser Saz immer auf demselben Flekk zu bleiben, und noch immer wie vor alten Zeiten indem er umwirft mitzufallen. Und dagegen, daſs ihm dies nicht begegne, scheint nicht einmal eure Kunst ein Mittel ausgefunden zu haben, die doch so ganz bewundernswürdig ist in der Genauigkeit des Redens. — Darauf sagte Ktesippos, Wunderliche Dinge redet ihr Thurischen Männer

oder Chiischen, oder woher und wie ihr sonst am liebsten möget genannt werden, denen so gar nichts darauf ankommt, Unsinn zu reden. — Da besorgte ich, es möchte ein Zank entstehn, und besänftigte den Ktesippos wieder, und sagte, O Ktesippos, was ich nur eben zum Kleinias sagte, eben dasselbe sage ich auch zu dir, du begreifst nur die Weisheit dieser Fremdlinge nicht, wie bewundernswürdig sie ist, und wie sie nur noch nicht Ernst machen wollen, sie uns zu zeigen, sondern den Proteus nachahmen, den Aegyptischen Sophisten, und uns bezaubern. Wir also wollen den Menelaos nachahmen, und nicht ablassen von den Männern, bis sie uns das sehen lassen, womit es ihnen Ernst ist. Denn ich glaube, sie werden uns etwas gar herrliches erscheinen lassen, wenn sie erst anfangen Ernst zu machen. Also wollen wir sie bitten und flehen und ihnen zureden, daſs sie es uns sehen lassen.

Daher, denke ich, will ich ihnen selbst noch einmal vorzeichnen, wie ich wünsche, daſs sie uns erscheinen mögen. Wo ich nemlich vorher stehen blieb, von da will ich versuchen, ihnen das folgende so gut ich kann durchzunehmen, ob ich sie etwa damit herauslokke, daſs sie aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anstrenge und es ernstlich nehme, auch selbst Ernst machen. Du aber, Kleinias, sprach ich, erinnere mich doch wo wir vorher stehen blieben. Wie ich glaube dabei: man müsse die Weisheit suchen und philosophiren, wurde zulezt festgesezt. Nicht wahr? — Ja, sagte er. — Die Philosophie aber, sprach ich, ist der Besiz einer Erkenntniſs. Nicht so? — Ja. — Was für eine Erkenntniſs müssen wir aber wol haben, um die rechte zu haben? Ist nicht soviel wenigstens ganz unbedingt gewiſs, daſs es diejenige sein muſs, die uns etwas nuzt? — Freilich, sagte er. — Würde es uns nun etwas nuzen, wenn wir verständen herumzugehn und zu erkennen, wo das meiste Gold ausgegraben wird. — Vielleicht, sagte er. — Aber vorher, sprach ich, haben wir doch dieses erwiesen, daſs wenn auch ohne weiteres, und ohne erst in der Erde zu graben, uns alles zu Gold würde, und wenn wir auch die Steine wüſsten zu Gold zu machen, diese Erkenntniſs uns nichts werth wäre. Denn wenn wir nicht auch wüſsten, das Gold zu brauchen: so würde es uns, wie sich 289 gezeigt hatte, gar nichts nuz sein. Oder erinnerst du dich dessen nicht? sprach ich. — Sehr wohl, sagte er, erinnere ich mich dessen. — Eben so wenig, wie es scheint, werden die übrigen Erkenntnisse uns zu etwas nuz sein, weder die Erwerbkunst noch die Heilkunst noch sonst irgend eine, welche etwas hervorzubringen weiſs, nicht aber auch das zu gebrauchen, was sie hervorgebracht hat. Nicht so? — Er stimmte ein. — Ja, auch nicht einmal wenn es eine Kunst gäbe unsterblich zu machen, ohne daſs man wüſste die Unsterblichkeit zu gebrauchen: so scheint, auch nicht einmal diese würde etwas nuz sein, wenn man aus dem Eingestandenen schlieſsen darf. — Ueber alles dieses kamen wir überein. — Einer solchen Erkenntniſs also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher das Hervorbringen und das Gebrauchenwissen des Hervorgebrachten beides zusammenfällt. — Das scheint wol, sagte er. — Weit gefehlt also, daſs wir müſsten Kitharenmacher sein, und nach einer solchen Erkenntniſs trachten. Denn hier ist bei demselben Gegenstand die hervorbringende Kunst für sich und

die gebrauchende auch für sich, jede abgesondert von der andern. Denn die Kunst, eine Kithare zu machen, und die, sie zu spielen, sind ganz verschieden von einander. Nicht so? — Er bejahete es. — Auch des Flötenmachens also bedürfen wir wol nicht; denn damit ist es wieder eben so? — Das dünkte ihn auch. — Aber bei den Göttern, sprach ich, wenn wir nun die Kunst Reden zu machen lernten, ob diese es etwa ist, durch welche wir glükselig sein müſsten, wenn wir sie besäſsen? — Das denke ich wol nicht, fiel mir Kleinias ein. — Aus welchem Grunde? sprach ich. — Ich sehe, sagte er, einige Redenmacher, welche ihre eignen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen, eben wie die Kitharenmacher ihre Kitharen; sondern auch hier sind Andere geschikt, das was jene verfertiget haben zu gebrauchen, welche selbst ihrerseits des Redenmachens unkundig sind. Offenbar also ist auch bei den Reden abgesondert die Kunst des Verfertigens von der des Gebrauchs. — Du scheinst mir einen hinlänglichen Grund angegeben zu haben, sprach ich, daſs die Kunst der Redenmacher nicht diese sein kann, durch deren Besiz einer glükselig würde. Wiewol ich dachte, hier würde sich uns gewiſs die Erkenntniſs zeigen, die wir so lange schon suchen. Denn diese Männer, die Redenschreiber, o Kleinias, wenn ich unter ihnen bin, dünken mich immer gar weise, und auch ihre Kunst eine gar göttliche und erhabene. Und das ist auch kein Wunder; denn sie ist ein Theil der Beschwörungskunst,
nur um ein Weniges beschränkter als jene. Denn
290 die Beschwörungskunst ist eine Besänftigung der
Schlangen, Spinnen, Skorpione und anderer
Thiere und Uebel; jene aber ist für Richter und
Gemeindemänner und andere Versammlungen

die Besänftigung und Besprechung. Oder, sprach ich, dünkt es dich anders wie? — Nein, sagte er, sondern so leuchtet es mir ein, wie du es vorträgst. — Wohin also, sprach ich, können wir uns noch wenden, zu welcher Kunst? — Ich weiſs keinen Rath, sagte er. — Aber ich, sprach ich, glaube sie gefunden zu haben. — Was für eine, fragte Kleinias? — Die Kriegskunst nemlich dünkt mich vor jeder andern die zu sein, deren Besiz glükselig macht. — Das scheint mir nicht. — Wie so? fragte ich. — Sie ist ja wol eine Kunst, Jagd zu machen auf Menschen? — Nun? und weiter? sprach ich. — Und niemand, sagte er, hat mehr von der Jagdkunst selbst, als eben das Erjagen und Einfangen. Haben sie aber eingefangen was sie jagten: so sind sie selbst nicht im Stande es zu gebrauchen; sondern die Jäger und Fischer übergeben es den Köchen, die Meſskünstler aber und Rechner und Sternkundigen, nemlich auch diese sind Jagende, weil sie ja ihre Figuren und Zahlenreihen nicht machen, sondern diese sind schon, und sie finden sie nur auf, wie sie sind; wie also nun diese auch nicht selbst verstehn sie zu gebrauchen, sondern nur zu jagen: so übergeben sie, so viele ihrer nicht ganz unverständig sind, ihre Erfindungen den Dialektikern, um Gebrauch davon zu machen. — Wohl, sprach ich, du schönster und weisester Kleinias, dies verhalte sich so. — Freilich, sagte er, und die Heerführer, wenn sie eine Stadt erjagt haben oder ein Heer, übergeben es auf dieselbe Weise den Staatsmännern. Denn sie selbst wissen das nicht zu gebrauchen, was sie erjagt haben, eben wie die Wachtelfänger, meine ich, den Wachtelmästern ihren Fang übergeben. Wenn wir also, fuhr er fort, eine solche Kunst gebrauchen, welche, was sie, es sei nun hervorbringend oder auffindend, erworben hat, auch selbst zu gebrauchen weiſs, und eine solche nur uns glükselig machen kann: so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Kriegskunst.

Krit. Was sagst du, Sokrates? So hätte dieser Knabe gesprochen?

Sok. Glaubst du es nicht, Kriton?

Krit. Nein, beim Zeus, denn ich denke, e wenn er das gesagt hätte, bedürfte er weder des Euthydemos noch sonst irgend eines Menschen zu seiner Unterweisung.

Sok. Ob etwa, beim Zeus, der Ktesippos es war, der es sagte, und ich entsinne mich nur nicht recht?

Krit. Was doch Ktesippos!

Sok. Aber das weiſs ich doch, daſs es we- 291 der Dionysodoros war noch Euthydemos, der das sagte. Oder, bester Kriton, war auch etwa ein ganz Anderer dabei, der dies gesprochen hat? Denn daſs ich es gehört habe, weiſs ich doch ganz gewiſs.

Krit. Ja, beim Zeus, Sokrates, ein ganz anderer muſs es wol gewesen sein, und ein weit besserer. Aber was für eine Kunst suchtet ihr nun noch nach diesen? und habt ihr jene gefunden oder habt ihr sie nicht gefunden, nach der ihr suchtet?

Sok. Woher, Bester, sollten wir sie gefunden haben? Sondern wir machten uns ganz lächerlich. Wie die Kinder, welche den Schwalben nachlaufen, glaubten wir jede Wissenschaft nun gleich zu fangen, und dann flogen sie uns immer weg. Was soll ich dir von den andern allen erst erzählen? Aber als wir an die königliche Kunst kamen und diese in Betrachtung zo- b gen, ob sie etwa die wäre, welche Glükseligkeit gewährt und bewirkt: so geriethen wir eben da erst in ein neues Labyrinth, und wo wir glaubten am Ende zu sein, muſsten wir wieder umwenden, und sahen, daſs wir nur erst am Anfang der Untersuchung wären, und daſs uns noch immer eben soviel fehlte, als da wir die Untersuchung zuerst anfingen.

Krit. Wie ist euch das doch begegnet?

Sok. Das will ich dir sagen. Eine und dieselbe schienen uns diese beiden zu sein, die Staatskunst und die königliche Kunst.

Krit. Und weiter,

Sok. Und daſs dieser Kunst die Kriegskunst und die übrigen die Werke, welche sie verfertigen, in ihre Gewalt übergeben, als welche allein wisse sie zu gebrauchen. Ganz klar also schien sie uns die zu sein, die wir suchten, und die Ursach alles Richtighandelns im Staate, ja recht nach des Aeschylos Vers alles lenkend sie allein am Steuer zu sizen des Staats und über alles herschend alles nüzlich zu machen.

Krit. Und war das nicht ganz recht gedacht, Sokrates?

Sok. Du sollst es richten, Kriton, wenn du auch hören willst, wie es uns nach diesem erging. Wir überlegten es nemlich auch wiederum so. Wolan, diese alles beherrschende königliche Kunst, was für ein Werk bewirkt sie uns denn? Oder etwa keines? Ganz gewiſs doch eins, sagten wir zu einander. Hättest du nicht auch so gesagt, Kriton?

Krit. Ich gewiſs,

Sok. Was, würdest du also sagen, wäre ihr Werk? Wie wenn ich dich fragte, indem die Heilkunst nun alles regiert, was sie zu regieren hat, was für ein Werk schafft sie uns? Würdest du nicht antworten, die Gesundheit?

Krit. Ich gewiſs,

Sok. Und eure Kunst, die Landwirthschaft, wenn die alles regiert, was sie zu regieren hat, was bewirkt sie uns? Würdest du nicht sagen, sie verschaffe uns die aus der Erde hervorgehende Nahrung?

Krit. Ja.

Sok. Wie also die königliche Kunst? wenn sie alles regiert, worüber sie zu regieren hat; was bewirkt sie? Vielleicht weiſst du nicht sonderlich etwas zu sagen.

Krit. Nein, beim Zeus.

Sok. Auch wir nicht, Kriton. Allein soviel weiſst du doch, daſs wenn sie die ist, die wir suchen, sie uns nüzlich sein muſs?

Krit. Gewiſs.

Sok. Also muſs sie uns doch etwas Gutes verschaffen?

Krit. Nothwendig, Sokrates.

Sok. Und gut, waren wir übereingekommen, ich und Kleinias, sei nichts anders als eine gewisse Erkenntniſs.

Krit. Ja, so sagtest du.

Sok. Und nicht wahr alles andere, was man als Werke der Staatskunst nennen könnte, und deren wären nun viele, als die Bürger reich zu machen, und frei und ruhig, alles dieses hatte sich gezeigt als weder gut noch böse. Weise aber muſste sie uns machen und Erkenntniſs mittheilen, wenn sie die Nuzenschaffende sein soll und die glükselig machende.

Krit. So ist es. Wenigstens damals hattet ihr dies festgesezt, nach dem was du von dem Gespräch erzählt hast.

Sok. Macht also wol die königliche Kunst die Menschen weise und gut?

Krit. Warum nicht, Sokrates?

Sok. Aber etwan Alle und gut zu allem? und ist sie es etwa die alle Erkenntniſs, auch die von der Lederbereitung und vom Zimmern, und alle die andern verleiht?

Krit. Das glaube ich nicht, Sokrates.

Sok. Also was denn für eine Erkenntniſs? mit der wir was doch anfangen? Denn auf alle jene Werke soll sie sich nicht verstehen, die weder gut noch böse sind, und auch keine andere Erkenntniſs mittheilen, als nur sich selbst. So müssen wir doch sagen, was sie ist, und was wir mit ihr anfangen? Sollen wir also etwa sagen, die wodurch wir Andere gut machen?

Krit. Gewiſs.

Sok. Und wozu sollen uns diese gut sein? und wozu nüzlich? Oder sollen wir noch weiter sagen, diese sollen wieder Andere gut machen, und die wieder Andere? Worin sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also wird dies offenbar, wie man sagt, das ewige Einerlei, und wie ich sagte, es fehlt uns noch eben so viel, oder gar mehr als zuvor daran, daſs wir wüſsten, welches doch jene Erkenntniſs ist, die uns glükselig machen würde.

Krit. Beim Zeus, Sokrates, wie es scheint, seid ihr in groſse Verlegenheit gerathen?

Sok. Deshalb auch, Kriton, weil ich in diese Verlegenheit gerathen war, ging ich durch
alle Töne, und bat die Fremdlinge und flehte 295
sie an wie die Dioskuren, uns zu retten, mich und den jungen Menschen aus dieser Brandung unseres Gesprächs, und nun auf alle Weise Ernst zu machen, und uns im Ernst zu zeigen, welches doch die Erkenntniſs ist, die wir erlangen müſsten, um das übrige Leben schön zu verbringen.

Krit. Und wie? verstand Euthydemos sich dazu, sich hierüber hören zu lassen?

Sok. Wie sollte er nicht? und begann gar vornehm seine Rede so.

Soll ich dich, o Sokrates, diese Erkenntniſs, über welche ihr schon so lange in Verlegenheit seid, lehren, oder soll ich dir zeigen, daſs du sie hast? — O Glükseliger, sprach ich, hängt denn dies von dir ab? — Freilich, sagte er. — Nun so zeige mir, beim Zeus, sprach ich, daſs ich sie schon habe; denn das ist ja weit leichter, als wenn ich alter Mann sie erst noch lernen sollte. — Wolan denn, so antworte mir, sprach er. Weiſst du wol etwas? — O ja, sagte ich, mancherlei, Kleinigkeiten aber nur. — Immer genug, sprach er. Dünkt dich nun möglich, daſs irgend etwas das, was es ist, zugleich auch nicht sei? — Nein, sondern unmöglich. — Und du, sprach er, weiſst doch etwas? — Ja. — Also bist du wissend, wenn du weiſst? — Ja freilich, um dieses. — Einerlei. Aber bist du nicht gezwungen, alles zu wissen, wenn du wissend bist? — Nein bei Gott, sagte ich, da ich ja so vieles andere nicht weiſs. — Also, wenn du etwas nicht weiſst, bist du nichtwissend? — Ja, um jenes wol, Lieber, sprach ich. — Bist du deshalb weniger nichtwissend, und eben sagtest du, du wärest wissend? und so bist du was du bist, und bist es auch wieder nicht. — Etwa auch in Beziehung auf dasselbige und zugleich? Wohl, sprach ich, Euthydemos. Denn bei dir ist doch einmal Alles schön gesprochen, wie man zu sagen pflegt. Wie besize ich also jene Erkenntniſs, welche wir suchten, weil nun also unmöglich ist, daſs man dasselbe sei und nicht sei? Nemlich wenn ich Eins weiſs, weiſs ich alles; denn ich kann ja nicht zugleich wissend sein und nichtwissend. Wenn ich aber alles weiſs: so habe ich also auch jene Erkenntniſs?

Meinst du es so, und ist das die Weisheit davon?
— Du widerlegst dich ja selbst, Sokrates,
sagte er. — Und wie, Euthydemos? sprach ich,
befindest du dich nicht ganz in demselben Falle?
Ich meines Theils, was mir auch immer begegne
mit dir gemeinschaftlich und mit unserm Dionysodoros
dem theuren Haupte, das soll mich gar
nicht verdrieſsen. Sage mir doch, wiſst ihr
nicht auch Einiges und Anderes nicht? — Keinesweges,
Sokrates, sagte Dionysodoros. —
Wie meint ihr? sprach ich. Also wiſst ihr etwa
nichts? — O wohl, sprach er. — Alles also,
sprach ich, wiſst ihr, wenn doch irgend etwas?
— Alles, sagte er, und du ebenfalls, wenn du
auch nur Eins weiſst, weiſst alles. — O Zeus, 294
sprach ich, was sagst du Wunderbares, und
welch groſses Gut kommt da ans Licht! Und
wissen etwa auch alle andern Menschen alles
oder nichts? — Sie können ja doch nicht, sagte
er, einiges wissen und anderes nicht wissen, und
so zugleich wissend sein und nichtwissend. —
Sondern wie ist es nun? fragte ich. — Alle,
sagte er, wissen Alles, sobald sie Eins wissen. —
O, um der Götter willen, Dionysodoros, sprach
ich, denn nun sehe ich offenbar, daſs ihr es im
Ernst meint, und daſs ich euch endlich dahin gebracht
habe, Ernst zu machen, ihr Zwei also wiſst
in der That Alles; wie Zimmern und Gerben?
— Freilich, sagte er. — Auch schustern? —
Auch, beim Zeus, und Schuhflikken dazu. —
Etwa auch dergleichen, wieviel Sterne es giebt,
und wieviel Sand? — Freilich, sagte er. Also
du glaubtest wol wir würden dies nicht bejahen?
— Da nahm Ktesippos das Wort und
sagte: Um Zeus willen, Dionysodoros, zeige
mir doch einen Beweis hievon, woran ich erkennen
kann, daſs ihr die Wahrheit redet. —

Was soll ich dir zeigen? sprach er. — Weiſst du, wieviel Zähne Euthydemos hat, und Euthydemos, wieviele du? — Ist es dir nicht genug, sprach nun jener, zu hören, daſs wir alles wissen? — Keinesweges, sagte er, sondern dieses Eine wenigstens beantwortet, und zeigt daſs ihr die Wahrheit redet. Und wenn ihr sagt Jeder, wieviel der Andere hat, und es sich zeigt daſs ihr es wuſstet, wenn wir sie hernach zählen: so wollen wir euch dann auch das übrige glauben. — Da sie nun dachten, er triebe Spott, so wollten sie nicht; sondern blieben nur immer dabei, sie wüſsten alle Dinge, und lieſsen sich vom Ktesippos immer weiter fragen nach diesem und jenem. Denn der hatte es nun gar kein Hehl mehr, und ich weiſs nicht, wonach er sie zulezt nicht fragte, auch nach dem allerunschicklichsten, ob sie es auch wüſsten. Sie aber gingen immer ganz dreist auf die Fragen los, und sagten, sie wüſsten es, wie die wilden Schweine die auf das Messer auflaufen. So daſs auch ich, o Kriton, zulezt aus Unglauben mich nicht enthalten konnte den Euthydemos zu fragen, ob Dionysodoros auch tanzen könnte? — Und er sagte, allerdings. — Doch nicht auch den Messertanz, fragte ich, und das Scheibendrehen in seinem Alter? so weise ist er doch nicht? — Nichts, sprach jener, was er nicht könnte. — Und, sprach ich, wüſste er etwa nur jezt alles, oder auch immer? — Auch immer. — Auch als ihr kleine Kinder waret und gleich nach eurer Geburt wuſstet ihr es? — Auch da alles, sagten sie beide zugleich. — Und uns dünkte das Ding unglaublich zu sein. Da sagte Euthydemos: Du glaubst es wol nicht, Sokrates? — Nur, sprach ich, das sehe ich wol, daſs ihr weise Männer seid. — Und wenn du mir antworten willst, will ich zeigen, daſs auch du diese wunderbaren Dinge von dir eingestehst. — O, sprach ich, das wird mir groſse Freude machen, dessen überführt zu werden. Denn wenn ich, ohne es gewuſst zu haben, weise bin, und du mir dieses zeigen kannst, daſs ich Alles weiſs und immer, was für einen gröſseren Fund könnte ich thun in meinem ganzen Leben? — Antworte also, sagte er. — Frage nur, sprach ich, ich will gewiſs antworten. — Bist du irgend um einiges wissend, Sokrates, oder nicht? — Das bin ich. — Und womit du wissend bist, eben damit weiſst du auch? oder mit etwas anderem? — Eben damit, sagte ich. Denn ich denke doch, du meinst die Seele, oder meinst du die nicht? — Schämst du dich nicht, Sokrates, sprach er, Gegenfragen zu machen, wenn du gefragt wirst? — Gut, sprach ich. Aber wie soll ich es machen? Ich will es gern so machen, wie du befiehlst. Wenn ich also nicht weiſs wonach du fragst, befiehlst du dann, daſs ich dennoch antworten soll, und nicht nachfragen? — Du denkst dir doch etwas bei dem was ich frage? sagte er. — O ja. — Nun so antworte, sprach er, nach dem was du dir dabei denkst. — Wie aber, fragte ich, wenn du nun etwas anderes bei deiner Frage im Sinne hattest und ich wieder etwas anderes dabei denke, und in Beziehung hierauf antworte, wirst du denn zufrieden damit sein, wenn ich, was gar nicht zur Sache gehört, antworte? — Ich wol, sprach er, aber du freilich nicht, wie ich glaube. — Nun so will ich, beim Zeus, nicht eher antworten, sprach ich, bis ich es gehörig erforscht habe. — Du willst, sagte er, nur deshalb nicht so antworten, wie du es jedesmal verstanden hast, weil du faselst und alberner bist als sich schikt. — Da merkte ich, daſs er mir böse war, weil ich das Gesagte aus einander sezte, da er mich mit Worten umstellen und fangen wollte. Und ich dachte an den Konnos, wie der mir auch jedesmal böse ist, wenn ich ihm nicht folge, und sich dann weniger Mühe mit mir giebt, weil er mich für ungelehrig hält. Da ich nun im Sinne hatte, auch bei diesen zur Schule zu gehn: so glaubte ich folgen zu müssen, damit sie mich nicht für widerspenstig hielten, und mich abwiesen. Ich sagte also: Nun, wenn du meinst, Euthydemos, daſs ich es so machen soll: so will ich es so machen. Denn wie man die Untersuchung im Gespräch führen muſs, verstehst ja auf alle Weise du kunstreicher Mann besser als ich Ungelehrter. Frage mich also noch einmal von Anfang. — So antworte noch einmal, sprach er, ob du mit etwas weiſst was du weiſst, oder nicht? — Ja, sagte ich, mit der Seele. — Schon wieder, sagte er, sezt der Mann etwas hinzu zur Antwort auf die Frage. Ich frage ja nicht, womit du weiſst, sondern nur ob mit etwas? — Da habe ich 296 schon wieder, sprach ich, mehr als ich sollte geantwortet aus Ungeschick. Aber verzeihe es mir, ich will auch nun ganz schlicht antworten, daſs ich immer mit etwas weiſs was ich weiſs. — Auch immer, sprach er, mit demselbigen, oder bisweilen mit diesem, bisweilen mit etwas anderem? — Immer, wenn ich weiſs, sprach ich, mit diesem. — Wirst du denn niemals, sagte er, aufhören hinzuzusezen? — Daſs uns sonst nur nicht dieses Immer einen Streich spiele. — Uns gewiſs nicht, sagte er; sondern, wenn ja, so geschieht es dir. Also antworte. Weiſst du immer mit demselbigen? — Immer, sprach ich, da doch nun das Wenn weg soll. — Also immer weiſst du hiemit; und immer wissend weiſst du etwa einiges hiemit, womit du weiſst, Anderes mit etwas anderem? oder alles hiemit? — Hiemit, sprach ich, alles insgesammt, was ich nur weiſs. — Da haben wir es! sagte er, schon wieder kommt derselbe Zusaz. — Ich nehme es schon wieder zurük, sprach ich, dieses Was ich nur weiſs. — Gar nichts, sagte er, sollst du davon zurüknehmen; ich verlange es gar nicht. Antworte mir nur. Könntest du wol Alles insgesammt wissen, wenn du nicht Alles wüſstest? — Das wäre freilich ein Wunder! sagte ich. — Darauf sagte er: Nun seze immer hinzu, was du nur willst! hast du doch eingestanden, daſs du alles wüſstest. — So scheint es, sprach ich; wenn nemlich dies gar nichts bedeuten soll, das Was ich nur weiſs, so weiſs ich freilich alles. — Hast du nicht auch eingestanden daſs du immer weiſst mit demselbigen womit du weiſst, sei's auch wenn du weiſst oder wie du sonst willst, du hast doch eingestanden, daſs du immer weiſst und auch Alles. Also ist offenbar, daſs du auch wuſstest als du ein Kind warest, und als du geboren und gezeugt wurdest, ja auch ehe du warest und ehe Himmel und Erde war, wuſstest du alles insgesammt, wenn du immer weiſst. Und wirst auch, beim Zeus, immer wissen, und alles insgesammt, wenn ich nur will. — Möchtest du es dann immer wollen, du vielverehrter Euthydemos! sagte ich, wenn du anders in der That Recht hast. Aber ich traue dir nicht recht, daſs du es im Stande bist, wenn nicht auch dieser dein Bruder Dionysodoros mit will; dann aber vielleicht wol. Sagt mir aber doch, sprach ich, denn im Uebrigen weiſs ich freilich nicht, wie ich euch das bestreiten soll, die ihr solche Wunder von Weisheit seid, daſs ich nicht alles weiſs, da ihr es ja sagt; dergleichen aber, Euthydemos, wie soll ich sagen daſs ich das weiſs, daſs rechtschaffene Männer ungerecht sind? Komm, sage mir, weiſs ich das auch, oder weiſs ich es nicht? — Du weiſst es freilich, sagte er. — Wie denn? fragte ich. — Daſs die Recht- 297 schaffenen nicht ungerecht sind. — Das freilich, sagte ich, schon lange. Aber das frage ich nicht, sondern daſs die Rechtschaffenen ungerecht sind, wo ich das gelernt habe? — Nirgends, sagte Dionysodoros. — Also, sprach ich, weiſs ich doch dieses nicht. — Du verdirbst uns Alles, sagte nun Euthydemos zum Dionysodoros. Denn nun wird herauskommen, daſs er nicht weiſs, und daſs er zugleich wissend ist und nichtwissend. — Da erröthete Dionysodoros. — Aber du, sprach ich, wie meinst du, Euthydemos? dünkt dich, daſs er nicht richtig spreche, dieser Bruder, der alles weiſs? — Geschwind nahm Dionysodoros hier das Wort, und fragte: Also bin ich etwa des Euthydemos Bruder? — Laſs das, Bester, sprach ich, bis Euthydemos mich gelehrt hat, daſs ich weiſs, die Rechtschaffenen sind ungerecht, und miſsgönne mir das Kunststükk nicht. — Du entläuſst, Sokrates, sagte Dionysodoros, und willst nicht antworten. — Ganz natürlich, sprach ich. Denn ich bin schon schwächer als Einer von euch, so daſs ich vor beiden zugleich wol nicht umhin kann zu fliehen. Denn ich bin ja um vieles schlechter als Herakles, der ja nicht im Stande war, gegen die Hydra zu kämpfen, diese Sophistin, die so klug war, wenn ihrem Saz ein Kopf abgeschnitten wurde, viele neue statt des einen herauszustrekken, und zugleich auch gegen den andern Sophisten, den Seekrebs, der eben erst, dünkt mich, seewärts her angeschwommen

schwommen gekommen war; sondern als dieser ihn nun auch noch ängstete, und ihn so von links her ansprach und biſs, rief Herakles seinen Bruderssohn Joleos zu Hülfe. Und der half ihm freilich genug; wenn aber mein Joleos Patrokles käme, der würde nur Uebel ärger machen. — Antworte also, sagte Dionysodoros, da du doch dieses selbst vorgebracht hast, ob wol Joleos mehr des Herakles Bruderssohn war, als der deinige? — Es wird wol das Beste sein, Dionysodoros, sprach ich, daſs ich dir antworte; denn du läſst doch nicht ab mit Fragen, wiewol ich fast weiſs, du thust es nur aus Neid, um zu hindern, daſs Euthydemos mich nicht jenes Kunststükk lehren soll. — Antworte also, sprach er. — So antworte ich denn, daſs Joleos des Herakles Bruderssohn allerdings war, der meinige aber, meines Erachtens, ganz und gar nicht ist. Denn nicht Patrokles mein Bruder war sein Vater, sondern der seinige hieſs freilich ähnlich genug Iphikles, des Herakles Bruder. — Und deiner, sprach er, hieſs Patrokles? — Ja, sagte ich, von mütterlicher Seite, nicht aber von väterlicher. — Also ist er dein Bruder und auch nicht dein Bruder? — Von Vaterseite nemlich nicht, Bester; denn sein Vater war Chäredemos, der meinige aber Sophroniskos. — Vater also, sprach er, war Sophroniskos und auch Chäredemos? — Allerdings, sprach ich, jener der meinige und der andere seiner. — Also, fragte er, war Chäredemos ein anderer als Vater? — Als der meinige, ja, sprach ich. — War er also 298 etwa Vater, da er doch ein anderer war als Vater? Oder bist du einerlei mit einem Stein? — Ich fürchte wol, sprach ich, unter deinen Händen könnte ich es werden; ich denke aber doch nicht. — Also bist du ein anderer als der Stein?

— Ein anderer. — Und nicht wahr, weil du ein anderer bist als der Stein, bist du nicht Stein? und weil ein anderer als Gold, bist du nicht Gold? — Richtig. — Also auch Chäredemos, sagte er, wenn er ein anderer ist als Vater, ist nicht Vater. — Er scheint, sprach ich, nicht Vater zu sein. — Und wenn Chäredemos Vater ist, nahm Euthydemos das Wort, so ist wiederum Sophroniskos ein anderer als Vater, und nicht Vater, so daſs du, o Sokrates, vaterlos wärest. — Da fiel Ktesippos ein und sagte, Eurem Vater aber begegnet wol nicht das nemliche? er ist doch ein anderer als mein Vater? — Weit gefehlt, sprach Euthydemos. — Also, fragte jener, derselbe? — Derselbe freilich. — Das wollte ich nicht gar gern. Aber, Euthydemos, fuhr er fort, ist er etwa nur mein Vater oder auch der übrigen Menschen? — Auch der übrigen, antwortete er. Oder meinst du, derselbe sei Vater und auch nicht Vater? — Das meinte ich freilich, sagte Ktesippos. — Wie, fragte jener, also wäre auch Gold zugleich nicht Gold, und ein Mensch nicht Mensch? — Wenn du nur nicht, sagte Ktesippos, Gerissenes wieder mit Gerissenem zusammenknüpfst. Denn das ist auch eine üble Sache, wenn dein Vater aller Vater ist. — Das ist er aber doch, sagte jener. — Etwa nur der Menschen, fragte Ktesippos, oder auch der Pferde und aller übrigen Thiere? — Aller, sagte er. — Auch deine Mutter eben so die Mutter von allen? — Auch die Mutter. — Also ist deine Mutter auch die Mutter der Schweinigel? — Auch deine, sagte er. — Und du bist also der Bruder der Stinte und der jungen Hunde und der Ferkel? — Aber auch du, sagte er. — Und obenein ist dein Vater wol gar ein Hund? — Auch deiner, sagte er. — Sogleich, Ktesippos, wenn du mir antworten willst, sagte Dionysodoros, sollst du das zugestehn. Sage mir, hast du einen Hund? — Und das einen recht bösen, sprach Ktesippos. — Hat er auch Junge? — Ja, sprach er, eben solche. — Deren Vater ist also doch der Hund. — Ja wohl, sprach er, ich habe selbst gesehn wie er die Hündin beschwängerte. — Wie nun, ist der Hund nicht dein? — Freilich. — Und er ist auch, so wie dein, Vater; so daſs der Hund dein Vater wird, und du der jungen Hunde Bruder. Und sogleich fuhr Dionysodoros weiter fort, damit Ktesippos nicht zuvor etwas sagen könnte, und sprach, Und noch dies einzige beantworte mir: Schlägst du wol diesen Hund? — Da lachte Ktesippos und antwortete, Ja bei den Göttern, denn dich kann ich nicht. — Also chlägst du deinen Vater? — Mit weit besserem 299 Recht, sagte Ktesippos, möchte ich wol euren Vater schlagen, was er sich doch gedacht hat, o weise Söhne zu zeugen. Aber, Euthydemos, hat wol euer und der Hündchen Vater dieser urer Weisheit schon sehr viel Gutes zu verdan-en? — Er braucht gar nicht viel Gutes, Ktesippos, weder er noch du. — Noch auch gewiſs u selbst, Euthydemos. — Noch auch irgend in anderer Mensch. Denn sage mir nur, Kte-ppos, glanbst du, daſs es einem Kranken gut t Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, der nicht? Oder wenn einer in den Krieg zieht, aſs er lieber mit Waffen gehe als unbewafnet? - Ich denke so, antwortete er, wiewol ich laube, du wirst wieder etwas herrliches sagen. - Das wirst du am besten wissen, sagte er, ntworte nur. Denn da du zugiebst, daſs es nem Menschen gut ist, wenn er ihrer bedarf, rzenei zu nehmen: so muſs er also recht viel von diesem Guten nehmen, und es wird ihm vortreflich bekommen. wenn ihm einer ein ganz Fuder voll Niesewurz klein stieſse und eingäbe. — Gar vortreflich, Euthydemos, wenn der Einnehmende so groſs wäre als eine delphische Bildsäule. — Und, fuhr jener fort, wenn es im Kriege gut ist Waffen zu tragen: so muſs man ja wol so viel als nur möglich Spieſse und Schilder haben, wenn es ja gut ist? — Gewiſs, sagte Ktesippos. Und du, Euthydemos, glaubst das wol nicht, sondern nur eins, und einen Spieſs? — Ja, so glaube ich. — Würdest du etwa auch den Geryones und Briareus so bewafnen? Hierauf, hatte ich geglaubt, verständest du dich besser, da ihr ja Fechtmeister seid, du und dieser Freund. — Da schwieg Euthydemos; Dionysodoros aber fragte den Ktesippos in Bezug auf das vorher Geantwortete, dünkt es dich nicht auch gut, Gold zu haben? — Freilich, und zwar viel, antwortete Ktesippos. — Und bist du nicht der Meinung, daſs man gute Sachen immer haben muſs und überall? — Gar sehr. — Und das Gold hältst du doch auch für gut? — Das habe ich freilich zugegeben. — Also muſs man es immer haben und überall, und vornemlich bei sich. Und der wäre also der glükseligste, der drei Talente Gold im Bauch hätte, und ein Talent im Schädel und einen Stater in jedem Auge. — Sagt man doch auch, sprach Ktesippos, daſs das die glükseligsten und treflichsten Männer sind unter den Skythen, die recht viel Gold haben an ihren Schädeln, auf die Art wie du vorher den Hund meinen Vater nanntest; und was das wunderbarste ist, sie trinken auch aus ihren eignen vergoldeten Schädeln und sehn inwendig hinein, indem sie ihren eignen Schopf in der Hand halten. — Was für

Dinge sehen aber wol die Skythen und alle andere 300
Menschen, fragte Euthydemos, die sich
zeigen lassen oder die sich nicht zeigen lassen?
— Die sich zeigen lassen, offenbar. — Also
auch du? — Auch ich. — Siehst du wol unsere
Kleider? — Ja. — Lassen sich die nun
wol zeigen? — Allerdings, ganz ungemein,
sprach Ktesippos. — Was denn, fragte jener,
lassen sie sich zeigen? — Nichts. Du aber
glaubtest es ginge ganz und gar nicht, so gut
bist du. Aber, Euthydemos, mich dünkt du
träumst ohne zu schlafen, und wenn es irgend
möglich ist, zu reden ohne etwas zu sagen, so
thust du es gewiſs. — Ist das etwa, sprach Dionysodoros,
nicht möglich für Schweigende zu
reden? — Ganz und gar nicht, sagte Ktesippos.
— Auch nicht für Redende zu schweigen?
— Noch weniger. — Wenn du also für Steine,
Holz oder Eisen redest, redest du da nicht für
Schweigende? — Keinesweges, antwortete er,
wenn ich dabei in der Schmiede herumgehe;
denn da schreit das Eisen gewaltig wenn man es
anrührt, so daſs dir hier doch aus übergroſser
Weisheit entgangen ist, daſs du nichts sagst.
Aber zeigt mir nun auch das andere, wie es
wiederum für Redende möglich ist zu schweigen.
Und Ktesippos schien mir sehr in Eifer
zu sein wegen seines Lieblings. — Wenn du
schweigst, sprach Euthydemos, schweigst du
nicht für Alle? — Ja. — Also auch für Redende
zugleich schweigst du, wenn doch die
Redenden unter den Allen begriffen sind. —
Wie, fragte Ktesippos, schweigen denn nicht
Alle? — Nein doch, sagte Euthydemos. —
Also, Bester, reden etwa Alle? — Ja, die Redenden.
— Aber, sagte jener, danach frage
ich ja nicht, sondern Alle, ob die reden oder

schweigen? — Keines von beiden, und beides,
sagte hurtig einfallend Dionysodoros, denn mit
der Antwort, das weiſs ich gewiſs, wirst du
nichts anfangen können. — Da lachte, wie er
pflegt, Ktesippos laut auf und sagte: o Euthydemos,
dein Bruder hat die Frage doppelt genommen,
und ist verloren und überwunden. —
Da freute sich Kleinias sehr und lachte, so daſs
dem Ktesippos noch mehr als zehnfach der Muth
wuchs. Wie mich aber dünkt, hatte der schlaue
Ktesippos schon von ihnen selbst eben dieses abgehört.
Denn es giebt nirgend sonst noch solche
Weisheit unter den Menschen. Und ich
sagte darauf: Warum lachst du doch, Kleinias,
über so wichtige und schöne Dinge? — Hast
du denn schon jemals ein schönes Ding gesehn,
Sokrates? fragte Dionysodoros. — O ja, sagte
ich, viele, — Waren die verschieden von dem
Schönen, sprach er, oder einerlei mit dem Schönen?
— Da war ich nun wieder auf jeden Fall
in der Klemme, und dachte, mir geschähe Recht
301 dafür, daſs ich gemukst hätte. Dennoch aber
sagte ich, Verschieden von dem Schönen selbst;
aber jedes hat doch eine gewisse Schönheit bei
sich. — Also, sprach er, wenn du einen Ochsen
bei dir hast, bist du ein Ochs? und weil du
jezt mich bei dir hast, bist du Dionysodoros. —
Sprich wenigstens nicht ruchloses, wie das lezte,
sagte ich. — Aber auf welche Weise, sprach er,
kann denn, wenn nun ein verschiedenes Ding
zu einem verschiedenen hinzukommt, dies verschiedene
das verschiedene sein? — Also dagegen,
sagte ich, findest du Bedenken? denn nun
unterfing ich mich schon den Männern ihre
Weisheit nachzuahmen, weil ich so groſses Vergnügen
daran fand. — Wie, sprach er, sollte
ich nicht Bedenken haben, ich und alle andern

Menschen, gegen das was nicht ist? — Wie meinst du, sprach ich, ist nich das Schöne schön und das Häſsliche häſslich. — Wenn ich es dafür halte, sprach er. — Hältst du es also dafür? — Freilich, sagte er. — Also ist doch auch das Einerlei einerlei und das Verschiedene verschieden. Denn das Verschiedene ist doch wol nicht das Einerleie. Dagegen, dachte ich, würde kein Kind Bedenken finden, daſs das Verschiedene verschieden ist! Doch Dionysodoros, dies hast du nur mit Willen so übersehen. Denn übrigens dünkt mich, daſs wie jeder ausgelernte Künstler was ihm zu fertigen zukommt, so auch ihr die Unterhaltung ganz vortreflich ausarbeitet. — Weiſst du also, sprach er, was jedem Künstler zukommt? Zuerst wem kommt das Schmieden zu? — Ich weiſs, dem Schmidt. — Wem Töpfe machen? — Dem Töpfer. — Und schlachten, abledern, zerhauen, kochen und braten? — Dem Koch, sprach ich. — Wenn man nun einem thut, was ihm zukommt, so thut man doch Recht? — Gewiſs. — Und dem Koch, sagst du, kommt schlachten und abledern zu? Hast du das zugegeben oder nicht? — Freilich habe ich es zugegeben, aber sieh es mir nur nach. — Offenbar also, fuhr er fort, wenn Jemand den Koch schlachtet, abledert, kocht und bratet: so thut er ihm was ihm zukommt. Und wenn Jemand den Schmidt schmiedet und den Töpfer auf der Scheibe dreht: so thut er ihm was ihm zukommt? — O Poseidon! rief ich aus, jezt hast du deiner Weisheit die Krone aufgesezt! Werde ich die wol je so gewinnen, daſs sie mir eigen wird? — Würdest du sie wol erkennen, Sokrates, wenn sie dir eigen geworden wäre? — Wenn du willst, sprach ich, dann gewiſs. — Und wie, sprach er, glaubst du zu erkennen, was dein ist? — Wenn du nicht etwa anders meinst, sagte ich; denn mit dir muſs man anfangen und mit dem Euthydemos endigen. — Glaubst du also etwa, daſs das dein ist, worüber du zu gebieten hast, und womit du anfangen kannst, was du willst? Zum Beispiel, würdest 302 du glauben, diejenigen Ochsen und Schaafe wären dein, welche du dürftest verkaufen, verschenken und schlachten welchem Gott du wolltest? und mit denen es sich nicht so verhielte, die wären nicht dein? — Da merkte ich schon, daſs hieraus wieder eins aufdukken würde von jenen herrlichen Fragestükken, und da ich es gern baldmöglichst hören wollte, antwortete ich: Allerdings, so verhält es sich, dergleichen allein ist mein. — Und wie? Thiere nennst du doch das, was eine Seele hat? — Ja, sprach ich. — Du giebst also zu, von den Thieren seien allein diejenigen dein, womit du Macht hast alles das zu thun, was ich eben erwähnte? — Das gebe ich zu. — Darauf hielt er spöttisch verstellter Weise inne, als ob er auf etwas groſses sänne, und fragte dann, Sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus? — Da ahndete mir schon, daſs es kommen würde wie es zulezt auch kam, und ich drehte und wendete mich rathlos und vergeblich wie im Neze gefangen, und sagte: Nein, den habe ich nicht, Dionysodoros. — So bist du ja ein ganz erbärmlicher Mensch, und gar nicht ein Athener, wenn du weder väterliche Götter hast, noch heiliges, noch sonst etwas schönes und gutes. — Halt, sagte ich, Dionysodoros, sprich besser, und laſs mich nicht so hart an als Lehrer. Denn ich habe ja allerdings Altäre und Heiligthümer, häusliche und väterliche, und alles was andere Athener von der Art haben. — Also andere Athener

haben keinen väterlichen Zeus? — Nein, sagte
ich, diesen Namen führt er bei keinen Ioniern,
weder bei denen, die von dieser Stadt aus anderwärts
hingezogen sind, noch bei uns selbst.
Sondern väterlich heiſst uns Apollon wegen Erzeugung
des Ion. Zeus aber wird bei uns nicht
väterlich genannt, sondern der Zeus des Gehöftes
und der Brüderschafts-Zeus, und so auch
Athene, die Athene der Brüderschaften. — Das
ist ja genug, sprach Dionysodoros; so hast du
doch, wie es scheint, einen Apollon und Zeus
und Athene. — Ja wohl, sagte ich. — Also
sind doch auch diese deine Götter? — Ja, Ahnherrn,
sagte ich, und Gebieter. — Immer doch
deine, sprach er, oder hast du nicht eingestanden,
daſs sie dein sind? — Ich habe es eingestanden,
sagte ich, denn was will ich machen?
Nun sind doch diese Götter Thiere? Denn du
hast eingestanden, alles was eine Seele habe sei
ein Thier. Oder haben diese Götter keine Seele?
— Sie haben, sprach ich. — Also sind sie doch
auch Thiere? — Das sind sie. — Und von Thieren,
gestandest du, wären nur diejenigen dein,
welche du Macht hättest zu verschenken, zu verkaufen
und zu schlachten welchem Gott du
wolltest. — Ich habe es eingestanden, sprach
ich. Denn ich kann ja doch nicht entschlüpfen,
Euthydemos. — So komm denn, fuhr er fort,
und sage mir gleich, da du bekennst, Zeus sei
dein und die andern Götter, ob du sie wol dürftest
verschenken oder verkaufen, oder was du
sonst wolltest mit ihnen anfangen wie mit andern 303
Thieren? — Da lag ich nun, Kriton, von
der Rede getroffen sprachlos da. Ktesippos aber
wollte mir zu Hülfe kommen, und sagte, Der
Popanz Herakles! was für ein schönes Stükk!
— Wie doch, sprach Dionysodoros, ist Hera-

kles der Popanz, oder der Popanz Herakles? — Da rief Ktesippos aus: O Poseidon! was für gewaltige Reden! Ich lasse ab; denn die Männer sind unbezwinglich. — Und hier, lieber Kriton, war auch keiner unter den Anwesenden, der die Rede nicht über die Maſsen gelobt hätte, und die beiden erlagen fast dem Lachen und dem lauten Beifall und der Freude. Denn beim vorigen entstand zwar auch schon jedesmal gar schönes Getümmel, aber nur unter den Freunden des Euthydemos. Hierbei aber wollten fast die Säulen im Lykeion mit einstimmen in das Getümmel, und sich freuen an den Männern.

Und ich selbst war so ergriffen, daſs ich gestehn muſste, nie so weise Männer gesehen zu haben, und ganz bezwungen und gefangen von ihrer Weisheit muſste ich in Lob und Preis ausbrechen, und sagte, O ihr glükkseligen beiden über eure wunderbaren Gaben, daſs ihr so groſse Sachen so leicht und in so weniger Zeit zu Stande gebracht! Denn unter vielem andern schönen, das sich in euren Reden ſindet, o Euthydemos und Dionysodoros, ist dieses fast das erhabenste, daſs ihr euch um die meisten Menschen und um die angesehenen zumal und die sich etwas zu sein dünken nichts kümmert, sondern um die welche euch gleichen nur. Denn das weiſs ich gewiſs, daſs mit diesen Reden nur wenig Menschen recht zufrieden sein möchten, die euch gleichen; die andern aber haben wol so wenig Verstand davon, daſs ich gewiſs weiſs, sie würden sich mehr schämen, mit solchen Reden Andere zu widerlegen, als selbst dadurch widerlegt zu werden. Auch dies ist noch etwas recht leutseliges und gutmüthiges in euren Reden, daſs wenn ihr nun läugnet, es sei überall gar nichts schön oder gut oder auch weiſs und was irgend von der Art, oder auch es sei überall nichts vom Andern verschieden, ihr dann freilich recht ordentlich den Leuten den Mund zusammennäht, wie ihr auch selbst sagt; aber nicht nur Anderer ihrem scheint ihr dies anzuthun, sondern auch eurem eignen, das ist eben das artige davon und benimmt diesen Reden alles verhaſste. Das gröſste aber ist, daſs diese Sache so beschaffen und von euch recht kunstreich so ausgedacht ist, daſs es in gar weniger Zeit jeder Mensch lernen kann. Ich habe es bemerkt und recht Acht gehabt auf den Ktesippos, wie schnell er aus dem Stegereif im Stande war, euch nachzuahmen. Diese künstliche Eigenschaft eures Geschäftes ist nun für das schnellere Erlernen freilich gar schön; aber es eignet 304 sich deshalb weniger dazu, vor vielen Menschen betrieben zu werden. Sondern, wenn ihr mir folgen wollt, werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden, damit man die Kunst nicht allzuschnell erlerne, und euch dann wenig Dank dafür wisse. Sondern redet hübsch meist nur unter Euch so; oder wenn ja vor jemand andern, nur vor dem, der euch bezahlt. Und eben dies müſst ihr auch, wenn ihr verständig handeln wollt, euren Schülern rathen, ja nie vor keinem andern Menschen, sondern immer nur vor euch und unter sich diese Kunst zu treiben. Denn es ist nun einmal so, Euthydemos, das seltene ist das geltende, und das Wasser ist das allerwohlfeilste, ohnerachtet es das vortreflichste ist, wie Pindaros sagt. Vergeſst aber ja nicht, sprach ich, daſs ihr auch mich und diesen Kleinias hier dazu nehmen sollt.

Dies, o Kriton, und einiges andere wenige sprachen wir noch, und gingen dann. Sieh also nun zu, wie du auch zu den beiden Männern kommst. Denn sie verhieſsen, daſs sie es jeden lehren könnten, der nur bezahlen wollte, und daſs sie keine Gemüthsart noch Alter ausschlieſsen wollten. Ja was dir besonders wichtig sein muſs, sie sagten auch den, der mit dem Erwerb beschäftiget wäre, hindere nichts ihre Weisheit sich sehr leicht anzueignen.

Krit. Gewiſs, Sokrates, bin ich ein groſser Redefreund und mag gern etwas lernen. Indeſs scheint es fast, daſs auch ich einer von denen bin, die dem Euthydemos nicht gleichen; sondern von jenen, von denen du auch sagtest, daſs sie lieber möchten durch solche Reden widerlegt werden als selbst widerlegen. Und obschon es mir gar lächerlich vorkommt dich zur Rede zu stellen: so muſs ich dir doch, was ich gehört habe, wieder erzählen. Höre also, daſs einer von denen, die von euch gingen, mir begegnete indem ich umher ging, ein Mann der sich sehr klug dünkt, einer von jenen Meistern in gerichtlichen Reden, der fragte mich: Nun, Kriton, du hörst nicht zu bei dieser Weisheit? — Nein, beim Zeus, sagte ich, ich konnte nichts verstehen als ich da stand, wegen des Gedränges. — Schade! sprach er, es lohnte wol es zu hören. — Wie so? fragte ich. — So hättest du, sagte er, Männer reden gehört, welche jezt die weisesten sind in diesen Dingen. — Darauf sagte ich: Wie sind sie dir denn vorgekommen? — Wie anders, antwortete er, als wie man diese Leute immer hört Possen treiben, und sich um nichtswerthe Dinge eine unwürdige Mühe geben. — So sagte er wörtlich. Da sprach ich: Aber es ist doch eine schöne Sache um die Philosophie. — Wie doch schön, sagte er, du Guter? Gar nichts werth. Vielmehr wenn du auch jezt wärest zugegen gewesen, 305 würdest du dich, glaube ich, recht geschämt haben für deinen Freund, so unanständig war es für ihn, sich solchen Menschen hinzugeben, denen gar nichts daran liegt was sie sagen, wenn sie sich nur an jedes Wort hängen können. Und diese, wie ich eben sagte, sind von den besten jezt. Aber eben, lieber Kriton, die Sache selbst und die Menschen die sich damit abgeben sind ganz schlecht und lächerlich. — Mich indeſs, Sokrates, dünkt, die Sache selbst könne wol weder dieser mit Recht tadeln noch wer sie sonst tadelt. Allein mit solchen Menschen sich vor vielen andern einlassen zu wollen, das schien er mir mit Recht zu miſsbilligen.

Sok. O Kriton, wunderlich sind solche Menschen. Allein ich weiſs noch nicht, was ich sagen soll. Zu welchen gehörte der, der dir begegnete und die Philosophie tadelte? war er einer von denen die selbst vor Gericht zu streiten verstehn, ein Redner? oder von denen die andere hinschikken, ein Verfertiger solcher Reden gegen welche die Redner streiten?

Krit. Keinesweges ein Redner, beim Zeus, ich glaube nicht, daſs er jemals die Gerichtsstätte betreten hat. Aber man sagt, daſs er die Sache versteht und stark darin ist, und vortrefliche Reden ausarbeitet.

Sok. Ich verstehe schon, und eben von diesen wollte ich auch selbst reden. Das sind die Leute, von denen Prodikos sagt, sie ständen auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern. Sie glauben aber die Weisesten unter allen zu sein, und auſserdem daſs sie es sind auch bei den Meisten dafür zu gelten. Und daſs sie nicht bei Allen diesen Ruhm davon trügen, dabei, meinen sie, stehe ihnen Niemand im Wege, als die sich mit der Philosophie beschäftigen; so daſs, wenn sie diese nur in den Ruf bringen könnten, daſs man sie für nichts werth hielte, alsdann sie selbst unbestritten überall den Sieg davon tragen müſsten im Rufe der Weisheit. Denn die weisesten wären sie doch in der That, und wenn sie in ihren Reden Widerstand fänden: so wären es immer Menschen wie Euthydemos, die sie hinderten. Für weise aber halten sie sich mit groſsem Scheine des Rechtes, weil sie sich nemlich mäſsig mit der Philosophie einlieſsen und mäſsig mit den Staatsgeschäften, und das aus einem recht scheinbaren Grunde; denn sie liessen sich mit beiden so viel ein als nöthig, und könnten ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ärndten.

Krit. Und wie? dünkt dich etwas damit gesagt zu sein, Sokrates?

Sok. Nicht eben.

Krit. Aber sie hat doch einen gewissen Schein, die Rede dieser Männer.

Sok. Das hat sie auch in der That, Kriton, mehr Schein als Gedeihn. Denn es ist nicht leicht sie zu überzeugen, daſs ein Mensch sowol als was irgend sonst in der Mitte steht zwischen 306 zwei Dingen und an beiden Theil hat, wenn es aus einem Gut und einem Uebel zusammengesezt ist, alsdann besser als das eine sein wird, aber schlechter als das andere; wenn aber aus zweierlei Gutem, das sich nicht auf denselben Gegenstand bezieht, dann schlechter als jedes von beiden dazu, wozu jedes Einzelne von jenen, woraus es besteht, gut ist; und daſs nur was aus zwei Uebeln besteht, die es nicht in derselben Beziehung sind, und sich also in der Mitte zwischen beiden befindet, besser sein wird, als jedes von den beiden woran es Theil hat. Ist nun also die Philosophie gut, und die ausübende Staatskunst auch, aber jede in einer andern Beziehung und diese wollen in der Mitte zwischen beiden stehn: so ist nichts damit gesagt; denn sie sind alsdann schlechter als beide. Ist aber die eine etwas gutes und die andere dagegen etwas übles: so sind sie freilich besser als die

Einen, aber auch schlechter als die Andern. Und nur wenn beide etwas schlechtes wären, in diesem Falle allein hätten sie Recht; sonst aber auf keine Weise. Allein ich glaube nicht, daſs sie eingestehen werden, weder daſs beide schlecht sind, noch daſs die eine schlecht ist und nur die andere gut. Also sind in der That diese, welche an beiden Antheil haben wollen, schlechter als jeder von beiden darin, in Beziehung worauf eben Staatskunst und Philosophie ihren Werth haben; und ohnerachtet sie der Wahrheit nach die dritten sind, möchten sie doch gern als die ersten erscheinen. Verzeihen muſs man ihnen nun wol dieses Gelüst, und ihnen nicht darum zürnen; sie aber doch nur dafür ansehn, was sie wirklich sind. Denn man muſs mit jedem vorlieb nehmen, der nur irgend etwas vernünftiges behandelt, und mit wakkerem Ernst durcharbeitet.

KRIT. Wegen meiner Söhne nun, o Sokrates, bin ich ja gewiſs, wie ich dir auch jedesmal sage, in rechter Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der jüngere zwar ist nur noch klein, Kritobulos aber wächst schon heran, und bedarf eines, der ihm forthilft. So oft ich nun mit dir zusammenkomme, ist mir so zu Muth, daſs es mich groſse Thorheit dünkt, meiner Söhne wegen für viele andere Dinge soviel Sorge getragen zu haben, sowol für meine Verheirathung, um sie mit einer recht treflichen Mutter zu erzeugen, als auch für mein Vermögen, um sie so wohlhabend als möglich zu machen, wenn ich nun nicht auch für ihren Unterricht sorgen wollte. So oft ich aber auf einen von denen hinsehe, die sich dafür ausgeben Jünglinge zu unterrichten und zu bilden: so werde ich ganz irre und sie dünken mich insgesammt, wenn ich sie recht betrachte, ganz verkehrt zu sein, damit ich dir doch die Wahrheit gerade heraussage, so daſs ich nicht weiſs wie ich den jungen Menschen zur Philosophie aufmuntern kann.

307 Sok. Lieber Kriton, weiſst du nicht, daſs in jedem Geschäft der Pfuscher viele sind, und diese nichts werth, und der rechten Meister nur wenige, diese dann aber auch alles werth. Oder hältst du die Gymnastik nicht für etwas schönes, und die Haushaltungskunst, und die Redekunst und die Kriegskunst?

Krit. Ja wohl recht sehr.

Sok. Und wie nun? siehst du nicht in jeder die Meisten zu jedem Geschäft sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen?

Krit. Ja, beim Zeus, da sprichst du sehr wahr.

Sok. Und wolltest nun deshalb du selbst dich allen diesen Geschäften entziehen, und sie auch deinen Söhnen nicht gestatten?

Krit. Das wäre ja wol keineswegs recht, Sokrates?

Sok. Thue also ja nicht, was sich nicht gebührt, Kriton! Sondern die laſs ganz bei Seite, die sich der Philosophie befleiſsigen, ob sie gut sind oder schlecht; und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich; und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne; erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.

ANMERKUNGEN.

I
u
sp
el
sc
ge
w
sa

gl
3

A
di
fü
Pl
we
so
lic
ph
te
w
ge

ch
Ed
Di

ZUM GORGIAS.

Im Allgemeinen verweise ich wegen alles kritischen
nd exegetischen in diesem und dem folgenden Ge-
präch auf Heindorfs Bearbeitung in dem zweiten so
ben erschienenen Bande seiner *Plat. Dial. Select.*; des-
en Auctarium nur bei Abfassung dieser Anmerkun-
en noch nicht konnte zu Rathe gezogen werden,
eshalb vielleicht manches überflüssige Wort hier ge-
gt wird.

S. 12. Z. 8. **Im Protagoras nun.** Man ver-
eiche Ersten Theiles ersten Band. S. 311 und 312.
4 und 315.

S. 21. Z. 31. **In den Ekklesiazusen des
ristophanes.** Man sehe die Commentatoren zu
eser Komödie an verschiedenen Stellen, und aus-
hrlicher über das Ganze *Morgenstern. Commentat. de
latonis republ.* P. 76 — 78. — Wollte Jemand ein-
enden, es wären in dieser Komödie vielleicht nicht
viel Anspielungen auf den Platon, als man gewöhn-
h glaubt: so ist doch deutlich genug, daſs Philoso-
en und zwar Sokratiker mitgenommen werden, un-
welchen er immer um so sicherer mit getroffen
rde, als er an Ruhm und Ansehn sich vor den übri-
auszeichnete.

S. 22. Z. 26. **Das Beispiel von dem Ar-
elaos.** Athenäos in der bekannten Stelle *XI*, 507.
. *Bip. IV. P.* 384. schreibt hierüber wunderliche
ge, die man ihm doch nachgesprochen, und dar-

aus wenigstens von einem Verhältniſs des Platon zum Archelaos, was ganz unmöglich ist, geträumt hat. Die Stelle lautet so: „Im Gorgias aber hechelt er nicht nur den durch, nach welchem das Gespräch überschrieben ist, sondern auch Archelaos, den König von Makedonien, nicht nur als von niedriger Herkunft, sondern auch, daſs er seinen Herrn und König getödtet hätte. Und dies ist derselbe Platon, von welchem Speusippos sagt, er sei vermöge seiner engen Freundschaft mit dem Archelaos Ursach gewesen, daſs Philippos zur Regierung gekommen." Nachdem nun Athenäos die hieher gehörige Stelle des Speusippos angeführt, fährt er fort: „Ob sich dies aber wirklich so verhalte, das mag Gott wissen." Ja wol mag Gott wissen wie sich dies so verhalten könne, nemlich nicht was Speusippos sagt, sondern was im Athenäos daraus gefolgert wird, Platon solle vermöge eines vertrauten Verhältnisses mit dem Archelaos, der in demselben Jahre mit dem Sokrates starb, Ursach gewesen sein, daſs zehn Olympiaden später Philippos zur Regierung kam. Und auf welche Weise? man höre. Nemlich Karystias der Pergamener, so erzählt Athenäos, schreibt in seinen Denkwürdigkeiten folgendes. Als Speusippos erfuhr, daſs Philippos übel vom Platon spräche, lieſs er in einen Brief folgendes einflieſsen: „Als ob man nicht wüſste, daſs Philippos sogar daſs er König geworden dem Platon zu verdanken hätte. Denn Platon sandte den Euphräos an den Perdikkas, und dieser bewog ihn, dem Philippos einiges Gebiet einzuräumen. Da er nun hier eine bewaffnete Macht unterhielt: so hatte er, als Perdikkas starb, die Mittel in Bereitschaft, und konnte sich in Besiz des Reiches sezen." Ist nun hier wol mit einem Worte vom Archelaos und einem Verhältniſs zu ihm die Rede? Wenn wir nicht aus Schuld einer ungeheuren Verfälschung dem Sophisten Unrecht thun, so hat er den Alketas, den Archelaos tödtete, und den Perdikkas, dem er

nachfolgte, und den weit späteren Perdikkas, der vor
dem Philippos regierte, alles auf die wunderbarste und
unwissendste Art durcheinander geworfen. Zuviel
Worte schon, um ein so elendes Gewäsch zu widerle-
gen. Nur sieht man doch daraus, wie schlechten Au-
oritäten Athenäos bei dem was er gegen Platon sagt
efolgt ist, oder wie unbedachten Gebrauch er von
einen Collectaneen gemacht hat, ohne nur sich vor-
usehen, daſs er Namen und Zeiten nicht verwirre.
Was übrigens Speusippos sagt, muſs, wenn er es
wirklich gesagt hat, auch wahr sein, und kann dem-
ächst andern Nachrichten zur Berichtigung und Ergän-
ung dienen, welche den Philippos bis zum Tode des
erdikkas in Thebä bleiben lassen.

S. 24. Z. 20. Also wenn ihr zu mir kom-
men wollt nach Hause. Diese Stelle will mich
och immer hindern anzunehmen, daſs Gorgias sich
n dem Hause des Kallikles befindet, und das folgende
espräch dort spielt. Denn zuerst wäre schon der
nze Ausdrukk im Hause selbst wie in der Nähe des
auses höchst wunderlich. Sokrates nemlich muſste
hon das Ansehn haben, dort hineingehn zu wollen,
cht etwa vorbei, wo sich Gorgias befand, welches
s dem ersten Anruf des Kallikles deutlich wird, und
s ὅταν muſs nothwendig auf eine andere Zeit gehn,
auf die des Begegnens selbst. Und dann, wo soll
ch Kallikles den Sokrates getroffen haben? Soll er
lbst im Begriff gewesen sein fortzugehn, die versam-
elten Gäste im Hause zurüklassend? Es will sich
r keine Athenische Weise dieser Begegnung denken
sen, wenn man das ganze Gespräch in das Haus ver-
zt. Ich meine also, Gorgias befindet sich mit seiner
esellschaft an einem öffentlichen Orte, etwa im Ly-
ion, wo so viele platonische Gespräche spielen, und
llikles hat sich nach geendigter Epideixis des Sophi-
en von den Andern etwas nach vorne zu entfernt
er den Sokrates, der eben hineintreten will, anre-

det. Anders als unter dieser Voraussezung will nicht alles stimmen.

S. 26. Z. 15. oder mit dessen Bruder. Dies war der berühmte Polygnotos. Er wird hier als noch lebend erwähnt, und wenn wir nicht eine kleine Zeitverwirrung von entgegengesezter Art, als man gewohnt ist, sie beim Platon anzutreffen, annehmen wollen: so muſs Polygnotos noch den Anfang der zwei und neunzigsten Olympiade überlebt haben.

Ebend. Z. 22. viele Künste. Man weiſs sowol aus einer späteren Stelle unseres Gesprächs, S. 51. Z. 1 — 3., als aus Aristot. Metaph. I, 1., daſs dies eine Stelle aus einer Schrift des Polos ist. Wunderbar genug, daſs Platon hier dem Polos zuerst seine geschriebenen Worte als schon geschrieben in den Mund legt, und sich hernach doch nicht auf das Gehörte, sondern nur auf das Gelesene beruft.

S. 28. Z. 32. ich habe meine Freude. Dies absichtlich wiederholte Ja und die Bemerkung darüber kann weder eine Lächerlichkeit auf den Gedanken werfen sollen, noch ein bloſser müſsiger Scherz sein. Vielleicht flüchtige Berüksichtigung eines Tadels über Platons vielfältig abwechselnde Formeln des Bejahens und Verneinens als über etwas Gezwungenes.

S. 30. Z. 8. handgreifliches. In der Urschrift stehen hier zwei Worte für Handgreifliches und Vollführung, welche im Attischen nicht gewöhnlich, sondern aus des Gorgias Mundart und Sprachgebrauch genommen waren. In denen der Uebersezung sticht mehr das Gezierte und Gekünstelte hervor, als das fremde; wahrscheinlich aber wollte Platon auch dies vornemlich nachahmen.

Ebend. Z. 24. gehn auf Dinge, auf welche. Ungenau ist der Ausdrukk der Urschrift περὶ ἃς gewiſs, wenn er anders richtig ist, so daſs er in der Uebersezung nicht konnte nachgebildet werden. Denn wie kann die Redekunst wieder auf Künste gehn?

Vielleicht aber wüſste es uns Platon nicht schlechten Dank, wenn wir sehr leicht verbesserten περὶ ἃ σὺ σὺ φῂς etc., wobei nur noch eine sehr gewöhnliche elliptische Redensart zurükbleibt.

S, 32. Z. 12. wie es in der Volksversammlung heiſst. Für die, welche ich nicht auf den Scholiasten verweisen kann, aus ihm zur Erklärung folgendes: Bei Ausrufung der Verordnungen oder Geseze in der Versammlung nannte der Ausrufer bei der ersten Verordnung und Gesez den Namen des Verordnenden und Vorschlagenden, und seines Vaters Namen und seines Demos, wie etwa: Demosthenes, der Sohn des Demosthenes der Päanier, bringt in Vorschlag folgende Verordnung. Folgte aber hierauf noch ein Vorschlag von demselben, so sprach der Herold, um nicht unnüze Worte zu machen: Alles andere wie zuvor, er bringt aber auch noch folgendes in Vorschlag.

Ebend. Z. 33. jenes Trinklied. S. *Brunck. Anal. I*, 122. unter den Simonidischen.

Die Gesundheit ist das Beste jedem Menschen
Zweitens, daſs er schön von Gestalt erscheine
Reichsein ohne Falsch das dritte, und endlich
Das Vierte sich der Jugend freun mit Freunden.

S. 35. Z. 23. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde. Alles was in dieser ganzen Stelle ähnliches vorkommt hier und weiter unten S. 37., ist offenbar Vertheidigung der ganz allmählig fortschreitenden Art, mit der Platon in seinen Gesprächen zu Werke geht. — Uebrigens war für den Hauptbegriff, der von Seite 38. an weiter erörtert wird, kein anderes Wort zu finden in der Uebersezung als Ueberredung, so daſs Ueberzeugung als eine Unterart der Ueberredung erscheint, was uns freilich fremd klingt. Man muſs nur nicht übersehn, daſs es nur die durch das Gelernthaben von Andern entstandene Ueberzeugung ist. Die Hauptsache ist eben dies, die durch Andere in jemand hervorgebrachte Vorstellung, dieser Akt wird Ueberredung im Allgemeinen genannt. Sie ist nun entweder mit Erkenntniſs verbunden, Wissen, Gelernthaben, oder ohne Erkenntniſs, dann Glauben, Ueberredung im engeren Sinne.

S. 39. Z. 17. wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist. Man gebe nur nicht dem Sokrates Sophistereien Schuld, als gehe er darauf aus, sich zugeben zu lassen, der Baumeister solle Rath geben, ob Mauern und Werfte sollten gebaut werden oder nicht. Die Sache war, wenn auch der Ausdrukk nicht überall genau genug ist, im Gespräch selbst deutlich genug durch das Vorige von der Wahl, und wird es noch mehr durch das Folgende.

S. 42. Z. 10. daſs sie dies auszurichten vermögen. Wem dies zu hart klingt, der überseze nach Heindorfſs Verbesserung „Deshalb aber, weil er dies kann, soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehn, noch andern etc." Indeſs ist es vielleicht nicht minder hart, das *τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι* so ohne Bestimmung zu lassen.

S. 47. Z. 22. und der Gerechte handelt gerecht. Ich konnte mich nicht enthalten, auf das Zeugniſs der von Heindorf angeführten Handschriften das *βούλεσθαι* herauszuwerfen, da ausdrüklich erst in der nächsten Frage das *οὐδέποτε βουλήσεται* als eine Folgerung aus dem *ἀνάγκη δίκαια πράττειν* eingeführt wird. So wie sich nun Platon auf der einen Seite nicht Folgerungen mit ihrem Grunde zugleich zugeben zu lassen pflegt, sondern in besonderen Fragen; so wäre auf der andern Seite jenes *βουλήσεται* nur eine ganz unnüze Wiederholung nach dem früheren *βούλεσθαι*.

S. 54. Z. 27. die Rechtspflege. Der Uebersezer kann fast nicht umhin, hier der *Bas.* 2., wäre sie auch ganz allein, zu folgen, und hier der Menge der Zeugen weniger einzuräumen, zumal sich mancherlei Verleitungsmittel denken lassen. Denn nie braucht Platon sonst δικαιοσύνη als den Namen einer solchen Kunst, wenn er gleich die Gerechtigkeit wie alle andern Tugenden ἐπιϛήμη nennt. Was der Scholiast sagt, kann ursprünglich nur Vertheidigung der einen Leseart gegen die andere gewesen sein, und zerstört den Sinn des Platon gänzlich. Denn gemeint ist hier nichts als die Rechtspflege, welche die Gebrechen des Staates heilt, analog der Heilkunst, und weder von dem vertheilenden Recht kann die Rede sein, welches ja auf jede Weise zur Gesezgebung gehört, noch auch von der Thätigkeit der Seele auf sich selbst. Aber eben dieses Bestreben, den Sinn zu erweitern, kann Antheil gehabt haben an der Verbreitung jener Leseart.

S. 55. Z. 5. den Unverstand zu fangen. Heusde hat sich hier selbst in seinem eignen Unverstand gefangen, indem er σύνοιαν sezen will für ἄνοιαν. Und so geht es, wenn Jemand auf Verbesserungen Jagd machend den Zusammenhang verabsäumt. Sonst hätte er schon gewuſst, daſs der Nichtwissende nur unter den Nichtwissenden für einen Wissenden gilt. Die ganze Stelle hat übrigens Aristoteles vor Augen gehabt, *Rhet. I*, 2. 7. *Ed. Bip. P.* 40., dessen Umschreibung des Platonischen Ausdruks die Uebersezung desselben rechtfertigen mag.

Ebend. Z. 33. und Bekleidung. Da nichts besseres zur Hand war, schien es leidlicher, dem Aristides, dem doch eigentlich die Handschriften, welche αἰσθῆτι lesen, beitreten, zu folgen, als anzunehmen, daſs Platon das Allgemeine gerade so, als ob es ein neues Besonderes wäre, dem Uebrigen sollte hinzugefügt haben. Ein anderes wäre, wenn er καὶ τῇ ἄλλῃ αἰσθήσει gesagt hätte.

S. 56. Z. 11. Sophisten und Redner. Schwerlich dürfte an dieser Stelle etwas fehlen, vielmehr scheinen die angeführten Worte σοφιϛαὶ καὶ ῥήτορες ein Glossem zu sein, und zwar entweder ein unvollständiges oder ein den Sinn entstellendes. Nemlich wie man theils aus dem Maaſsstabe des zulezt aufgestellten Verhältnisses selbst sieht, welcher kein anderer ist als der Unterschied zwischen dem Scheine und dem Wesen, theils aus der hinzugefügten Erklärung, wie der Leib auch Heilkunst und Kochkunst verwechseln würde: so ist hier nicht von der Vermischung der Rhetoren und Sophisten die Rede, sondern von der Vermischung beider mit den wahren Staatsmännern und Rechtskundigen. Dies ist offenbar. Hätte nun das Vermischte selbst, was Platon nicht mehr bezeichnen zu dürfen glaubte, dennoch sollen angeführt werden: so muſste es vollständig geschehen, nemlich die Sophisten und die Redner mit Rechtskundigen und mit Gesezgebern.

Ebend. Z. 24. Mag ich nun vielleicht. Dergleichen konnte man an mehreren früheren Platonischen Dialogen ebenfalls ausstellen, und so ist dies wol auch eine allgemeinere Vertheidigung. Auch als Vertheidigung gilt vielleicht in Beziehung auf eine bestimmte Kritik das bald folgende „hast du kein Gedächtniſs?" S. 57. Z. 7.

S. 58. Z. 14. Dies ist also nicht. Polos wundert sich, daſs das lezte nicht das viel vermögen sein soll. Man muſs also entweder, wenn die Frage stehen bleiben soll, Οὔκουν lesen, oder vielleicht noch besser die Frage löschen und übersezen, Dies ist aber doch eben das viel vermögen!

S. 59. Z. 10. das Beste zu sein. Bis auf besseren Rath ist vorläufig das τοῦτον πρόσθεν unübersezt geblieben, weil es in der That gar keinen Sinn hat.

Ebend. Z. 20. Nach deiner Weise. Dies liegt in der Assonanz zwischen λῶστε und Πῶλε, welche die Uebersetzung nachgeahmt hat, wahrscheinlich ohne daſs es unangezeigt so bemerkt würde, wie der Hellene jenes bemerkte. Denn wir hören dergleichen nur erst in Masse. Andere meinen, es gehe auf den übermäſsigen gezierten Attikismos, den besonders Fremde annahmen, und sich deshalb häufig solcher eigenthümlich attischer Worte bedienten. Man sehe *Lucian. Rhet. praec.* Doch dies ist später, und nie konnte wenigstens um des Attikismos willen ein Athener zu einem Dorier sagen: *ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ.*

S. 62. Z. 10. in diesem Staate. Ich wünschte nicht, daſs Jemand dies auf Athen zöge; es will vielmehr sagen, in dem Staate, worin er dergleichen ausrichtete. Aber *ἐν τῇ πόλει* ohne *ταύτῃ* oder einen ähnlichen Beisaz würde auf Athen gegangen sein.

S. 63. Z. 12. Vielmehr war. Nur mit schwacher Ueberzeugung habe ich die gemeine Leseart der abweichenden der drei Handschriften vorgezogen, nach welcher die Uebersezung so lauten würde: Pol. Ist etwa auch, wer unrechtmäſsiger Weise sterben muſs, weniger bedauernswürdig, als wer ihn tödtet? Sok. Allerdings, und auch weniger als der rechtmäſsiger Weise sterben muſs.

S. 65. Z. 3. und es ein Uebel ist. Die Uebersezung beschüzt zuerst die gemeine Leseart *ἀγαθόν τε εἶναι*, und wagt dann noch eine kleine Versezung des *καὶ* vor das *σμικρὸν*, damit die beiden Glieder, durch welche das *σμικρὸν δύνασθαι* beschrieben wird, nemlich *εἰ δὲ μὴ* sc. *ἕπεται τὸ ὠφέλιμον* und *εἰ καλόν ἐστι τὸ πραττόμενον* jenen beiden entsprechen, durch welche das *μέγα δύνασθαι* beschrieben wird, nemlich *ὠφελίμως πράττειν* und *ἀγαθὸν εἶναι τὸ πραττόμενον.* Der Sinn, welcher sich bei der gewöhnlichen Stellung ergiebt: Wenn aber jene beiden Bedingungen nicht eintreffen, ist auch wenig vermögen schon ein Uebel, ist in der That ein wenig frostig. Denn finden jene Bedingungen nicht statt, so giebt Sokrates gar kein *δύνασθαι* zu, wie denn auch in der That *σμικρὸν δύνασθαι* hier eigentlich heiſst ohnmächtig sein; und daſs dieſs ein Uebel wäre, durfte Sokrates dem Polos nicht erst sagen.

S. 66. Z. 5. Wenigstens höre ich. Dies ist wiederum Tadel eines gezierten Ausdrukks, der sich entweder in den Schriften des Polos findet, oder wahrscheinlicher bei einem andern Zeitgenossen, mit dem Platon in näheren Verhältnissen stand, und der sich hierin der oft getadelten Schule des Gorgias nähert.

S. 68. Z. 14. Ein solcher Beweis. Offenbar kann hier von dem eigentlichen Zeugenbeweise bei Thatsachen schwerlich die Rede sein; sondern von einem andern vor Gericht üblichen Zeugenaufstellen, um allgemeine Urtheile abzugeben, lobende oder tadelnde.

Ebend. Z. 23. Nikias der Sohn des Nikeratos. Wiederum einer von den kleineren Verstöſsen gegen die Zeit, die man dem Platon leicht verzeihen kann, sie aber doch nicht verschweigen muſs. Ueber die Thronbesteigung des Archelaos giebt es zweierlei Angaben, deren eine sie Ol. XCII, 1, die andere Ol. XCIII, 3. ansezt, wahrscheinlich daher, weil in diesen beiden Jahren Kallias Archon zu Athen war. Die Sikelische Niederlage, bei welcher Nikias blieb, war Ol. XCI, 4. Daſs Sokrates Vorsizer im Rathe war — man sehe S. 71. Z. 56. — fällt, wenn man nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit annehmen will, er sei es zweimal gewesen, in Ol. XCIII, 3. Man sieht, daſs auf keinen Fall Nikias, wie doch hier geschieht, als noch lebend kann erwähnt werden, nach der Thronbesteigung des Archelaos, und auch, da die erste Angabe bei weitem die wahrscheinlichere ist, schwerlich jener Begebenheit des Sokrates im Rathe zu Athen.

Ebend. Z. 35. aus meinem Gut und der Wahrheit. Eine andere Beziehung muſste hier hervortreten, um die Anspielung nicht verloren gehen zu lassen. Nemlich ἐκ τῆς οὐσίας ἐκβάλλειν ist der kunstmäſsige Ausdrukk für die Auspfändung und

Emission. So wie nun in der Ursprache mit dieser zwiefachen Bedeutung von *οὐσία* gespielt wird; so in der Uebersezung mit einer ähnlichen von Gut.

S. 71. Z. 20. Glükseliger wird dann freilich. Auch dies muſs man nicht bloſs ansehn als Tadel der Ausdrükke, welche Platon selbst dem Polos in den Mund legt; sondern theils als allgemeine Verwahrung, daſs er selbst nirgends einen *εὐδαίμων* oder eine *εὐδαιμονία* zugestehen könne, wo das Gute fehle, theils als Zurechtweisung derer, die sich dies erlaubten, es sei nun wirklich Polos an den er denkt, oder etwa Aristippos.

Ebend. Z. 26. ist auch dies wieder eine Beweisart. Aristoteles sagt *Rhet. III.* 18, 7. *Ed. Bip. P.* 398, Gorgias habe die Vorschrift gegeben, den Ernst der Gegner durch Spott unwirksam zu machen; was sie selbst aber spottend vortrügen, durch ernste Behandlung zu entkräften.

S. 75. Z. 35. dieser gar nichts gemein hat mit jenem. Platonischer scheint diese Erklärung, als jene andere „ gar nichts ist gegen jenen", und in eben diesem Sinne ist schon die frühere correspondirende Stelle S. 69. Z. 11. übersezt worden. Nur den Unterschied des Verfahrens dekkt Platon auf; das Urtheil überläſst er Andern, welches von beiden wol mehr bedeute, das ungeprüfte Beistimmen Vieler, oder das errungene des Gegners selbst.

S. 80. Z. 28. mit einer gewissen Anwendung. In der Uebersezung konnte nur durch diese, unstreitig in der vorigen Frage stillschweigend enthaltene Erklärung, der Uebergang gemacht werden zu einer nicht bloſs umschreibenden Uebersezung des Wortes *δίκη*.

S. 81. Z. 27. Denn das ist nicht Glükseligkeit. Auch dies besonders, wie schon Manches in dem bisherigen, weiset auf den Lysis zurük, und daſs es dort keinesweges Ernst gewesen mit der Ansicht, daſs das Gute nur um eines anhängenden Bösen willen geliebt werde, sondern daſs diese nur vorgetragen worden, eben um aus den Folgerungen, die sich bei der entgegengesezten Voraussezung ergeben, auf die Ursprünglichkeit des Guten zu führen.

S. 87. Z. 15. **und den Sohn des Pyrilampes.** Das artige Wortspiel, welches daraus entsteht, daſs dieser Sohn Δῆμος hieſs, muſste unübersezt bleiben; die Stelle selbst aber durfte demohnerachtet nicht übergangen werden. Denn sie hat, wie in der Einleitung bereits angedeutet worden, eine höhere Bedeutung. Was nemlich im Phädros als Grund von der Liebe zu Individuen gesezt wird, das soll hier eben auch auf Liebe und Anhänglichkeit an Verfassungen angewendet werden.

S. 88. Z. 7. **Denn dieser Sohn des Kleinias.** Auch dieser Gegensaz scheint nicht bloſs dazustehn, um den Scherz vollständig zu machen; sondern hat offenbar etwas hinter sich. Bedenkt man, wie viele Gespräche von den ersten Sokratikern verfaſst worden, worin Alkibiades der Mitunterredner war und die Ueberschrift hergab, und wie leicht schon ein Paar Olympiaden nach des Sokrates Tode deren mehrere können vorhanden gewesen sein: so ist der Gegenstand des Spottes nicht zu verfehlen; es sei nun daſs Platon überhaupt aufmerksam machen wollte, wie ungleich und sich selbst unähnlich Verschiedene diesen Mann aufgefaſst hatten, oder daſs er mehr ein bestimmtes Gespräch im Auge hatte, dessen Alkibiades schon mit sich selbst nicht gut übereinstimmt.

Ebend. Z. 17. **dem Gott der Aegyptier.** Es scheint, daſs es einer authentischen Erklärung dieser in früheren Schriften wol miſsverstandenen Betheurungsformel bedurfte. Denn Niemand wird wol umgekehrter Weise schlieſsen wollen, dieses Gespräch müsse das erste sein, worin sie sich findet.

S. 89. Z. 6. **Und hierüber hat er dich damals.** Nothwendig scheint die Cornarische Verbesserung κατεγέλα statt καταγελᾷν; und auſserdem noch eine groſse Unterscheidung vor dem καί.

Ebend. Z. 28. **Wenn jemand von dem gesezlichen spricht.** Kallikles beurtheilt den Sokrates nach der Weise seiner rhetorischen Meister. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. cp. XII, 3. Ed. Bip. P.* 570, wo von dieser absichtlichen Vertauschung ausführlich geredet und unsere Stelle mit angeführt wird. — Unentbehrlich sind wol in der unmittelbar folgenden Erörterung die von Heindorf aus Handschriften aufgenommenen Worte.

S. 90. Z. 36. **nach der Natur des Rechts.** Gern hätte ich nur übersetzt „**nach der Natur**" und in den Worten τὴν τοῦ δικαίου eine Glosse eines Klüglers entdekkt, der einen Gegensaz herausbringen wollte zu den folgenden τὸν τῆς φύσεως, und uns dadurch die Klarheit des Gedankens verdirbt. Denn die φύσις τοῦ δικαίου, der Begriff, das Wesen des Rechts hat hier gar nichts zu schaffen, und kommt auch sonst weiter hier nicht vor. Ganz anders unten S. 91. Z. 16. St. 484. a. die umgekehrte Redensart τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

S. 91. Z. 21. **von Natur.** Dies φύσει durch φησὶν verdrängt als Pindarisch wieder einzuführen, ist der trefliche Gedanke eines jungen Sprachkenners, Boeckh, dessen Beschäftigungen mit dem Platon nicht mehr lange werden verborgen bleiben. Die weitere Ausführung seiner Gründe bleibt billig ihm selbst für einen andern Ort vorbehalten; das Wort ist aber faſt schon hier nothwendig und wird noch mehr durch eine andere Platonische Stelle bestätiget. — Uebrigens möchte ich nicht wagen, das Fragment aus dieser Stelle allein irgendwie anzuordnen. Denn das οὕτως δὲ δὴ deutet offenbar auf etwas in der Anführung übersprungenes zwischen den vorigen Worten und den folgenden.

S. 92. Z. 18. Die Rede des Euripides. Daſs diese Verse ebenfalls aus der Antiope sind, bezeugt der Scholiast, ohne welchen auch Barnes und nach ihm Valkenaer sie, lediglich auf diese Anführung bauend, eben dahin gesezt haben; nur daſs Valkenaers Vermuthung sie dem Amphion beilegt, der Scholiast aber sie dem Zethos zuschreibt. In Absicht der Anordnung und Begrenzung des metrischen hat sich die Uebersezung an Valkenaer gehalten.

Ebend. Z. 36. Stammeln und Tändeln. Merkwürdig ist in dieser Stelle und in der That sehr der platonischen Weise entgegen, daſs das παίζειν gar keinen Gegensaz hat, sondern beidem nur das σαφῶς διαλέγεσθαι entgegensteht. Nur führt keine Abweichung irgend auf die Vermuthung eines Fehlers.

S. 93. Z. 27. wie der Dichter sagt. Ilias XI, 441.

Ebend. Z. 35. dem Zethos mit dem Amphion. Auch hier hat sich die Uebersezung meist an die Valkenaersche Distribution angeschlossen, zweifelhaft jedoch über seine weite Trennung der ersten angeführten Verse von den lezten.

S. 99. Z. 34. und diese dann etwas feststellen. Weit leichter und anlokkender ist die Heindorfische Verbesserung, der ich gefolgt bin, als die anmaſsend ausführliche Heusdesche τούτους εἶναι τοὺς κρείττους, καὶ ἃ ἂν οὗτοι φῶσιν etc.

S. 102. Z. 22. Nicht nur das. Wie ächt Sokratisch dies ist, sieht man aus einer ganz ähnlichen Stelle in *Xen. Mem. Socr. IV*, 4, 6, wo Socrates dasselbe auf denselben Vorwurf dem Hippias antwortend eingeführt wird.

Ebend. Z. 24. recht ohne Kunst. Offenbar muſs man hier ἀτέχνως lesen. Jenes gewöhnliche ἀτεχνῶς stände hier ganz müſsig.

S. 103.

S. 103. Z. 26. **Wovon aber mehr als sie?**
wenig es möglich ist, etwas gewisses über diese
lle festzusezen, wo sich so viele Spuren von Ab-
chungen offenbaren: so schien es doch gerathen,
r der alten Leseart auch gegen Heindorf treu zu
ben. Denn zuerst ist weit mehr Analogie, wenn
erste Frage auf das πλέον ἔχειν geht; und dann
in hier schon mit ausdrüklichen Worten etwas vom
selbst beherrschen vorgekommen wäre: so müſste
ikles gleich die Frage gethan haben, die erst her-
n folgt. Auch sieht man deutlicher, wenn Sokra-
erst auch auf das πλέον ἔχειν ausdrüklich sich ein-
; in welchem Verhältniſs eigentlich das Selbstbe-
schen zu der ganzen Untersuchung steht.

S. 105. Z. 33. **wenn Euripides Recht hätte.**
er diese Verse, die nach Einigen aus dem Phryxos
, nach Andern aus dem Polyidos, hat sich Val-
er in der Distribe über die Fragmente des Euripi-
gar nicht erklärt.

S. 106. Z. 8. **mit dem Worte spielend.**
ich spielend, höchst mühselig aber für den Ueber-
er, der sich durch σῶμα und σῆμα, durch πείθω,
νὸς und πίθος, durch ᾅδης und ἀειδής, durch
τος und ἀμύητος lezteres noch doppelsinnig mit
er Noth durchschlagen muſste, und doch viel-
t noch nöthig hat zu bemerken, daſs die **Ausge-
ossenen** als Profane sollen den **Eingeweih-**
entgegenstehen. — Hätte der Uebersezer deut-
r sagen dürfen, was Platon meinte als dieser
t: so würde er im folgenden übersezt haben, in
Schattenwelt, worunter er die Sittenwelt meinte.

S. 108. Z. 3. **wie einer Ente.** Nicht Ueber-
ng, sondern Substitution. Nach dem Scholiasten
l als nach dem Timäos ist χαραδριὸς ein Vogel,
mit groſser Geschwindigkeit das Gefressene wieder
ndert. Bei uns sind als gefräſsig und schnell ver-

dauend unter den Vögeln vorzüglich die Enten bekannt.

S. 110. Z. 27. Sokrates aber. Der Scholiast hat hier eine ganz andere und gar nicht schlechte Anordnung der Personen gehabt, nemlich folgende: Sok. Wolan — — verschieden. Kall. Sokrates aber von Alopeka giebt dies nicht zu. Oder giebt er es zu? Sok. Er giebt es nicht zu; ich glaube aber etc. Theils sieht es dem Kallikles ähnlich genug, daſs er dem Sokrates so seine Fragen nachtbut, und er bleibt dabei der oben aus dem Aristoteles angeführten Regel seines Lehrers treu. Theils ist dies wahrscheinlicher, als daſs Sokrates in seine Seele den Kallikles antworten läſst.

S. 112. Z. 9. Ich verstehe. Aber doch. Es läſst sich nicht einsehen, warum Sokrates mit einem solchen ἀλλ' οὖν auf das vorher gefragte noch einmal zurükkommt, wenn er sich selbst schon davon entfernt hatte, und wie er jenes μανθάνω dem Kallikles erwiedern kann auf eine bloſse Beantwortung seiner eignen Frage. Weit erklärlicher wird dieses, wenn nur Kallikles sich von dem unmittelbaren Gegenstand der Frage entfernt hatte, von dem sich Sokrates noch nicht entfernen wollte, und wenn man dem gemäſs das Ganze so ordnet. Sok. — — ich meine nemlich das Hungern selbst. Kall. Schmerzlich, sagte ich; das Essen aber, wenn man hungert, angenehm. Sok. Ich auch; (Καὶ ἐγώ.) ich verstehe. Aber doch das Hungern selbst etc. So hat ursprünglich Ficin, und auch die Handſchriften geben in ihren Abweichungen Spuren genug von dieser richtigern Anordnung.

S. 114. Z. 4. Daſs du im Groſsen eingeweiht bist eher als im Kleinen. Anspielung auf die groſsen und kleinen Mysterien, was in der Uebersezung leicht konnte übersehen werden.

S. 115. Z. 27. Sie dünkten mich beide. Freilich leiden die Worte keine andere Auslegung als die ihnen Routh gegeben. Aber zu kurz ist dies ausgedrükkt, und aus dem Scheine der gröſsern Freude auf jeder Seite folgt die Gleichheit so von selbst, daſs sie durch kein εἰ δὲ μὴ als ein zweiter Fall darf herbeigeführt werden, welches εἰ δὲ μὴ ohnedies fast wunderlich ist, da es voraussezt als wäre über den bloſsen Schein hinaus ein solches gröſseres auf beiden Seiten möglich. Gewiſs also ist hier noch eine Wunde zu heilen. Aus dem folgenden erhellt, daſs das παραπλησίως ohne Zweifel richtig ist, und daſs Kallikles vorzüglich ein μᾶλλον auf Seiten des Feigherzigen läugnen wollte.

S. 118. Z. 35. wird da wol. Am liebsten lese ich ἄρα und ποιοῦσαι, wie auch Ficin gelesen zu haben scheint; nur darf man wol nicht mit ihm nach ἡδοναῖς interpungiren.

S. 121. Z. 18. die nur besteht durch Erinnerung. Ich lese nemlich ἐμπειρίᾳ μνήμῃ μόνον σωζομένῃ; denn weder μνήμη σωζομένη will sich hören lassen, noch ist ohne diese Aenderung die ganze Struktur recht zu verstehen.

S. 122. Z. 27. in den tonkünstlerischen Wettstreiten. Mit Recht erinnert der Scholiast daran, daſs Platon die Lyra nicht ganz verwirft, sondern nur diesen ebenfalls auf Volksbeifall angelegten Gebrauch derselben.

Ebend. Z. 33. Kinesias, der Sohn des Meles. Diesen nennt der Scholiast des Aristophanes einen μελοποιὸς von Thebä, mit einem Beisaz, der, nicht ohne Anspielung auf seinen Namen, wahrscheinlich von einem Komiker oder Satyriker herrührt. Pherekrates hingegen beim Plutarchos nennt ihn den verfluchten Athener, und spricht von seiner Tonsezung zu Dithyramben, unentschieden ob eignen oder fremden. Suidas sagt von ihm: Dieser war wegen Frevels und Ruchlosigkeit berüchtigt; er war aber ein Dithyrambendichter.

S. 128. Z. 13. oder streng genommen. ἢ κατά γε etc. So Cornar und Heindorf; wenn man nicht ohne ἢ noch leichter lesen will κατὰ δέ.

S. 130. Z. 5. das Epicharmische. Ganz bei einer ähnlichen Gelegenheit führt *Athenaeus Deipnos. VII. Ed. Bip. III, p.* 128. den Vers vollständig so an:

Τὰ πρὸ τοῦ δῦ ἄνδρες ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω.
Was zuvor zwei Männer sprachen, dazu bin ich allein genug.

Der Scholiast erklärt es aus einem Drama, wo am Ende zwei Rollen von Einem gespielt werden.

S. 130. Z. 34. die Rede des Amphion wieder gegeben haben. Dies spielt an auf eine wahrscheinlich nicht mehr vorhandene Stelle aus der Antiope; ähnlich der, welche Valkenaer früher sezt aus dem Stobäus:

Ἐγὼ μὲν οὖν ᾄδοιμι καὶ λέγοιμί τι
Σοφὸν, ταράσσων μηδὲν ὧν πόλις νοσεῖ.
Ὅστις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρὸν,
Μωρὸς παρὸν ζῆν ἡδέως ἀπράγμονα.

S. 132. Z. 30. schön und wohl in Allem leben. Sehr unvollkommen wird durch die Uebersezung der Gebrauch des εὖ πράττειν in der Urschrift ersezt, da wir in der That nicht immer unter Leben sogleich vorzüglich an die Thätigkeit denken. Allerdings mag in der gemeinen Sprache auch das εὖ πράττειν passiver genommen worden sein, als es Platon hier nehmen will; allein der Zusammenhang verbietet jeden Verdacht, als wollte er eben durch den Ausdrukk irgend etwas erschleichen, oder sonst ein leeres Spiel treiben. Denn er hat ja streng erwiesen, daſs das angenehme Leben und das wahre Wohlsein nicht eins und dasselbe sei; und da die Sprache in diesem Ausdrukk so offenbar auf seiner Seite ist, war es ein sehr natürliches Bestreben, dieses geltend zu machen in dem damaligen Kampf mit der Aristippischen Schule. Wie Ernst es ihm gewesen, sieht man daraus, daſs er das εὖ πράττειν als Gruſs anstatt des χαίρειν und ὑγιαίνειν zu einem Symbol seiner Schule machen wollte. Eine frühere Stelle im Charmides macht zuerst auf diese bessere Tendenz in der Sprache aufmerksam; hier aber wird wol der Gebrauch erst eigentlich begründet.

S. 133. Z. 30. die Welt als Ein Ganzes und Geordnetes. Hier ist wieder ein philologisches Spiel ganz verloren gegangen, und nur sehr schwach durch etwas anderes ersezt worden, durch eine Andeutung nur, die auch nicht weiter ausgeführt werden konnte, ohne dem Schriftsteller wenigstens etwas Fremdes zu leihen. Bei dem Platon nemlich heiſst was wir in der ganzen Stelle durch Anstand übersezt haben, überall κόσμος.

Ebend. Z. 34. die geometrische Gleichheit. Nemlich die des geometrischen Verhältnisses. Wie Platon diese zur Bezeichnung des ethischen gebraucht, ist bekannt genug; Vielen wol weniger aus seinen eignen Schriften als aus dem Aristoteles. Hier konnte die Anspielung wol nur seinen unmittelbaren Schülern, oder denen Wenigen, die mit den Pythagoreischen Philosophemen bekannter waren, verständlich sein, und kündigt sich auch selbst als eine solche an.

S. 135. Z. 21. daſs ich zwar nicht weiſs. Niemand wird dies wol von einer Ungewiſsheit die Sache betreffend verstehen, noch es auch als Ironie ansehn wollen, die hier ziemlich schaal wäre, sondern es geht nur auf die bei dieser indirekten Behandlung in der Form noch mangelnde wissenschaftliche Begründung.

S. 139. Z. 25. rieth ich dir. Man muſs wol lesen ὀρθῶς γέ σοι συμβουλεύων, hinzugedacht ἐκέλευσα ἐμπορικὴν μελετᾶν.

S. 141. Z. 35. muſs dahin gestellt sein laſsen. Auf jede Weise beschüze ich die gemeinschaftliche Leseart aller Ausgaben ἐατέον gegen die Cornarische Verbesserung εὐκτέον. Das μὴ nemlich hängt noch ab von dem vorigen ὅρα, und wer verbessern wollte, dürfte nur statt ἐστὶ den richtigen Modus restituiren. Das εὐκτέον aber verdreht nur das vorige μὴ und das folgende οὐ und die ganze Ordnung der Rede, und sezt an die Stelle eines bekannten Platonischen Sprachgebrauchs etwas ganz fremdes, und schon an sich kaum zu duldendes.

S. 142. Z. 11. wie man von den Thessalischen Weibern sagt. Nach Suidas nemlich, daſs sie zulezt Augen und Füſse verlieren.

Ebend. Z. 25. in der deines Jünglings. Auch hier ist in der Urschrift wieder das unübertragbare Wortspiel mit Δῆμος.

S. 143. Z. 33. Wenn wir uns nun einander zuredeten. Nicht zu verkennen ist hier das Wiederbringen der ganz ähnlichen Stelle im Laches. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 339 — 342, sogar bis auf das Sprichwort vom Töpfer.

S. 146. Z. 1. ob du etwa Der Uebersezer konnte sich nicht enthalten, das vorzuziehn was Heindorf verwirſt, lieber ἢ in εἰ zu verwandeln, um nur das Abbrechen vor diesen Worten zu vermeiden, und durch eine Aenderung, die kaum noch für eine gelten kann, eine weit platonischere Verbindung des Ganzen zu retten.

S. 147. Z. 6. mit den eingeschlagenen Ohren. Die Redensart ist bekannt wenigstens aus dem Protagoras, als von den Lakonisirenden geltend.

S. 148. Z. 10. zahm, wie Homeros sagt. Nicht geradezu will sich das im Homeros finden, sondern nur mittelbar findet es Routh in dem Verse Odyss. VI. 120. „Sind's unbändige Horden der Freveler wild und gesezlos?"

S. 149. Z. 6. **wäre nicht der Prytane gewesen.** Das Ereigniſs wird von andern Schriftstellern nicht erzählt; daher auch wenig darüber zu sagen ist, in wiefern der Prytane eine schon abgestimmte Verurtheilung verhindern konnte.

S. 155. Z. 14. **Und grade ihnen.** Dies weicht so sehr von dem ursprünglichen Zusammenhange ab, in welchem hier die Sophisten nur als Beispiel angeführt wurden, daſs es gewiſs eine bestimmte Absicht und Beziehung haben muſs. Wahrscheinlich gegen den Aristippos, der zuerst unter den Sokratikern bestimmte Bezahlung soll angenommen haben von seinen Zuhörern.

S. 156. Z. 19. **wer diesen Dienst gut erwiesen hat.** Es ist hier offenbar nur von dem Dienste die Rede, den der Philosoph erweiset. Dem kann nun nicht derselbe Dienst wieder erwiesen werden; denn er ist schon gut. Das *ἀντευπείσεται* ist also ganz allgemein zu verstehen. Nothwendig aber ist, nachdem mit Heindorf der Artikel eingesezt worden, das erste *εἰ* zu löschen, weil sonst stehen müſste *εἴ τις εὖ ἐποίησεν*; das zweite aber ist nicht anzuführen, denn es steht öfter so im zweiten Saze statt *ὁ δὲ μή*.

S. 157. Z. 5. **ein Mysier heiſsen.** Diese schwierige Stelle scheint noch immer nicht ganz geheilt. Denn wenn man von Suidas Erklärung ausgeht „Sprüchwort auf die, welche böslich ausgeplündert „werden, weil um jene Zeit die Mysier häufig von den „Nachbarn geplündert wurden", so braucht gar nicht *λεία* nothwendig zum Sprüchwort zu gehören, und ist vielmehr schwer darin zu erklären; sondern *Μυσὸς* ist einer, der sich geduldig ausplündern läſst, wie auch anderwärts auch im Platon vorkommt, *Μυσῶν ἔσχατος*. Daſs aber durch die Casaubonische und Cornarische Verbesserung die im Timäos befindliche Glosse *λεία* ihre Stelle im Platon findet, darauf ist um so weniger Werth zu legen, als Timäos, wenn er sie in einem sprichwörtlichen Zusammenhang gefunden hätte, diesen schwerlich würde übergangen haben. Man könnte also mit weit weniger Unkosten lesen Ἦ σοι Μυσόν γε ἥδιον καλεῖσθαι κ. τ. λ.

S. 160. Z. 23. Wie also Homeros erzählt. Wenn Jemand etwas Absichtliches darin suchen will, daſs dieser Mythos gegen die Weise des Platon in die Volksreligion hineingespielt ist — wiewol er bei der Art, wie Zeus die Weltherrschaft überkommen, sehr leise vorbeigeht — zu einer Zeit, wo Platon, wenigstens von weitem, wie es scheint, auf eine dem Sokrates ähnliche Art bedroht war: so will ich ihm darin nicht zuwider sein. Die Anspielung aber auf das Aegyptische Todtengericht ist gar nicht zu verkennen.

S. 166. Z. 3. Beim Homeros. Odyss. XI, 569; die schon im Minos angezogene Stelle, dessen Verfasser, wie man leicht sehen kann, von hier geschöpft hat.

ZUM THEÄTETOS.

Seite 174. Z. 21. Wie sonst schon Platon. Man sehe Ersten Theiles Ersten Band S. 324., und Zweiten Band S. 7. und die dahin gehörigen Stellen selbst.

S. 186. Z. 7. Proklos. In seinem Commentar über das erste Buch des Eukleides, im zweiten Buch.

S. 188. Z. 22. Aber ich zeichnete mir. Ich möchte nicht mit einem Freunde sagen, diese Stelle stände hier als Anweisung für die Schüler des Philosophen in Beziehung auf seine eigenen Gespräche, und man könnte schon hieraus schlieſsen, daſs er in dieser Form und nicht in zusammenhängender Rede gelehrt habe. Vielmehr mag dies nur eine Art von Rechtfertigung sein für die mögliche Entstehung so groſser sokratischer Dialogen nach dem Tode des Sokrates. Ein Bestreben, ihre Aechtheit zu beweisen, ist auch hier nicht zu verkennen.

S. 189. Z. 2. bis zum Erineon. Eigner Name einer Gegend, wie man aus *Pausan. I*, 92. sieht, am Kephissos bei Eleusis, wo Pluton, als er die Persephone raubte, soll hinuntergestiegen sein.

Ebend. Z. 8. solchergestalt aufgezeichnet. Hier scheint Platon so bestimmt die Form der nur wiedererzählten Gespräche zu tadeln, und sezt die Unbequemlichkeiten so aus einander, daſs man fast berechtiget ist zu dem Schluſs, alle Platonischen Gespräche, welche diese Form haben, müſsten früher abgefaſst sein, und Platon sich ihrer nach dem Theätetos gänzlich enthalten haben. Und in der That, diesen Grund hätten diejenigen nicht vorbeilassen sollen, welche die Republik gern als eines von den Jugendwerken des Platon ansehen möchten. Allein so allgemeine Folgerungen dürfen wol aus dieser Stelle nicht gezogen werden, um so weniger, da man aufzeigen kann, was den Platon zu dieser Form, wenn sie ihm uch beschwerlich geworden war, von Zeit zu Zeit zurükführen muſste. Sie war ihm nemlich unentbehrlich, um das Mimische anzubringen, das oft die schönste Zierde seiner Werke ist, und nicht selten so genau mit ihrem eigentlichen Zwecke zusammenhängt. Nimmt man hierauf Rüksicht, so könnte dies unserer Anordnung noch zu einer neuen Bestätigung dienen, wenn sie einer bedürfte. Denn wobei konnte jene orm dem Platon eher beschwerlich geworden sein, als bei dem Parmenides, auf den der Theätetos, wenn wir ihn und den Gorgias gleichzeitig sezen, unmittelbar folgt. Und wo wir zunächst Abweichungen finden werden von dem Entschluſs, den Platon hier gefaſst zu haben scheint, da werden wir auch den angezeigten Bewegungsgrund finden.

S. 191. Z. 15. sich drauſsen gesalbt. Dem Uebersezer wird es wol vergönnt sein, den ἔξω δρόμος hier zu überspringen. Es möchte sonst nur, nachdem Heindorf den verwirrten Scholiasten zurechtgewiesen, noch die schwierige Untersuchung übrig sein, warum sich die Knaben nicht in dem ἀλειπτηρίῳ, das doch jedes Gymnasion gehabt zu haben scheint, gesalbt hatten.

S. 193. Z. 36. durch Wissenschaft kundig. Wen es vielleicht befremdet, hier σοφία durch Wissenschaft übersezt zu finden, der bedenke, daſs es bei dieser Stelle nur darauf ankommt, von einem unbestimmten Ausdrukk im gewöhnlichen Gespräch den Uebergang zu finden zu einem bestimmteren. Es ist also bei dem deutschen Wort eben so wie bei dem griechischen nur an die Bedeutung zu denken, die es im gemeinen Leben führt.

S. 194. Z. 15. Welcher von euch. Die Uebersezung nimmt sich heraus, τίς ἂν ὑμῶν zu lesen, statt ἡμῶν. Denn nachdem Sokrates eben erklärt, er könne nicht herausbringen was Erkenntniſs sei, ist es wol nicht seine Absicht, wie es auch überall nicht seine Art ist, sich als eigentlichen Mitspieler anzugeben.

Ebend. Z. 18. Esel sizen. Der Scholiast spricht, Size Esel wird zu denen gesagt, die irgend worin überwunden worden. Die Redensart aber rührt her von den Knaben beim Ballspiel, welche den Besiegten auf einen Esel sezen.

S. 196. Z. 18. Oder glaubst du. Fast zu ungenau ist hier im Allgemeinen der Fehler bezeichnet, der vorher begangen worden, so daſs auch das folgende nicht unmittelbar genug darauf bezogen werden kann.

Daher der Verdacht eines noch nicht ausgemittelten Fehlers auf der Stelle liegt.

S. 197. Z. 29. welche entstehen können durch. Es muſs erlaubt sein, hier einen, wenn auch nicht genauern, doch unserer Art, die Sache darzustellen, angemessenern Ausdruck zu wählen. Was dem Platon bei dem seinigen zunächst im Sinne lag, ist die Darstellung der Zahlen durch regelmäſsig gestellte Punkte. Daher ganz wörtlich ὁ δυνάμενος ἴσος ἰσάκις γίγνεσθαι, eine Zahl, welche gleiches gleichviel mal werden, das heiſst, welche so gesezt werden kann, daſs die Anzahl der Reihen von Punkten der Anzahl der Punkte in jeder Reihe gleich ist. So ist auch der folgende Ausdrukk, ὅσαι τὸν ἰσόπλευρον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι etwas schwierig, über den Sinn desselben aber überall kein Bedenken. Jeder sieht nemlich, daſs was hier Längen heiſst, die rationalen, was Kräfte, die irrationalen Wurzelgröſsen sind; jene nemlich weil sie schon als Linien μήκει der Einheit σύμμετροι sind, diese weil sie es nur als Flächen sind, durch ihre Produkte, δυνάμει, oder wie es ausgedrükt wird ᾧ δύνανται. Die Stellen des Euklides, welche zu vergleichen sind, hat schon Heindorf angeführt. Uebrigens hat es ganz das Ansehn, als ob dieser Sprachgebrauch hier zum ersten Male wäre öffentlich vorgetragen worden. Sehr ausführlich wird die ganze Sache erläutert in Joh. Wolfg. Müller Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon. Nürnb. 1797, jedoch nicht ganz ohne Miſsverstand im Einzelnen; wie denn gleich die unsern Worten unmittelbar vorhergehenden τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν ganz falsch erklärt sind.

S. 203. Z. 16. vielleicht auch selbst. Man darf wol nicht nach diesem ἢ αὐτοὶ ein ἢ einschieben; sonst entsteht eine Dichotomie, die auf die vorher angeführten Gründe zurükgehn müſste, als ob diese ihnen entweder von selbst hätten kommen können oder durch Ueberredung, woraus denn unstatthaftes entsteht. Wol aber möchte ein ἢ einzusezen sein nach ἤδη, weil allerdings diese Fälle zusammengenommen ἀγνοήσαντες — — καταφρονήσαντες einen Gegensaz bilden gegen den lezten ἢ αὐτοὶ ὑπ' ἄλλων πεισθέντες.

S. 204. Z. 3. Bisweilen aber. Auch dies ist wol nicht nur sokratische Erzählung, sondern mag Bezug haben auf Vorgänge in den ersten Zeiten der platonischen Schule.

S. 207. Z. 18. Daſs ich den Vater. Ilias XIV, 201. nach Voſs. — Eine Untersuchung übrigens, in wiefern Epicharmos das Haupt der komischen und Homeros der tragischen Poesie sein kann, und wie Platon dieses möge gemeint haben, würde nicht hieher gehören.

Ebend. Z. 30. daſs nemlich allemal die Bewegung. Die eigentliche Beweiskraft dieses nicht genug ausgeführten Sazes, der auf den ersten Anblikk etwas aus dem Wege zu liegen scheint, beruht darin, daſs wenn nur durch die Bewegung die Dinge erhalten werden, so werden sie ja nicht als dieselben erhalten; und wiederum wenn durch die Ruhe immer zerstört, so kann nichts dasselbe bleiben ohne zerstört zu werden.

S. 208. Z. 29. unter der goldenen Kette. Dieser lezte Stein scheint kein sehr entscheidender zu sein, wenn nemlich nicht eine andere homerische Stelle gemeint ist als die bekannte Ilias VIII, 18. folg. von welcher höchstens nur das lezte, und ziemlich gezwungen hieher gehören kann. — Bei der Redensart τὸν κολοφῶνα προσβιβάζειν ist die Uebersezung dem Scholiasten gefolgt, weniger aus historischer Ueberzeugung als der groſsen Leichtigkeit wegen in einer so geringfügigen Sache. Denn sehr ernsthaft hat es wol Platon nicht gemeint mit diesem mythologischen Beweise.

S. 209. Z. 6. etwas besonderes. So ist unstreitig ἕτερόν τι zu verstehen, etwas vom Sehen selbst verschiedenes. Heusde aber mag seinen Fund ἑτέρωθι selbst verbrauchen.

S. 210. Z. 1. v. u. jenes aus dem Euripides. Parodie der bekannten Stelle Hippolyt. 612. ἡ γλῶσσ᾽ ὀμώμοχ᾽, ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος, die Zunge schwur, doch unvereidet blieb das Herz.

S. 212. Z. 6. Diese drei Behauptungen. Man könnte überall das Beispiel von den Bohnen — statt der unbequemen ἀστραγάλων der Urschrift — und so auch insgesammt diese Säze über die Veränderung der Gröſsenverhältnisse minder schiklich finden zur Erläuterung, als anderes Einzelne, was Platon anführt. Um desto mehr Wahrscheinlichkeit gewinnt der schon von selbst kommende Gedanke, daſs Platon dies herbeigezogen, um einige schwere Stellen des Parmenides deutlich zu machen, die dort, wie es die groſse Gedrängtheit des Ganzen mit sich brachte, nicht ganz faſslich ausgedrükkt sind.

Ebend. Z. 2. v. u. wer gesagt hat. Hesiodos nemlich in der Theogonie V. 780. Θαύμαντος θυγατὴρ πόδας ὠκέα Ἶρις, des Thaumas Tochter, die schnell bewegliche Iris. Thaumas wird von θαυμάζω abgeleitet, und mit dem Namen Iris ein noch ferner liegendes Spiel getrieben.

S. 214. Z. 27. Was aber schnell. Ob diese Stelle, welche wir nur dem Cornar verdanken, von ihm in Handschriften gefunden worden, oder aus der Conjectur ergänzt ist, mag vielleicht schwer sein zu entscheiden; wahrscheinlicher aber bleibt das leztere. Schon wegen seiner groſsen Freude darüber, daſs er die Art der Entstehung der mangelhaften gemeinen Leseart aus seiner Verbesserung selbst nachweisen kann, was ihm freilich selten gelingt bei seinen Muthmaſsungen, was er aber trozig verschmäht, wenn er sich auf die *Libros* berufen kann. Auch wagt er häufig eben so viel, nur freilich oft sehr am unrechten Orte, um nur die genaueste Pünktlichkeit in der Ausführung des coordinirten oder entgegengesezten herzustellen, wobei er denn oft unkritisch genug dem Platon manches leiht, woran dieser nicht gedacht hat, wie oben die γεύσεις und θίξεις, die wir ihm gern überlassen — man vergleiche nur 186. d. — deshalb ist auch der Uebersezer lange jeder Möglichkeit nachgegangen, diesen Einschub zu entbehren. Allein diesmal scheint der Mann es besser getroffen zu haben, und was Wunder auch, wenn unter vielen miſslungenen Versuchen einer geräth, wo der Zusammenhang soviel Hülfe darbietet. Die Unmöglichkeit aber, daſs die Stelle ihre rechte Gestalt haben könne ohne diesen Einschub, liegt eigentlich darin, daſs bei der alten Leseart von einem und demselben Gegenstande gesagt wird ἐν τῷ αὐτῷ τὴν κίνησιν ἴσχει und dann wieder φέρεται γὰρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν. Uebrigens muſs, freilich unserm Sprachgebrauch zuwider, aber unvermeidlich wie es scheint, κίνησις wiewol das gemeinschaftliche für Bewegung und Veränderung durch erstes Wort wiedergegeben werden, woran hoffentlich schon vom Parmenides her der Leser gewöhnt sein wird. Auch hat der Uebersezer überall das Weiſs in Roth verwandelt, um der undeutschen Weiſse überhoben zu sein.

Ebend. Z. 1. v. u. eines von jenen beiden. Es müſste ganz überflüſsig scheinen erst zu erinnern, daſs unter diesen beiden zu verstehen ist das Auge und der miterzeugende Gegenstand, wenn nicht der Scholiast es so wunderlich miſsverstanden hätte von einer Gesichts-Empfindung des Schwarzen, die zu einem wahrnehmbaren Weiſsen kommen könnte. Man vergleiche nur oben S. 209. den Saz des Sokrates „Also wenn das etc.“

S. 216. Z. 11. Thier oder Gattung. Die Treue der Uebersezung gegen den Text ist an dieser Stelle kaum zu verantworten. Denn eine solche Zusammenstellung von ἄνθρωπος, λίθος, ζῶον und εἶδος ist warlich höchst unplatonisch. Wahrscheinlich läse Jedermann lieber mit mir ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ζῶον, ἕκαστόν τε καὶ εἶδος oder καθ' ἕκαστόν τε καὶ κατ' εἶδος. — man Mensch sezt und Stein und Thier, einzelne und als Gattung.

S. 220. Z. 19. Unähnlich dann. Wenn man hier nicht die Personen so abtheilt, wie der Uebersezer mit Heindorf gethan hat: so geht Theätetos mit seiner Antwort über die Frage hinaus, und es fällt auch, der Structur nach, ein Nachdruck auf das ὥσπερ welcher dem Zusammenhange nach nicht darauf liegt. — Weiter oben aber S. 219. Z. 22. „Es ist ja unmöglich" hat sich Heusde ganz unnüz eine Aenderung der Personen erlaubt, lediglich weil er dem sokratischen Knaben eine verständige Antwort misgönnt, deren er doch in diesem Gespräch so viele giebt.

S. 221. Z. 17. Wenn er aber den Kranken trifft. Eigentlich Gegensaz zu der Stelle S. 220, Wird also nicht jedes — — wenn es den gesunden Sokrates trifft etc. In dieser ist freilich noch nicht vom Weine die Rede, sondern nur in dem zwischen beiden Stellen liegenden, woher er nun als Beispiel beibehalten wird; das unbestimmtere Zeitwort hingegen ist aus dieser früheren Stelle heruntergenommen.

Ebend. Z. 12. v. u. und machen. Dies ἐποιήσαμεν ist in der Urschrift sehr hart ausgelassen. Denn das ἐγεννήσαμεν von oben hier suppliren zu wollen, würde den gleichförmigen Sprachgebrauch in der Beandlung dieses ganzen Gegenstandes völlig zerstöen. Man vergleiche die Stellen S. 214. Z. 6. v. u. Wenn nun am Auge, und S. 221. Z. 8. Und zwar at die Wahrnehmung etc. Die mittleren Glieder, emlich das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung werden gemeinschaftlich von den beiden Factoren, dem thätigen und dem leidenden, erzeugt. Die Rükwirkung derselben, oder das Wie-werden des Organs und des Gegenstandes ist keine Erzeugung, sondern ein nach verschiedenen Seiten gerichtetes Wirken des gemeinschaftlich erzeugten mittleren, und ein auseinandergehendes Werden der beiden Factoren. Man sehe unten S. 221. Z. 7. v. u. Also werde sowol ich — — als auch jenes etc.

S. 223. Z. 4. v. u. das wahre Umtragen. Am fünften Tage wurde das Kind um den Heerd getragen, und dadurch, wie es scheint, förmlich in die Familie aufgenommen. Hier wenigstens beruht offenbar der Vergleichungspunkt darauf, daſs durch diese Handlung erst entscheidend ausgesprochen wurde, ob es für eine gesunde Geburt sollte gehalten werden. Der Scholiast sagt, daſs das Kind auch bei dieser Gelegenheit benannt wurde; was aber eigentlich erst bei einem zweiten Fest am siebenten Tage zu geschehen pflegte.

S. 224. Z. 1. v. u. seine Wahrheit so beginnt. Von der Wahrheit nemlich war auch mehreren Aussagen zufolge ein Buch des Protagoras überschrieben. Platon spielt hier öfters mit diesem Umstand, wobei jedoch zu bemerken ist, daſs man die Worte immer auch ohne diese Voraussezung verstehen kann, und daſs unter den verlorenen Schriften des Antisthenes auch eine Ἀλήθεια vorkommt.

S. 227. Z. 18. ob sie sind oder nicht sind. Das sind, auch nach dem *Diog. Laert.*, eigne Worte des Protagoras, und nach mehreren Zeugnissen der Anfang einer seiner Schriften. — Wollte man übrigens hier fragen, wenn doch Platon auf diesen Beweis so wenig Werth gelegt, warum er ihn dann erst geführt: so wäre dies so weit von der Sache wie der Scholiast, welcher einfältig genug meint, Sokrates ironisire seinen eignen Beweis, um dem

Theätetos

Theätetos neuen Muth zu machen. Er will ihn als Beweis nicht geltend machen, und führt auf seine hierüber im Gorgias aufgestellte Lehre so kurz zurük, daſs man es leicht für Rükweisung erkennt; er will aber doch die Folgerung bemerklich machen, und beides konnte im Gespräch nicht schöner vereinigt werden.

S. 228. Z. 4. v. u. Vortreflich Theätetos. Diese vom Theätetos so leicht widerlegte Einwendung will Platon, wie man schon hieraus und auch aus der Antwort des Sokrates sieht, keinesweges als eine Sophisterei vorgetragen haben; sondern als etwas zur Sache gehöriges, das er nur dem Leser überlassen will, elbst weiter zu verfolgen und zu gebrauchen. Es iegt nemlich auch in diesen Dingen ein Element der Erkenntniſs, welches nicht auf die Wahrnehmung ann zurükgeführt werden, und dessen Dasein doch Niemand abläugnen wird. Alles was Sprache heiſst wird als solche durch den Protagoreischen Saz vernich- et, indem sie nur als ein Wunder zusammentreffen- er Willkühr erscheinen kann.

S. 232. Z. 15. aus dem bloſsen Denken. n Gegensaz gegen das zu Hülfe nehmen der An- chauung in der Geometrie vermittelst der Figuren eiſst alles Philosophiren λόγος ψιλός.

S. 235. Z. 20. nicht nur selbst als ein chwein. Auch hier scheint eine Anspielung auf gend eine andere Polemik zu liegen, wahrscheinlich ren man sich gegen den Platon bedient hatte, eine ristippische oder Antisthenische. Man sieht sonst cht die mindeste Bedeutung, und in dem mimischen erth kann sie nicht liegen. Dasselbe gilt von der rechtweisung, welche hier Protagoras dem Sokrates heilt über die Bedingungen, unter denen man glau- n könne, einen im Dialog widerlegt zu haben.

S. 236. Z. 11. v. u. kann eine bessere be- rken. So bleibt die Uebersezung bei der gemeinen Leseart χρηστὴ, und entgeht der harten Ellipse und dem Doppelsinn, ob vermöge der besseren Beschaffenheit des Sophisten unmittelbar oder vermöge der durch ihn dem andern eingepflanzten das bessere Vorstellen bewirkt wird.

S. 237. Z. 2. gesunde Wahrnehmungen. Die Uebersezung hat hier ausgelassen, was sie nicht zu bessern wuſste. Denn schwerlich hat Protagoras hier, wo er sich so in Acht nimmt nicht bei den Worten gefangen zu werden, von wahren Wahrnehmungen gesprochen. Sondern es liegt sicher hinter dem ἀληθεῖς ein anderes Wort, wenn es nicht eine unverständige Glosse ist.

S. 240. Z. 17. nach Art des Antäos. Verwirrung ist allerdings in diesem plözlichen Abspringen vom Skirrhon zum Antäos, der freilich hier das passendere Beispiel war; wenn sich nicht etwa eine frühere Erwähnung desselben zwischen μᾶλλον und τείνειν aus dem Text hinausgeschlichen hat.

S. 247. Z. 19. das Wasser welches abflieſst. Das in der Wasseruhr, wonach die Dauer der gerichtlichen Reden bestimmt ward. So auch zwang ein Gesez die Rede, bei dem Gegenstande der Klage zu bleiben. Hier scheint übrigens eine Anspielung zu sein auf Vorwürfe, die man ihm gemacht über die Länge seiner Dialogen und über die freie Composition, die man wahrscheinlich, weil es für eine andere Gattung noch keine Theorie gab, rhetorisch beurtheilen wollte.

S. 249. Z. 12. Davon weiſs er weniger. Platon hat uns in früheren Dialogen Beispiele genug gegeben, daſs er guten Bescheid weiſs sowol mit den ihm verwandten als mit den andern edeln Häusern des Vaterlandes. Er will aber wol hier ausdrüklich zu erkennen geben, daſs er hierauf eben gar keinen Werth legte. — Die ἑταιρεῖαι waren Privatverbindungen auf politische Angelegenheiten und Parteien Bezug habend; hier wird ihrer Bemühungen die Aemter an sich zu ziehen erwähnt.

S. 250. Z. 18. so erregt er Gelächter. Auch dies sieht aus wie eine Vertheidigung gegen gemachte Vorwürfe. Nur ist uns kein Fall in Platons Leben bekannt auſser der ihm beigelegten Absicht, den Sokrates, und späterhin den Chabrias zu vertheidigen. Und unter seinen Schriften könnte es nur auf die Apologie gehn, wo aber Zeit sowol als Gegenstand genau scheinen beobachtet zu sein, oder auf den Menexenos.

S. 252. Z. 13. ob ein König. Besser wäre es und dem vorigen angemessener, wenn die Worte erlaubten die Frage so zu fassen: Ob dieser und jener König glükselig ist, und im Besiz vieles Goldes. — Im unmittelbar folgenden will Heusde nicht übel statt ἄνθρωπον lesen ἀνθρώπῳ, wonach man übersezen müſste: „und auf welche Weise es dem Menschen seiner Natur gemäſs zukommt."

S. 253. Z. 7. in Wohlklang der Rede. Es scheint nothwendig, in dieser wahrscheinlich einem Dichter entlehnten Stelle ἁρμονίᾳ λόγων zu lesen, weil sonst keine reine Structur zu gewinnen ist. Die Verwechselung ist häufig.

S. 260. Z. 6. mit denen zu Ephesos. Man sehe die Einleitung. Welches aber auch die nähere Beziehung sei: so ist das absolut unwissenschaftliche in den Principien und in der Methode der Ionischen Philosophie als eins und unzertrennlich im Verfolg dieser Stelle sehr schön dargestellt.

S. 261. Z. 8. v. u. nemlich das Unbewegliche. Ein sehr ähnlicher Vers ist in der Füllebornschen Sammlung v. 92, aber doch möchte ich keinesweges so bestimmt entscheiden, es sei derselbe, daſs ich aus jenem Vers etwas in unserm Text zu ändern wagte.

S. 262. Z. 5. wie die, welche auf dem Uebungsplaz. Pollux beschreibt dies Spiel ἑλκυςίνδα oder διελκυςίνδα genannt so: Zwei Haufen von Knaben ziehn einer den andern, bis der stärkere den andern einzeln zu sich herübergebracht hat. Die Beschreibung kommt dem, was hier unter einem andern Namen angeführt wird, nahe genug, genügt aber doch unserer Stelle nicht völlig, nach der man vielmehr einen dritten Haufen vermuthen müſste, der von zweien gejagt wird. So daſs man vielleicht zu früh behauptet hat, διὰ γραμμῆς παίζειν und ἑλκυςίνδα sei einerlei, wenn man es anders nur aus dieser Stelle gefolgert hat.

Ebend. Z. 15. so wollen wir im Gegentheil. — Die Uebersezung hat hier den Knoten, von dem freilich ziemlich gleichgültig ist, wie man ihn löse, grade durchgeschnitten, und liest παρ' αὐτοῖς ἀπ' αὖ τῶν etc. — Das Unbewegliche bewegen, sagt der Scholiast, ist ein Sprüchwort von Frevlern, die an das Heilige Hand anlegen; Altäre, Gräber, Grenzen durften nicht gerührt werden.

Ebend. Z. 1. v. u. oder, wie mir scheint, zwei. Daſs Platon die beiden Arten von κίνησις, die im Parmenides schon als bekannt vorausgesezt werden, hier erst construirt, könnte verleiten, jene Stelle für später anzusehn, als die unsrige. Diese ist aber vielmehr Vertheidigung und Erklärung von jener, wie man aus dem ganzen Ton sieht, namentlich aus dem πάσχωμεν ἄν τι καὶ δέῃ.

S. 265. Z. 19. und die Ortsverwechselung. Dies ist auch im weitesten Sinne zu nehmen, und soll sowol die Bewegung im Ort als die Bewegung aus dem Orte bedeuten. Denn nachdem wir Bewegung haben hergeben müssen, um das Ganze zu bezeichnen, können wir es nicht auch für die Hälfte gebrauchen, und haben für diese eben so wenig ein passendes Zeichen als Platon. Vielleicht schrieb auch dieser an unserer Stelle eigentlich τὴν δὲ, φορὰν τε καὶ περιφοράν. Denn wenn er gleich φέρεσθαι für beides braucht, so kommt doch φορὰ wol nur für die eigentliche Ortsveränderung vor.

S. 264. Z. 9. **ohngefähr auf diese Art erklärten.** Merkwürdig ist es, wie Platon in der Darstellung dieser Ansicht wechselt, um sie möglichst aufs klare zu bringen. Dies ist nun der dritte Versuch und gewiſs der vollkommenste. Denn in den früheren ist immer noch das Allgemeine und Beharrliche nicht genug vernichtet. — Das αἰσθητὸν an dieser Stelle ist gewiſs falsch; allein man kann schwerlich etwas anderes substituiren als αἰσθανόμενον, wie es sich auch etwas weiter unten findet, wo eben diese Stelle erklärt wird. Und wie leicht kann aus einer miſsverstandenen Abbreviatur dieses falsche αἰσθητὸν entstanden sein. Gegen das scharfsinnige αἰσθητὴν ist einzuwenden, daſs dieses schwerlich von dem Organe allein konnte gesagt werden, und von diesem, nicht von dem ganzen Menschen, muſs hier nothwendig die Rede sein.

Ebend. Z. 16. **Doch Beschaffenheit ist dir vielleicht.** Um dies zu verstehn, muſs man den Schluſs machen, daſs ποιότης ein vorher unbekanntes Wort hier zum ersten Male von Platon ist gebraucht worden.

S. 266. Z. 19. **damit wir nicht.** Es ist deutlich, daſs dieser Zusaz auf die eben vorgenommene Verwandlung des ὀρθὴ εἶναι in ὀρθὴ γίγνεσθαι geht. Von Personen, welche befestigt werden könnten, ist also gar nicht die Rede, weder von diesen noch jenen; sondern man muſs lesen ἵνα μὴ στήσωμεν αὖ τοῦτο τῷ λόγῳ.

S. 267. Z. 1. **und wollen ihm auf die Art zugeben.** Wiewol das οὕτω wahrscheinlich nur eine Erfindung von Stephanus ist, muſs man es doch beschüzen. Denn οὕτω kann keine auf irgend eine Art abgemachte Sache anzeigen, und steht also im Widerspruch sowol mit dem ἀπηλλάγμεθα, als mit der Forderung des Theodoros. Auch ist das οὐ συγχωρησόμεθα offenbar im Gegensaz mit einem andern Eingestandenen. Und eingestanden ist jenes unter der hinzugefügten Bedingung ἂν μὴ φρόνιμός τις ᾖ anstatt ἂν οὐδεὶς φρόνιμος ᾖ.

S. 267. Z. 2. v. u. Den Melissos und die Anderen. Die Uebersezung ist hier eben so, wie der neueste Herausgeber, der plumpen Aenderung Cornars gefolgt, der das Platonische σκοπῶμεν in σκώπτωμεν verwandelt hat. An Spott ist hier gar nicht zu denken. Man ändre also: Den Melissus zwar und die Anderen, welche sagen, das Ganze sei ein Unbewegliches, scheue ich mich leichtsinnig zu mustern, mehr aber noch den einzigen Parmenides. Parmenides aber u. s. w. Das Leichtsinnige und Plumpe (φορτικὸν) einer solchen σκέψις wird vom Sokrates erklärt durch die folgenden Worte: Ich fürchte daher, daſs wir u. s. w.

S. 269. Z. 9. Weshalb aber. Ich nehme das Ganze als eine Frage, wie sie oft vorkommt, um auf den Zusammenhang, auf die Bedeutung eines neu angeregten Punktes aufmerksam zu machen. Sokrates aber unterbricht sich mit dem ἴσως. Dies Alles wird sehr schleppend, wenn man erklärt und interpungirt wie Ficin. Ueberdies enthält das dem εἴ τινι folgende gar nicht die Absicht der Frage, sondern ihre Theile. Die Absicht entwikkelt sich erst nach jener Unterbrechung im weiteren Ausfragen, nemlich um von der Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmungen und ihrem Zusammenhang mit den Organen auf das zu kommen, was von anderer Art und auf anderem Wege vorgestellt wird.

S. 270. Z. 17. über beides etwas wahrnehmen. Es lohnt der Mühe, darüber nachzudenken, warum Platon dies im folgenden nur durch einen erdichteten Fall ausgeführt hat, da ihm der wirkliche so nahe lag, nemlich die gemeinschaftliche Wahrnehmung des Angenehmen in Tönen und Farben.

S. 271. Z. 13. womit du von ihnen. Was Theätetos nachher wiederholt, kann doch nur das in der Frage selbst Unbenannte sein, was Sokrates in dem ἃ νῦν δὴ ἠρωτῶμεν zusammenfaſst. Nun wiederholt er aber die οὐσία und das εἶναι mit; also rechnete er sie mit unter das Unbenannte, und hatte sie nicht vom Sokrates besonders gehört; also verstand er die Worte ᾧ τὸ ἔστιν etc. eben so wie die Uebersezung. Auch drükt er das Bejahen und Verneinen, was darin liegt, durch die Gegensäze aus.

S. 272. Z. 5. v. u. Aber das Sein von beiden. Wie hier οὐσία zu verstehen, und ob ὅτι ἐστὸν zu lesen ist, oder ὅ, τι, das hängt davon ab, ob das μαλακὸν und σκληρὸν gemeint ist, oder die μαλακότης und σκληρότης. Viel wahrscheinlicher aber ist nach dem ganzen Fortschritt das erstere.

S. 274. Z. 10. Vielmehr ist es jezt. In der Personentheilung bin ich hier der Ald. gefolgt. Sokrates würde gesagt haben Μάλιστα γοῦν νῦν. Er fängt aber weit besser mit dem ἀλλὰ an nach Theätetos Befriedigung und Freude an der bloſs negativen Auflösung.

Ebend. Z. 24. das Vorstellen genannt. Der Verfolg wird diese Uebersezung von δοξάζειν rechtfertigen, welche gleichmäſsig wenigstens durch zwei Gespräche hindurchgehn muſs. Vorläufig bemerke man nur, daſs eigentlich hier nichts als die unmittelbaren sinnlichen Eindrükke, die παθήματα, ausgeschlossen sind, und alles übrige in Eins zusammengefaſst werden soll. Oben wo Sokrates zuerst aufmerksam darauf machte, daſs es noch etwas anderes gäbe, nahm er stärker abstechende Beispiele aus dem Gebiete des διανοεῖσθαι, jezt aber haben wir ein gröſseres vor uns.

S. 276. Z. 13. darum wissen. Platon bedient sich hier eines gar nicht wissenschaftlich bestimmten überhaupt gar nicht der Wissenschaft besonders angeeigneten Ausdruks aus dem gemeinen Leben, um die Resultate der Wahrnehmung und der Vorstellung zu bezeichnen. Es war keiner vorhanden, der für alle folgenden Fälle in unserer Sprache schiklich gewesen wäre, und eben so wenig wissenschaftliche Anmaſsung hätte. Denn von dem eigentlichen Wissen unterscheidet sich dieser durch die Struktur hinlänglich. — Die hier ausdrüklich bei Seite gesezte Untersuchung über das Lernen wird das folgende Gespräch, wiewol unter einem etwas veränderten Gesichtspunkt, aufnehmen.

S. 279. Z. 8. Weder auf diese Art also. Die Vielen, die hier ohnstreitig Sophisterei finden werden, thun dem Platon sehr Unrecht. Sie mögen vornemlich zurüksehn auf das in der Einleitung schon gesagte, daſs es vornemlich darum zu thun ist, die Erkenntniſs von der Vorstellung des Einzelnen als solchen zu unterscheiden, und dann bedenken, daſs sich Platon auf den Standpunkt derjenigen stellt, die eben alles, was über die letztere hinausgehen soll, läugneten, denen also Alles vom Einzelnen und von auſsen kommt.

S. 281. Z. 19. oder auch gar ein Wahnsinniger. Man kann diese Unmöglichkeit, wie sie Sokrates aufstellt, getrost auch vom Wahnsinn behaupten, und es ist keine Ursach etwas zu ändern. Denn indem man im Wahnsinn doch eine Combination sezt, sezt man auch diese erste Bedingung jeder Combination.

S. 283. Z. 5. damit wir doch ein Wort haben. Die Redensart λόγου ἕνεκα hat freilich auch hier ihre gewöhnliche Bedeutung; allein sie geht nicht auf das, was Sokrates eigentlich zur Anschauung bringen will, sondern nur auf die Bezeichnungsart, und dies rechtfertigt den Uebersezer. Denn mit dieser war es freilich nicht so ernstlich gemeint, wie es einige pathetische Männer genommen haben. — Im unmittelbar folgenden mag wol nach σκληροτέρου etwa τοῖς μὲν oder ἐνίοις μὲν ausgefallen sein. Es gäbe sonst gar kein Mittel, es von dem κοπρωδεστέρου zu trennen, zu dem es doch keinesweges, etwa als ein Theil des Gegensazes von καθαρωτέ[illegible] gehört; denn sein Gegensaz ist offenbar das ὑγρότερον.

S. 285. Z. 1. was er aber ebenfalls nicht wahrnimmt. Diese Abwesenheit der Wahrnehmung ist das gemeinschaftliche Merkmal der ersten vier Fälle, und muſs, wo es nicht besonders ausgedrükkt ist, supplirt werden. Aus der Erläuterung sieht man dies deutlich. Eben so ist in den zweiten vier Fällen das Abzeichen, die Erinnerung an frühere Wahrnehmung ausgeschlossen, und so in der bloſsen Wahrnehmung bereits eingestandener Weise keine falsche Vorstellung möglich.

S. 286. Z. 6. oder auch für etwas. Heindorf erklärt anders: „oder auch etwas das er nicht weiſs aber wahrnimmt, für ein anderes solches, das er kennt und wahrnimmt." Dabei aber müſsten zwei gleichzeitige Wahrnehmungen, eine bekannte und eine unbekannte, verwechselt werden; welches sogar bei undeutlichen Abzeichen nicht möglich ist. Die Erklärung des Uebersezers scheint sich auch dadurch zu bestätigen, daſs in der Erläuterung zuerst der lezte
ier aufgestellte Fall belegt und anschaulich gemacht
wird, und dann die beiden ersten mit einander ver-
unden werden.

S. 289. Z. 5. Mark der Seele. Der deutsche
eser mag sich hier mit einer eben so entfernten Aehn-
chkeit begnügen, wie die, an welche Platon hier
en Hellenischen mahnt. Denn wenn Homeros das
lerz κῆρ nennt, hat er dabei eben so wenig an κηρὸς
edacht, als Platon seinen Wachsguſs wird in das Herz
zen wollen. Die unsrigen mögen dann bei dem Mark

lieber an das Hirn denken. Nur freilich kommt unten eine Stelle, wo dem Homeros gleichsam vorgeworfen wird, daſs er das *λάσιον κῆρ*, die behaarte Brust, rühme, und dazu will sich die Uebersezung nicht fügen.

S. 290. Z. 3. denn sie können. Die etwas verwikkelte Str[illegible]ur geht so *ἀπονέμειν ἕκαστα τὰ ἐκμαγεῖα* — welches hier für die Ausdrükke selbst steht — *ἐπὶ τὰ αὐτῶν*. Im folgenden gehört doch λιθῶδες offenbar mehr zum darauf folgenden als zum vorhergehenden, und man kann kaum anders als ἢ λιθ. τι lesen.

S. 291. Z. 6. Nun warlich. Es wird wol Niemand glauben, daſs das Vorige soll hiedurch umgeworfen werden, was mit solchem Fleiſs und mit so groſser Genauigkeit durchgeführt worden. Zumal Jedermann gewiſs auf den ersten Blikk diese Ausführung unterscheidet von andern Stellen, wo Sokrates eine Zeitlang einer Behauptung hilft, die er hernach widerlegt. Sondern nur die Grenzen für das Gebiet der falschen Vorstellung, welche man den angeführten Beispielen gemäſs zu eng gezogen hatte, sollen erweitert werden, um den Unterschied dieses Gebietes von dem der Erkenntniſs noch genauer zu bestimmen, und besonders auch der Mathematik ihren Ort anzuweisen. Das wunderliche Bestreben des Sokrates, den Theodoros lieber als den Theätetos ins Gespräch zu ziehn, welches so schwer zu verstehen ist, wenn man es nicht bloſs mimisch und müſsig deuten will, habe ich mir immer hieraus erklärt, daſs Platon dadurch die Aufmerksamkeit desto mehr auf das Wenige richten wollte, was er über die Mathematik sagt, und was für seine wissenschaftliche Ansicht von so groſser Bedeutung ist.

S. 293. Z. 10. und bewiesen, daſs es eben hierin. Wenn man diese Stelle auf den unmittelbar vorhergehenden Theil der Untersuchung bezieht —

wie die Uebersezung gethan hat — wie sich zeigte, daſs dieser Fall unter diejenigen gehörte, in denen keine falsche Vorstellung möglich wäre, so muſs man lesen ἐν τούτῳ αὐτῷ; denn so findet man überall in dieser Untersuchung 192. e. ἐν αὐτοῖς, ἐν τοῖς τοιοῖσδε und weiter hin. Es mag aber leicht richtiger sein, wie Heindorf gethan hat, auf etwas früheres zu beziehen, und dann muſs man übersezen „und eben dadurch bewiesen, es gebe keine falsche Vorstellung, damit nicht daraus folgte, daſs derselbe dasselbe zugleich wisse und nichtwisse."

S. 294. Z. 19. **Ich auf gar keine.** Auch dies scheint sich auf einen Vorwurf zu beziehn, der dem Platon gemacht worden; etwa daſs er undefinirte Worte gebrauche oder dergleichen.

S. 299. Z. 19. **Wenn das Verwechseln.** Sehr richtig hat Heindorf aufmerksam darauf gemacht, daſs dies besser noch an der vorigen Rede des Sokrates hinge, und die unmittelbar vorhergehende Frage dann wegfiele. — Bestimmter konnte übrigens indirekt nicht auf die Natur der Erkenntniſs im Gegensaz der Vorstellung aufmerksam gemacht werden, als durch diese Darlegung, daſs unmöglich in der Erkenntniſs der Grund liegen könne, erstlich sie falsch anzuwenden, und dann noch das falsche für richtig zu halten. Von hier aus übersieht man daher auch, wenn man die Winke über die Natur der Zahlen zu benuzen weiſs, am klarsten das Gebiet der platonischen δόξα.

S. 302. Z. 6. **Wer ins Wasser vorangeht.** Der Scholiast sagt: Auf das was durch die Erfahrung erkannt werden muſs. Denn als Einige in einen Fluſs stiegen, um hinüberzugehn, fragte einer den Vorangehenden, ob das Wasser tief wäre, und der antwortete, das wird es selbst zeigen.

S. 303. Z. 1. **Wenn also Richter.** Dies ist offenbar Vertheidigung des Gorgias, aus welchem man die Consequenz ziehn konnte, Alles sei also Unrecht, was durch die dort geschilderte Ueberredung ohne Wiſsen bewirkt worden.

Ebend. Z. 13. und Gerichtshof. Wenn das Wort δικαστήριον nicht eine Randglosse ist, was sich doch nicht recht erklären läſst: so gehört es gewiſs hieher.

Ebend. Z. [illegible] und wovon es keine Erklärung gäbe. Gewiſs ist aus dieser Stelle, daſs ἐπιστητὸν damals ein neues Wort war, und zwar ein nicht Platonisches. Wem aber das Wort, und also wahrscheinlich auch die hier in Betracht gezogene Erklärung der Erkenntniſs zukomme, ist nicht auszumitteln. Eben deshalb aber darf man um so eher glauben, entweder der megarischen Schule oder dem Antisthenes.

S. 504. Z. 9. v. u. ihre Verknüpfungen hingegen. Nemlich Silben und Verknüpfungen überhaupt ist ein und dasselbe Wort; eben so auch Buchstab und Urbestandtheil.

S. 508. S. 8. v. u. Wie wenn wir sagen. Es dürfte schwer sein, diese verderbte Stelle gründlich und mit sicherer Hand zu heilen. Soviel ist offenbar, einmal muſs in dem folgenden τὸ πᾶν herauskommen, und das andere Mal τὰ πάντα; hier steht beidemal πάντα. Ob aber das πᾶν aus dem ersten πάντα τὰ ἓξ — und dann wol lieber τὸ πᾶν, τὰ ἓξ als πᾶν τι — zu machen ist, oder aus dem lezten τὰ πάντα λέγοντες, wo ohnedies noch mehr verderbt ist, das möchte schwer zu entscheiden sein.

S. 313. Z. 20. wohl hier eigentlich die Erklärung. Hier muſsten wir dem gewöhnlichen schon bestimmteren Gebrauch des deutschen Wortes durch eine andere Redensart erweiternd zu Hülfe kommen, um, so weit es nöthig war, einigermaſsen den groſsen Umfang des griechischen λόγος zu erreichen.

S. 314. Z. 18. **Wie Hesiodos vom Wagen sagt.** Tagewerk V. 454. Kennt doch der Tropf nicht einmal die hundert Hölzer des Wagens.

S. 318. Z. 20. **wie bei gewissen Gemälden.** So hilft sich in Nebendingen dieser Art der Unwissende. Denn bis Kunstverständige etwas sicheres über diese σκιαγραφία entscheiden, ist es besser, die Stelle halb leer zu lassen, als anmaſsend und obenhin vielleicht etwas falsches zu sagen.

S. 319. Z. 3. v. u. **vermittelst dessen.** Unwissend worauf das ἢ bezogen werden könne, da es auf σιμότης nicht bezogen werden darf, denn es wird ja eben noch etwas anderes erfordert, habe ich ᾗ gelesen, wie gleich unten ᾗ διαφέρει τι.

ZUM MENON.

Seite 338. Z. 16. **Sohn des Anthemion.** Plutarchos erzählt ein Geschichtchen von der Liebe des Anytos zum Alkibiades, das eine Mal von Anytos, dem Ankläger des Sokrates, das andere Mal von Anytos, dem Sohne des Anthemion. Allein auf dieses Geschichtchen möchte nicht viel zu bauen sein: denn es scheint fast mit dem zu streiten, was in der Xenophontischen Vertheidigung des Sokrates erwähnt wird, daſs des Anytos Sohn zur Zeit jener Anklage noch ein unerwachsener Knabe gewesen, und mit dem Schluſs, den man aus dieser Stelle verbunden mit dem Menon ziehen muſs, daſs Anytos Vater erst allmählig durch ein weitläuftiges Gewerbe zu Reichthum gelangt war, daher es schwerlich seinem Sohne in jüngeren Jahren einfallen konnte, den Liebhaber des Alkibiades zu machen.

Ebend. Z. 18. Derselbe, dessen Xenophon. Wenn aber Gedike glaubt, er könne derselbe sein, der auch im ersten Buche des Thukydides vorkommt, und dieser Menon, der bei dem Feldzuge des Kyros seiner jugendlichen Schönheit die Befehlshaberstelle verdankte, habe auch schon im Anfang des Peloponnesischen Krieges ein Heer angeführt, so mag er sich darüber mit der Zeit verständigen.

S. 339. Z. 19. Aleuaden. Angesehenes und machthabendes Thessalisches Geschlecht zu Larissa, von dem Stammvater Aleuas so genannt. — Philostratos erzählt übrigens bestimmt, der Ruhm des Gorgias habe unter den Thessaliern angefangen, wer weiſs aber, ob er es anders woher hat als aus dieser Stelle.

S. 342. Z. 1. mit dem Laster. Wenn nicht der gröſste Theil dieser Rede des Menon, doch gewiſs das Ende derselben hat ganz den Charakter einer Citation; ob aber aus dem Gorgias, oder aus einem, der den Platon näher anging, möchte sich nicht ausmitteln lassen.

Ebend. Z. 6. niedergelassen. Die Uebersezung selbst mag den gewöhnlichen Text rechtfertigen gegen Gedike, welcher meint, Platon lasse den Sokrates sagen, er habe einen aufgejagten Schwarm gefunden. Kein Wunder freilich, daſs eine solche Schönheit, die sich nicht einmal Plutarchos erlaubt, nur angedichtet ist. Kaum ist aber auch die Verbesserung nöthig, die der Bipontinische Revisor anbringt, κείμενον statt κειμένων.

S. 348. Z. 6. soll uns Gestalt sein. Auf jede Weise muſs man lesen ἔστω γὰρ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα ohne τὸ, wie weiter unten 76. a. richtiger steht τοῦτ' εἶναι σχῆμα. Uebrigens träumen Cornar und Gedike hier wunderliche Dinge, wenn dem einen χρῶμα seviel bedeuten soll als *σῶμα*, der andere gar dieses statt jenes hineinsezen will. Man gebe nur Achtung, wie sich die Definition zu der folgenden besseren verhält, und bedenke, daſs Platon hier überall die atomistische Philosophie im Auge hat: so kann man an der Richtigkeit des Textes nicht zweifeln. Doch wozu sich bei dergleichen aufhalten. Besser ist es noch gelegentlich aufmerksam darauf zu machen, daſs auch hier Platon auf Ausstellungen Rüksicht zu nehmen, und ihnen gewissermaſsen nachzugeben scheint, die man gegen eine von ihm aufgestellte Erklärung gemacht hatte; eine so unvollständige etwa, wie die im Theätetos auch nur Beispielsweise gegebene von der Sonne.

Ebend. Z. 10. v. u. kunstmäſsiger. Der muſs den Platon sehr sparsam gelesen haben, der sich das Gelächter bereiten kann, die Ausleger zu tadeln, daſs sie hier wirklich das *διαλεκτικώτερον* dialektisch genommen haben. Doch es lohnt die Note zu lesen, wo jede Stelle, die Gedike anführt, gerade das beweiset, was er widerlegen will. Nur die eine hätte etwa noch gefehlt im Theätetos 167. e., wo auch das *διαλέγεσθαι* dem *ἀγωνίζεσθαι* entgegengesezt wird. Und nun zumal hier! Also im vertrauten Gespräch soll es etwa vorzüglich verboten sein, in einer Erklärung einen unerklärten Terminus anzubringen? Und wenn das *διαλεκτικώτερον* die Art und Weise des vertrauten Gesprächs, die Geseze der guten Lebensart bedeuten soll: so will demnach Platon, bäurischer als ihm wenigstens und seinem Sokrates zukommt, zu verstehn geben, die Streitrede, wo nun jeder eigentlich nur Recht behalten will, sei nicht jenen Gesezen unterworfen? — In dem nemlichen Saz ist die Uebersezung dem Cornar gefolgt, der statt *ἐρωτώμενος* wol *ἐρόμενος* gemeint hat, und nicht, wie in den Eklogen abgedrukt steht, *ἐρώμενος*. Nothwendig ist die Aenderung übrigens nicht. Denn unmittelbar ist freilich derjenige der Fragende, dem eine Erklärung gegeben wird; aber im ganzen Gespräch, nach sokratischer Art angesehen, ist er der Befragte.

S. 350. Z. 8. v. u. eine gar prächtige Antwort. Man braucht hier wol nicht viel Künste zu suchen, oder besonders daran zu denken, daſs Empedokles dem Platon, wo dieser so abtheilt, doch zur tragischen Poesie gehören würde mehr als zur komischen. Sondern man denke nur an die Kernsprüche in dem beliebten Euripides, die auch sehr schön ins Auge fallen, näher betrachtet aber nicht befriedigen, oft nicht einmal bestimmt können aufgefaſst werden. Daſs die Erklärung übrigens den Principien des Empedokles gemäſs ist, leidet keinen Zweifel; eben so gewiſs aber kann man aus der ganzen Art, wie Platon sie aufstellt und einige Eitelkeit damit treibt, den Schluſs machen, daſs sie weniger wörtlich aus dem Empedokles genommen ist, als das von ihm gesagte ergänzt und weiter verfolgt. Wie denn schulgerechte Erklärungen überall nicht im Empedokles zu suchen sind. Schon die Worte *ἴσως γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἴρηται* besagen dieses. Ja es erhellt auch, um nicht auf den Timäos im Voraus zu verweisen, fast schon aus der Art, wie Aristoteles *περὶ αἰσθήσεως Cap. II.* und *III.* davon spricht. Denn was der Verfasser des Werkes *de plac. phil. IV*, 9. sagt, ist gewiſs aus unserer Stelle selbst. Die Freunde nun, welche den Menon als ein logisches Uebungsstükk behandeln, sollten nicht übersehen haben, daſs Sokrates an dieser Definition wenigstens das rühmt, daſs sie zugleich die Form für andere Erklärungen gleichartiger Gegenstände enthält. — Wenn Sokrates sagt, dem Menon gefalle diese Erklärung der Farbe besser als die der Gestalt: so meint er unstreitig die zweite Erklärung der Gestalt, die noch jezt von den Mathematikern gebraucht wird, über welche aber Menon stillschweigend hinweggegangen war.

S. 351. Z. 19. **wie der Dichter sagt.** Fragment aus einem nicht anzugebenden Lyriker. Das δύναϲθαι ist an sich nicht zu verstehen; also muſste die Uebersezung schon die folgende Erklärung des Philosophen δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι als authentisch annehmen. — Die weitere Erörterung über diese Stelle steht in offenbarer Beziehung mit Gorgias S. 58. folgd.

S. 353. Z. 8. **Dem Bösen nachstreben.** Offenbare Parodie der vorigen Erklärung der Tugend. — Im folgenden ist wol das οὐκοῦν τούτου λεχθέντος etwas kurz durch hievon übersezt; es ist aber auch im hellenischen noch etwas zu kurz und noch ein τοῦ hineinzuwünschen. Denn das wird jedem verständigen Leser klar sein, daſs es hier nicht mit der gewöhnlichen Formel „zufolge des Gesagten" abgethan ist; sondern daſs Sokrates jene Erklärung, die er sich hier noch einmal erörtern läſst, theilt, und sagen will, der eine Theil gehöre als etwas allgemeines nicht hinein. Also lese man entweder Οὐκοῦν τούτου τοῦ λεχθέντος; oder, wenn man sich nicht enthalten kann wegen der Aehnlichkeit der Worte an jene gewöhnliche Formel zu denken, Οὐκοῦν τούτου ἐκ τοῦ λεχθέντος.

S. 355. Z. 18. **Wenn ich dies behaupte.** Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγω; so lesen unsere Ausgaben. Allein man kann jeden herausfordern, dieser Frage an dieser Stelle in dem Munde des Menon ohne Künstelei, die hieher am wenigsten gehören würde, einen Sinn abzugewinnen. Heusde giebt deshalb die Worte dem Sokrates; und allerdings kommt diese Formel öfters mitten in seiner Rede vor, aber allemal nur dann, wenn er auf die Anwendung eines vorgetragenen Sazes übergeht, der auf den ersten Anblikk nichts zur Sache zu gehören scheint, in dem Sinne, „wozu habe ich nun dies gesagt?" ein Fall, der hier gar nicht Statt findet. An und für sich kommt τί οὖν δὴ öfter vor als Frage des Antwortenden, der ohne ausdrüklich einzugestehn die Folgerung fordert. Und diese Bedeutung sucht die Uebersezung auch hier herzustellen, indem sie hinter dem δὴ ein leicht verloren gegangenes εἰ einschiebt.

Ebend. Z. 8. v. u. wenn jede Handlung. Es darf wol nicht erst gezeigt werden, wie nothwendig es ist, mit Ficin εἰ zu lesen statt ἢ und das Punktum vorher zu löschen.

S. 357. Z. 17. damit ich dich wieder vergleichen soll. Wenn man diese Stelle recht betrachtet, und vergleicht was Sokrates weiter unten von den Früchten des Erstarrens rühmt: so kann man fast nicht zweifeln, es muſs sich Jemand gegen die eigenthümliche Weise des Platonischen Sokrates grade dieser Vergleichung bedient haben. — Das obige von der Gestalt bezieht sich auf die kurze untersezte Figur des Sokrates.

S. 359. Z. 1. denn von welchen Persephone. Man ist aus dem, was Sokrates hier sagt, wol schwerlich berechtigt, dies Fragment auch nur mit einiger Zuversicht dem Pindaros zuzuschreiben, noch weniger zu untersuchen, wie dieser zu den Pythagoreischen Ideen gekommen ist, da man gar nicht behaupten kann, daſs alles dies eigenthümlich pythagoreisch ist. — Ueber die Anneigung dieser Stelle zum Phädros sehe man die Einleitung. Auch kurz vorher ist schon eine Stelle fast wörtlich aus Phädros S. B. I. S. 96.

S. 360. Z. 1. v. u. wenn es hier zwei Fuſs hätte. εἰ ἦν ταύτῃ zu lesen anstatt εἰ ἐν ταύτῃ hat zuerst Wolf gelehrt, und dies ist unstreitig das richtige. — Hoffentlich wird übrigens nicht nöthig sein, diese einfache Sache erst durch eine Zeichnung zu erläutern. Sokrates zeichnet zuerst ein Vierekk, dessen Seite zweifüſsig angenommen wird, und durchschneidet es parallel mit der Grundlinie und Höhe von den

Punkten aus, wo er die Abtheilung der Füſse angedeutet hatte. Dann sezt er an die Grundlinie und Höhe noch zweifüſsige Linien an mit Andeutung des groſsen Vierekkes, welches er hernach noch einmal förmlich aus seinen vier Theilen zusammensezt. Zulezt zieht er die Diagonalen dieser einzelnen Theile so daſs die Winkel, welche zugleich das groſse Vierekk bilden, ungetheilt bleiben, woraus denn das gesuchte Vierekk entsteht.

S. 361. Z. 24. wie ich diesen. Ich lese τοῦτον für τούτων, weil jenes in der That fehlt, und dieses ganz überflüssig scheint.

S. 363. Z. 8. und das vierfüſsige. Unbezweifelt scheint hier die Verbesserung des Cornar τετράπουν statt τέταρτον. Man vermiſst offenbar das Vierfüſsige zwischen dem Sechzehnfüſsigen, das er nur der Kürze wegen das Vierfache nennt, und dem Achtfüſsigen. Auch wäre es höchst ungenau, nachdem er das Sechzehnfüſsige das Vierfache genannt hat, nun das Vierfüſsige, welches offenbar die Einheit ist, zu jener Vierfachheit wieder das Viertel zu nennen. Und um so etwas zu gewinnen, sollen wir uns ohne Analogie τέταρτον schlechthin für den vierten Theil geben lassen.

S. 364. Z. 15. und wenn du es nicht durch Zählen willst. Hier sowol als auch vorher und nachher legt Sokrates dem Knaben so sehr die Vorstellungen unter, daſs von einer Selbsterzeugung, wobei er nur die Kunst der Hebamme ausübte, gar nicht die Rede sein kann. Auch meint Sokrates dies nicht, sondern nur daſs die Leichtigkeit, womit dem Knaben die Gedanken einleuchten, zeigen soll, daſs sie ihm nicht erst eingepflanzt worden.

Ebend. Z. 14. v. u. allein er glaubte damals. Wie Menon, dem hier parodirt wird, was er oben von sich sagte: „Wiewol ich schon tausendmal.“ — etwas weiter unten möchte ich statt ὅτι καὶ ἀνευρήσει lesen ὅ, τι καί.

S. 366. Z. 11. schneidet nun nicht. Cornar hatte den unstatthaften Text aus der bald folgenden Stelle ἀπὸ τῆς ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τεινούσης so verbessert γραμμὴ ἐκ γωνίας εἰς γωνίαν τείνουσα, welches theils weit genug von den Zügen abweicht, theils mit dem unmittelbar folgenden τέμνουσα einen unerträglichen Miſsklang bildet. Weit schöner daher Wolſs Verbesserung γραμμὴ ἣ — — τείνει.

Ebend. Z. 12. v. u. Wieviel solche. Diese τηλικαῦτα nemlich sind die abgeschnittenen Hälften des vierfüſsigen Vierekkes, und das τοῦτο der ersten Frage ist das ganze von den Diagonalen eingeschlossene Vierekk, nach dessen Gröſse gefragt wird; das τόδε der folgenden Frage gilt eins von den kleinern vierfüſsigen Vierekken. Hierauf aber wird der Fortschritt gerade hier, wo die lezte Folgerung gezogen werden soll, zu schnell und abgebrochen, und man könnte faſt denken, es wären ein Paar Fragen durch ähnliche Endung oder sonst wie ausgefallen. So etwa würde man nichts vermissen. Σ. Τὰ δὲ τέτταρα τοῖν δυοῖν τί ἐστι; Π. Διπλάσια. Σ. Τόδε οὖν ποσαπλάσιον γίγνεται τούτου; Π. Διπλάσιον. Σ. Τοῦτο δὲ τὸ τετράπουν χωρίον ἦν. Τόδε οὖν ποσάπουν γίγνεται; Es würde, wie man sieht, nur eine Abirrung des Auges vorausgesezt von dem einen τόδε οὖν zu dem andern.

S. 368. Z. 10. wenn also zu der Zeit. Gewiſs ist die Verbesserung ὃν ἂν für ὅταν eben so nothwendig als die folgende ἐρωτήσεσιν für ἐρωτήσεις, von welcher jedoch Gedike, ohnerachtet er sie selbst gefunden, das Beste, nemlich die Verwandlung des αἱ in αἷ ganz übersehen zu haben scheint.

S. 369. Z. 8. Und das übrige freilich möchte ich. Man vergleiche den ganz ähnlichen Ausdrukk im Gorgias 507. a. καὶ οὐδέν γ' ἂν θαυμαστὸν ῆν, so wird man leicht einsehen, daſs auch hier unter dem, was Sokrates nicht verfechten möchte, vornemlich die Zeitbestimmung zu verstehen ist, und mag es auch sein, da er doch so allgemein spricht, der Ausdrukk der ἀνάμνησις selbst, wiefern auch in ihm Zeitbestimmung und persönliches enthalten ist; keinesweges aber das Innere dieser Lehre, wie es hier ausgedrükkt ist.

S. 570. Z. 16. **Wenn dieses Dreiekk ein solches ist.** Ueber den wahren Sinn dieser schwierigen Stelle und das was vielleicht im Texte zu ändern sein möchte, etwas sicheres zu bestimmen, dies mag vielleicht erst einer spätern Uebereinkunft der Mathematiker und Sprachkundigen vorbehalten sein. Dem Uebersezer liegt nur ob, von seiner Ansicht Rechenschaft abzulegen, welche, da ihm die ihm bekannt gewordenen gar nicht genügten, noch eine Meinung zu den bisherigen hinzuthut. Das Problem selbst überzeugt er sich vollkommen richtig ausgedrükkt zu haben; der Sinn der Worte kann kein anderer sein als dieser; es ist auch mathematisch begreiflich, der Text zeigt keine Spur von Verdorbenheit, und wenn man unter solchen Umständen, um die Auflösung, wo er eher mangelhaft sein mag, zu berichtigen, auch die Aufgabe selbst erst ändern wollte, so wäre dies ein wunderbarer Frevel, weil dadurch jede feste Grundlage, auf der man bauen könnte, zugleich mit zerstört würde. Auch zu solchen Willkührlichkeiten sind wir nicht berechtiget, wie Sydenham sie begeht, welcher meint, ganz gegen die Grundbedeutung des Wortes, ἐντείνειν wäre von dem ἐγγράφειν so unterschieden, daſs jenes nur darauf ginge, ob überhaupt die eingetragene Figur in der umgebenen Raum habe, ohne gerade ihre Umrisse mit ihren Ekken zu berühren, als welches das eigenthümliche von ἐγγράφειν wäre. Der Unterschied kann aber nur darin bestehn, daſs ἐγγράφειν zu brauchen ist, wenn die einzuzeichnende Figur nicht selbst gegeben ist, sondern nur das Gesez ihrer Construction; *ἐντείνειν* dagegen, wenn sie selbst schon vorhanden ist. Kurz eben so wie unser in dem Kreise beschreiben und in den Kreis eintragen. Nun ist aber keine andere Lösung jener Aufgabe im Allgemeinen möglich als folgende. Ein gegebenes Dreiekk kann in einen gegebenen Kreis eingespannt werden, wenn die Entfernung von seinen Winkelpunkten nach dem Durchschnittspunkte der auf die Mitte seiner Seiten gezogenen Perpendikel dem Halbmesser des Kreises gleich ist. Diese Bedingung selbst ist aber gar nicht möglich in den Worten unseres Textes zu finden, oder ohne gänzliche Zerstörung hineinzulegen. Auf einer unmittelbaren Folgerung aber aus jener allgemeinen Formel beruht die Erklärung, welche in dem bereits beim Theätetos angezogenen Commentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Platon von Müller gegeben ist. An dem mathematischen derselben möchte daher auch nichts auszusezen sein; philologisch aber ist sie nicht haltbar. Denn wollte man sich auch *ὑποτείνειν* in dem aufgestellten Sinne anstatt *παρατείνειν* gefallen lassen: so ist es doch bei der gegebenen Stellung der Worte ganz unmöglich, *τὴν δοθεῖσαν* und *γραμμὴν* von einander zu trennen, so daſs jenes auf den Durchmesser des Kreises ginge, dieses aber auf eine Seite des Dreiekks. Daher und aus andern Gründen, welche hier anzuführen zu weitläuftig wäre, war von dieser Erklärung kein Gebrauch zu machen. Neben ihr aber verdienen die Versuche, welche der Biesterschen Ausgabe angehängt sind, nicht einmal genannt zu werden. Was sich dagegen dem Uebersezer sehr leicht darbot, ist der Gedanke, daſs Sokrates nur den Kreis zeichnete, den er noch nicht hatte; das Dreiekk aber, von welchem er die Frage aufwarf, ein schon vorhandenes war, nemlich eines von jenen vier, welche zusammen das doppelte Vierekk bilden, deren Rechtwinklichkeit also vorausgesezt wird, und als deren Grundlinie vermöge ihrer Stellung allemal die Hypotenuse erscheint. So daſs sich die Aufgabe aus einer allgemeineren in eine speciellere verwandelt, nemlich in die von Einspannung eines gegebenen rechtwinkligen Dreiekks in einen gegebenen Kreis. Diese nun hat ihre besondere Auflösung, und hängt überdies, was hier auch in Betracht kommt, mit der vorigen sowol als mit der mathematischen Stelle im Theätetos zusammen. Die Auflösung aber ist bekanntlich diese, das rechtwinklige Dreiekk kann in den Kreis eingespannt werden, wenn seine Hypotenuse dem Durchmesser desselben gleich ist, und diese läſst sich ohne groſse Schwierigkeit, wiewol nicht ohne alle Aenderung, in unserm Texte aufzeigen. Und wenn sich der Uebersezer gleich nicht getrauet genau anzugeben, wie dies am richtigsten und zugleich sparsamsten geschehen könne: so kann und muſs er doch den Weg angeben, der von einem Wiederhersteller des Textes zu betreten wäre, dem diese Ansicht der Sache gefiele. Sokrates sagt nemlich: Wenn das Dreiekk so beschaffen ist — und τοιοῦτον ist hier ganz an seiner Stelle, weil es, auch die Rechtwinklichkeit vorausgesezt, hiebei keinesweges bloſs auf den Flächeninhalt ankommt — daſs wenn man um die gegebene Linie — die Hypotenuse als Grundlinie desselben — den Kreis herumzieht — welches eben soviel sagen will als versucht die Hypotenuse als Sehne desselben hineinzutragen, alsdann noch ein eben solcher Raum des Kreises übrig bleibt, als der durch die Linie eingefaſste selbst ist — d. h. wenn die Hypotenuse sich als Diameter zeigt, alsdann dünkt mich, wird das eine erfolgen, die Einspannung, wenn aber jenes nicht möglich ist, keine solche Theilung des Kreises durch die Hypotenuse erfolgen kann, alsdann wird das andere erfolgen, die Einspannung wird unmöglich sein. Man sieht, es entsteht auf diese Art eine solche Voraussezung wie Sokrates sie will, aus welcher für den gegebenen Fall im Allgemeinen bejaht und verneint wird. Groſser Veränderungen im Text bedarf es auch nicht; denn das *παρὰ* in *περὶ* verwandeln wollte schon jeder, der die Aufgabe verstand, und dann, daſs *τὸν κύκλον* etwas hart müſste supplirt, also lieber hineingesezt werden, ist wol auch bei jeder Erklärung unvermeidlich, da überhaupt vom Einspannen des Dreiekkes in den Kreis die Rede ist. Denn wie sollte es doch möglich sein, daſs hiebei der Kreis gar nicht vorkäme? Was man etwa sonst noch vorzüglich dieser Erklärung entgegenstellen könnte, wäre, daſs eine sehr einfache Sache sehr künstlich ausgedrükt wäre, und daſs Platon dies weit kürzer und leichter, so wie hier nebenbei geschehen, könnte ausgedrükt haben. Dies ist aber wirklich nur der Fall, wenn man sich den Durchmesser des Kreises ausdrüklich mitgegeben denkt, welches nicht der Fall ist bei einer auf dem Sande der Palästra aus freier Hand gezogenen Figur. Doch die Erklärung mag für sich selbst reden, und sehen wieviel Beifall sie sich gewinnen kann.

S. 370. Z. 9. wenn sie etwas gewisses. Da in dem Nachsaz der verneinende Fall mit angeführt ist: so sollte er nach der platonischen Genauigkeit in solchen Dingen auch in dem angeführt sein, der die Bedingung ausdrükt *εἰ ὁποῖόν τι ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστι τῶν* etc., was auch sehr leicht kann ausgefallen sein. Etwas weiter unten kommt er vollständig vor, *ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδακτὸν, μὴ τοιοῦδε δ' οὔ.*;

S. 373. Z. 1. alles was die Seele unternimmt. Unmöglich schien es unserer Sprache in gleicher Kürze genau der Urschrift zu entsprechen. *ἐπιχειρήματα* sind Handlungen in wie fern eine mannigfaltige Thätigkeit auf einen bestimmten Zwekk gerichtet dazu gehört; *καρτερήματα* in wiefern Widerstand gegen das, was sich als Hinderniſs entgegenstellen will, nothwendig ist; kurz jenes sind Handlungen, in wie ſern sich *σοφία* und *δικαιοσύνη* dabei zeigen, dieses in wieſern *σωφροσύνη* und *ἀνδρία*. — In der ganzen Stelle ist *φρόνησις*, je nachdem es unserer Sprache angemessener schien, bald Vernunſt, bald Einsicht übersezt. Dies ist gegründet in dem unmittelbar vorhergehenden, wo Platon eben so verwechselt, und was er das eine Mal ausdrükkt *εἰ μή ἐστιν φρόνησις ἡ ἀνδρία* hernach so erklärt, *ὅταν ἄνευ νοῦ θαῤῥῇ ἄνθρωπος*.

S. 374. Z. 1. v. u. **daſs die Tugend lehrbar ist.** Die Art, wie sich hier Sokrates versieht, soll offenbar nicht nur das Gewicht des folgenden Einwurfs begrenzen, damit man ihn nicht, wie dennoch geschehen ist, in einer zu groſsen Ausdehnung soll gelten lassen, sondern hat auch Beziehung auf frühere Miſsdeutungen, die theils vielleicht das Ende des Protagoras, theils die Streitpunkte mit dem Antisthenes betrafen.

S. 375. Z. 9. v. u. **wie der Thebaner Ismenias.** Dies ist ein in der Geschichte ziemlich bekannter Name; man muſs aber die beiden, an welche man hier denken könnte, wohl von einander unterscheiden. Von dem einen erzählt Plutarchos, er sei mit dem Pelopidas zugleich Ol. 103, 2. an den groſsen König geschikt worden, und Diodoros nennt ihn überhaupt einen vertrauten Freund und Thatengenossen des Pelopidas. Betrachtet man aber, wie damals dieser vorzüglich sich die Gunst des Königes erworben, so erscheint Ismenias auf jeden Fall nur als eine Nebenperson, und es ist nicht zu vermuthen, daſs er damals ein so bedeutendes Geschenk davongetragen. Ein anderer und früherer ist der Ismenias, welcher, als die Spartaner die Feste von Thebä besezt hielten, Ol. 99, 3., als Haupt der Gegenpartei zum Tode verurtheilt und hingerichtet wurde, wie Xenophon *Hell. V*, 2, 25. 26. berichtet. Von demselben nun erzählt es *Hell. III*, 5, 1., daſs zu der Zeit, da Agesilaos in

Asien glüklich im Kriege war, und alles darauf ankam, den Lakedämoniern anderwärts zu thun zu machen, Tithraustes, der Nachfolger des Tissaphernes, durch Timokrates den Rhodier unter einige Häupter der Städte Thebä — wobei eben Ismenias namentlich angeführt wird — Korinthos und Argos über funfzig Talente Silbers habe vertheilen lassen, um sie zum Kriege gegen die Lakedämonier zu bewegen, der auch bald darauf erfolgte, und in welchem nach Diodoros XIV. Ismenias die thebanischen Truppen befehligte. Plutarchos erzählt dieselbe Geschichte I, 1021., wiewol er die Namen jener Männer nicht anführt und den Abgeschikten Hermokrates nennt. Dies muſs Ol. 96, 1 oder 2 geschehen sein, und ist unstreitig die Begebenheit, auf welche Platon hier anspielt. Tithraustes lieſs von Sardes aus die Summen vertheilen, und wenn es nocht etwas gab, was man die Schäze des Polykrates nennen kann, und die Redensart nicht vielmehr sprüchwörtlich ist, wie man doch gar sehr glauben muſs, wenn man das Ende des Polykrates und die weitere Geschichte von Samos bedenkt, so müssen sie in Klein-Asien gewesen sein. Sydenham freilich weiſs, Ismenias, der jüngere nemlich, habe die Schäze des Polykrates von den Nachkommen des Orontes, der diesen ermordet, geerbt, und durch die Gnade des Artaxerxes auch wirklich erhalten; dies ist aber eine schlechte Erfindung. — Uebrigens haben wir hier unstreitig wieder einen von jenen kleinen Anachronismen, indem Platon den Sokrates von etwas nach seinem Tode erfolgten sprechen läſst; woraus zugleich folgt, daſs das *νεωϛὶ* auf die Zeit der Abſassung gehen muſs, und auch diese Angabe stimmt, wenn man es mit dem *νεωϛὶ* nur nicht strenger nimmt als nöthig ist, mit der Stelle überein, die wir dem Gespräch angewiesen haben.

S. 377. Z. 15. Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen. Etwas wunderlich steht hier das Kleine unter dem Groſsen, und macht sich verdächtig, auch irgend eine persönliche Beziehung zu haben.

S. 378. Z. 14. v. u. denn wie ich glaube. Auch dies gehört so wenig hieher, daſs es wol nur einer besondern Veranlassung seinen Plaz verdankt. Hatte man etwa dem Platon vorgeworfen, er habe den Protagoras in unrechte Zeit gesezt? Wie dem aber auch sei, so ist gewiſs diese bestimmte Angabe das Resultat einer möglichst sorgfältigen Nachforschung, und kann bei den streitenden Nachrichten von der Lebenszeit des Mannes zum Leitfaden dienen. Nach den auf uns gekommenen Nachrichten starb Protagoras Ol. XCII, 1 oder 2; war er also damals siebzig Jahre, so war er nur zwölf Jahre älter als Sokrates. Man sehe was über den Unterschied ihres Alters und dessen Behandlung beim Protagoras gesagt worden.

S. 379. Z. 12. ich habe mich auch niemals. Wie ich glaube, daſs im Theätetos und Gorgias die Verhältnisse des Sokrates vom Platon auf seine eignen sind angewendet und gedeutet worden; so glaube ich, auch hier liegt eine Beziehung auf Gegner, wahrscheinlich mehr politische als philosophische, die ihn eben so wenig kannten, sondern nur vom Hörensagen urtheilten, wie hier Anytos von den Sophisten. Auch die lezte Rede des Anytos leidet vielleicht eine solche Deutung auf Platons Besorgnisse. — Uebrigens beginnen hier die häufigen Reminiscenzen aus dem Protagoras, die unmöglich alle einzeln können nachgewiesen werden. Am besten findet sie jeder bei einer Vergleichung beider Gespräche, die ohnedies eben so unterhaltend als für die Verständigung nüzlich sein wird.

S. 382. Z. 11. v. u. denn mit diesem bist du wol selbst. In diesem Umgang scheint auch etwas schwieriges zu sein, wenn man nicht dem Anytos, sehr unwahrscheinlich, gleiches Alter mit dem Sokrates geben, oder annehmen will, jene beiden, Lysimachos und Melesias, hatten sich nicht mit dem gröſsten Recht im Laches ihres Alters gerühmt.

S. 383. Z. 4. und etwa die schlechtesten unter den Athenern. Diese Stelle ist der Uebersezer geständig nicht ordentlich zu verstehen, wenn man nicht sagen will, es sei eine Nachläſsigkeit, bei deren Erklärung man nicht viel Mühe verlieren müsse. Denn in welchem Sinne, der zugleich einen scheinbaren Grund zu dieser Unfähigkeit abgeben könnte, darf man Perikles, Themistokles und Aristides φαυλοτάτους nennen? und ihnen den Thukydides so entgegensezen, daſs gleich in die Augen falle, dieser sei kein solcher φαῦλος. Vergeblich denkt man an geringe Herkunft oder an Volkspartei. Nun gar Gedike's φιλοδήμους ist ganz abgeschmakt. Denn wie könnte wol jemals so gesagt werden τοὺς φιλοδήμους Ἀθηναίων? — Bald darauf bin ich mit dem Euodoros dem Beispiele des Cornars gefolgt, der Eudoros übersezt. Dies ist ein schon homerischer Name, jener aber gar nicht abzuleiten. — Etwas weiter unten kann Buttmann sehr Recht haben, daſs man ῥᾷον lesen müsse statt ῥᾳδίον. Die Uebersezung müſste dann so lauten „denn auch anderwärts mag es leichter sein, Menschen Böses anzuthun, als Gutes etc."

S. 388. Z. 3. v. u. auf die Bildwerke des Dädalos. Für die nicht hellenischen Leser nur das, was sich im Scholiasten findet. „Auf die ältesten Meister, welche lebende Körper mit verschlossenen Augen und nicht getrennten Beinen bildeten, „sondern die Füſse dicht an einander stehend, folgte „Dädalos, ein vortreflicher Künstler in Bildsäulen, „der diesen zuerst die Augenlieder aufschloſs, so daſs „sie schienen zu sehen, und die Füſse auseinander „stellte, so daſs man meinte, sie gingen, und deshalb soll man sie gebunden haben, damit sie nicht „flöhen, als ob sie nemlich auf diese Art wirklich wären belebt worden. Daher nun sagt Platon, den gebundenen glichen die richtigen Vorstellungen, den freien und losen aber die falschen." Welches leztere übrigens Platon keineswegês gesagt hat.

S. 390. Z. 11. **keines von beiden erworben ist.** Seit Cornar hat Jedermann diese Worte οὔτ' ἐπίκτητα herauswerfen wollen als dem Zusammenhang zuwider. Mit Unrecht; sie gehören allerdings hinein. Nur daſs [illegible] mehr auf die Tugend unmittelbar gehn und [illegible] richtige Vorstellung, auf welcher jene, wie Platon darlegt, allein beruhe, als auf die Erkenntniſs auch zugleich. Daſs dies hier nicht deutlich gesagt wird, kommt daher, weil Sokrates sich unterbricht, um nochmals das bisherige zu wiederholen und die Schluſsfolge ausführlicher vorzubereiten. Denn ein solches Abbrechen, nicht ein völliges Abschlieſsen muſs man sich nach ἐπίκτητα denken, und dann ἢ δοκεῖ lesen, nicht ἤ.

S. 392. Z. 5. **so ist sie auch nicht mehr Erkenntniſs.** Ich lese οὐδ' ἐπιστήμη δὴ ἔτι γίγνεται, worauf sich hernach das folgende bezieht εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται. Es ist nie gesagt oder gefragt worden, ob die Tugend durch Erkenntniſs entstehe, sondern ob sie Erkenntniſs sei, und also durch Belehrung entstehe. Auch ist ἐπιγίγνεσθαι hier sonst gar nicht vorgekommen. Dagegen in der bald darauf folgenden auch schon angezogenen Stelle muſs man allerdings aus demselben Grunde lesen Οὐκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμη, weil es Wiederholung des vorigen οὐ δι' ἐπιστήμην ὄντες ist, wie auch schon Stephanus gesehen hat. Nur kann füglich auch εὐδοξίᾳ stehn bleiben, auf das folgende ᾗ χρώμενοι bezogen.

S. 393. Z. 20. **Das ist ein göttlicher Mann.** Wer wird wol nicht mit Casaubonus lieber das lakonische σεῖος ἀνὴρ lesen? nur daſs dies in der Uebersezung nicht konnte ausgedrükt werden.

S. 394. Z. 3. **wie Homeros sagt.** Odys. X, 495.

ZUM EUTHYDEMOS.

Ungewiſs, wie bald Heindorfs kritische Bearbeitung dieses Gesprächs im dritten Bande seiner *Plat. Dial. Sel.* erscheinen wird, kann ich nur sagen, daſs ich seine fast vollendete Arbeit benuzt habe.

S. 401. Z. 12. v. u. Xenophon. Im dritten Buch der Denkw. des Sokr. Cap. I.

Ebend. Z. 5. v. u. im Kratylos. Bald zu Anfang. *Ed. Step. P.* 386. *d.*

S. 402. Z. 2. Auch Aristoteles. *De Soph. El. cp. XX. Ed. Bip. III. P.* 599., womit zu vergleichen *Rhet. II., cap. XXIV. Ed. Bip. Vol. IV., P.* 292.

Ebend. Z. 20. eine andere Stelle. *De Soph. El. cap. XXXIV. Ed. Bip. Vol. III. P.* 639. Uebrigens hat, wo ich nicht irre, schon Tennemann die Vermuthung geäuſsert, wo Platon dieser ὀψιμαθῶν erwähne, da sei Antisthenes gemeint. Man sieht, wie dieses wol unmittelbar auf seinen Euthydemos geht, in wiefern aber doch jene Muthmaſsung auch wieder gegründet ist.

S. 405. Z. 9. v. u. im Gorgias. Man sehe Seite 96.

S. 406. Z. 4. v. u. der auch Antheil nahm. Man muſs *μετεῖχε* lesen; das andere giebt einen Sinn, der weniger hieher zu gehören scheint.

S. 407. Z. 7. seitdem sie von dort geflüchtet sind. Dies geht gewiſs auf die bekannte Begebenheit, die Vertreibung der Athenischen Parthei aus Thurii, Ol. 91, 4 oder 92, 1, welche auch den Lysias nach Athen brachte, und es ist nicht die geringste Veranlassung, wie der englische Herausgeber und Uebersezer thut, an eine besondere Vertreibung dieser höchst unschädlichen Sophisten zu denken. Was wieder im *Athenaeos Lib. XI. Ed. Schweigh. P. 382. Cas. 507.* bei dieser Gelegenheit dem Platon vorgeworfen wird, stimmt wie gewöhnlich nicht einmal mit den Worten überein.

Ebend. Z. 14. ein wahrer Kunstfechter. Die Uebersezung hat sich hier die Freiheit genommen, ein Allgemeines zu geben anstatt eines besonderen. Im Text steht ein wahrer παγκρατιαστὴς, Meister im παγκράτιον, einer aus zwei andern Arten des Kampfs zusammengesezten Leibesübung. Vielleicht nicht mit groſsem Rechte; denn es mögen leicht eben in diesem besondern noch mancherlei Anspielungen liegen, aber nur für den, der das Nähere weiſs. ὅ, τι εἶεν aber mit Heusde zu lesen statt ὅτι scheint nothwendig. Die ὁπλομαχία kennen wir schon aus dem Laches und sonst. — Es ist übrigens zu bemerken, daſs nach einer Erzählung im Diogenes Laert. VI, 4 Antisthenes selbst sich athletischer Geschiklichkeiten gerühmt hat.

S. 409. Z. 11. das gewohnte Zeichen. Offenbar treibt Sokrates hier selbst etwas Scherz mit seinem göttlichen Zeichen, daſs es ihn abgehalten vom Gehen, ehe die weisen Männer hereingekommen, als würde ihm sonst ein groſses Glükk entgangen sein. Den englischen Herausgeber macht sein feierlicher Ernst hier ganz übermäſsig scharſsinnig. Er meint nemlich, das Zeichen sei deshalb geschehen, damit Sokrates den schönen Jüngling, den Kleinias, retten könnte, daſs er nicht in die Hände dieser Sophisten fiele.

S. 410. Z. 7. und was wer in Waffen fechten will etc. Ficin scheint diesen ganzen Zusaz nicht gelesen zu haben. Auch ist er in der That verwirrt und unvollständig genug im Ausdruck, um die Stelle wenigstens für verdorben zu halten, und überflüssig genug dem Sinne nach, um ihn ganz wegzuwünschen.

Ebend. Z. 21. die Tugend. Man erinnere sich, wie Antisthenes sie für lehrbar erklärte, und mit diesem Lehren eine Dialektik verband, die, wie es scheint, nahe an die sophistische grenzte.

S. 411. Z. 18. Denn Ktesippos. Die Verbesserung des Cornar *ἐπεσκότει* für *ἐπεσκόπει* versteht sich von selbst; nächstdem aber muſs man, wie es scheint, auch nach dem *διαλεγόμενος* ein *ὃς* einsetzen, wenigstens gewinnt man sonst keine reine und einfache Struktur, wie sie hieher gehört.

Ebend. Z. 5. v. u. redeten ihnen zu. Mit Heindorf lese ich *αὐτὼ* statt *αὐτῷ*.

S. 412. Z. 6. Enkel also des älteren Alkibiades. Dieser ältere Alkibiades war der Groſsvater des berühmten, und hatte zwei Söhne, Kleinias, den Vater des Alkibiades und Kleinias, und Axiochos, den Vater unseres Kleinias.

S. 414. Z. 8. etwas vorsagte. Dies ist unstreitig der Sinn von *ἀποστοματίζειν*. Denn offenbar ist von etwas dem Lernen vorgängigen und auf das Lernen sich beziehenden die Rede, und man muſs bedenken, daſs die Kinder ihre Bücher nicht mitbrachten zur Schule. — Das folgende, daſs die Wissenden lernen, führt Aristoteles nebst der Auflösung, welche Sokrates davon giebt, fast wörtlich an *de Soph. El. cap. IV*, 3. *Ed. Bip. III. P. 526.*

S. 415. Z. 8. lernst denn du etwa. Routh liest schon *ἆρα οὐ μανθάνεις* anstatt *ἆρα σὺ μανθάνεις*. Noch besser scheint es das *οὐ* hinter dem *σὺ* einzuschieben.

S. 416. Z. 7. v. u. die Einthronung. Aus den Lexicographen lernt man wenig mehr als aus unserer Stelle selbst. Eher könnte man aus dieser noch

auf

auf eine andere Vermuthung kommen, deren sonst nirgends erwähnt wird. Man könnte nemlich, zumal wenn man sich eines ähnlichen Kinderspiels unter uns erinnert, auf den Gedanken kommen, daſs, was Sokrates weiter unten vom Wegziehen des Sessels erwähnt, auch noch zu dieser *θρόνωσις* gehöre. Denn nicht sowol als etwas zur Einweihung gehöriges, sondern vielmehr als einen schlechten Spaſs scheint doch Sokrates das Ganze hier vorstellen zu wollen.

S. 417. Z. 17. **häufiger erfahren.** Erfahren ist freilich keine Uebersezung für *ξυνιέναι*, wie wir das Wort gewöhnlich nehmen, mehr von der Richtigkeit einer gewissen Geistesthätigkeit als von ihrer Beschaffenheit und ihrem Wesen selbst. Wir sehn aber hier aus den zusammenstimmenden Zeugnissen des Platon und Aristoteles, daſs gerade das leztere nicht das erstere den eigentlichen Gehalt des Wortes ausmacht. Im Gegensaz also gegen das ursprüngliche *μανθάνειν* kann es nichts anders bedeuten, als das Auffassen eines neuen Besonderen, das aber unter ein schon bekanntes Allgemeines gehört. Und grade in diesem Gegensaz bedienen wir uns auch des in der Uebersezung gebrauchten Wortes; das Allgemeine habe ich schon gewuſst, das Einzelne aber jezt erfahren.

S, 418. Z. 3. **Nun aber nach diesem.** Ich weiſs nichts mit diesem *αὐτῷ* hier zu machen, und lese *τούτῳ γέ σοι αὖ τὰ* etc.

Ebend. Z. 8. v. u. **alle Menschen wohlleben.** Man sehe die Anm. zu S. 132. Auch hier ist an kein sophistisches Wortspiel zu denken, und weit entfernt, den gewöhnlich angenommenen Unterschied verbergen zu wollen, zieht er ihn ans Licht und vernichtet ihn ordentlich.

S. 419. Z. v. v. u. **auch die ganz schlechten.** Dies ist offenbar eine Anspielung auf den Aristippos, dem das Glükk ein Gut war. Vielleicht hat auch, wie denn diese beiden sich beständig berühren, Antisthenes etwas ähnliches gesagt, da es sich wenigstens bei seinen Nachfolgern den Stoikern bestimmt findet. — Auch eine frühere Stelle, daſs Einige wol zweifelhaft sein könnten, die Tugend unter die Güter zu sezen, ist wol zunächst ein Seitenblikk auf den Aristippos. Die ganze Widerlegung dieser Ansicht, die *εὐτυχία* als etwas eignes zu sezen, schlieſst sich einer Stelle im Menon an, wo er die *εὐτυχία* im Sinne hat, ohne sie zu nennen, und sie problematisch als etwas gelten läſst, und daſs sie in der sittlichen Berathung keinen Plaz finden könne, *Ed. Steph.* 99. *a.* Hier betrachtet er sie nun ordentlich und nach seiner Weise sehr etymologisch — man sehe 280. *a.* *εὐτυχέστερον πράττειν*, und bald darauf *ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν* — und führt sie auch auf die *ἐπιστήμη* zurük. Auch von hier aus zeigt sich also ganz bestimmt der Zusammenhang zwischen Gorgias, Menon, Euthydemos, und was noch mehr sagen will, die erste Andeutung von dem eigentlichen Wesen der Platonischen Staatskunst, wie sie sich im Staatsmann und in den Büchern vom Staate weiter entwikkelt.

S. 421. Z. 4. bei wem sie wäre. *ᾧ ἂν παρῇ* statt *ὅταν* hat Routh aus einer treflichen handschriftlichen Anmerkung des Casaubonus.

S. 422. Z. 4. v. u. wenn er keine Vernunft hat. Ich lese auch zum zweiten Male *νοῦν μὴ ἔχων*; wo jezt steht *νοῦν δὲ ἔχων*. Man vergleiche nur vorher die Stelle 280. *e.* *πλεῖον γάρ που* etc., und nachher das unmittelbar folgende, so sieht man, die Rede ist lediglich davon, es sei besser, wenn man einmal nicht Vernunft hat, dann auch übrigens weniger zu haben, gar nicht aber davon, es sei besser Vernunft zu haben und wenig, als keine Vernunft und viel. Wahrscheinlich einem klügelnden Abschreiber, der dies nicht verstand, haben wir das *δὲ* zu verdanken. — Wer etwa stuzt unter dem, was besser ist nicht zu haben, wenn man keine Vernunft hat, auch die Tapferkeit und die Besonnenheit zu finden, der sehe zurük auf den Menon, *Ep. St. P.* 83. *b.* wo Sokrates schon eben so die populären nicht ethisirten Vorstellungen auf diese Art von den höheren ausscheidet, und dadurch das Resultat der früheren Untersuchungen im Laches und Charmides geradezu ausspricht.

S. 424. Z. 12. **für nichts schändliches.** Ich vermag keine Klarheit in diesen Saz zu bringen, als wenn ich lese *οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν*, und dieses als ein neues Glied auf das erste zurükbeziehe *καὶ οἰόμενον οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν* etc. Dem zweiten *ὑπηρετεῖν* ist auch wol nicht anders aufzuhelfen, als daſs man nach *δουλεύειν* ein Komma sezt. Doch scheint fast, daſs es eher verdient gestrichen als unterstüzt zu werden. — Etwas weiter unten muſs man doch wol entweder *οἷον* lesen mit Heusde oder *τὸν προτρεπτικὸν λόγον*.

S. 426. Z. 9. v. u. **auf den Kopf zusagen.** Ohnerachtet des Casaubonus — man sehe Routh P. 325. — halte ich es doch hier mit den übrigen Auslegern. In der Bedeutung, wie Casaubonus und Routh wollen, müſste dieser Rede des Ktesippos ein Schimpfwort des Sophisten vorangegangen sein, das er ihm gerade zurükgeben konnte, ein Fall der, wie man sieht, gar nicht statt findet. Und was hat denn Ktesippos gesagt, wenn er spricht, Wäre es nicht zu grob, so würde ich sagen, ich gebe es dir auf deinen Kopf zurük? hat er sich so die Grobheit gespart? Nach unserer Uebersezung aber spart er sie allerdings. Er meint nemlich, der Sophist wolle nur ihn und die andern Liebhaber dem Kleinias verhaſst machen, um ihn für sich selbst und auf seine Art zum Liebling zu gewinnen, und dies war ihm zu unfein gerade heraus zu sagen. Auch hat das *ὅ, τι μαθὼν* gar nichts, worauf es sich beziehn kann, wenn man es nicht mit dem *εἶπον ἄν σοι* in Verbindung bringt.

S. 429. Z. 18. **der Kolchischen Medeia.** Dies bezieht sich, wie der Scholiast ganz richtig erinnert, auf die Erzählung, daſs diese die Töchter des Pelias überredet habe, ihren Vater zu kochen, damit er sich wieder verjünge. Sehr verständig erklärt die Fabel als eine miſslungene Heilung *Palaephatus de incr. hist.* 44.

S. 430. Z. 4. **Ganz recht, sagte er.** Die Stelle ist nicht ohne Schwierigkeit, und mit der veränderten Personen-Eintheilung, die Heusde vorschlägt, wird sie nur verändert, nicht vermindert. Wie unser Text lautet, sieht man nicht recht ein, wie Ktesippos dem Dionysodoros auf das Obige antworten kann, Ἀληθῆ λέγεις. Man müſste denn annehmen, er habe geglaubt, Dionysodoros wolle ein Wortspiel machen mit dem Zeigen. — Im Vorhergehenden hat sich die Uebersezung an den Ficin gehalten, welcher die Frage wegwirſt und *οὔκουν* liest; gewiſs weit besser. Er scheint aber auch das Particip *ἀκούσας* nicht gelesen zu haben, welches freilich hier bei der Frage nach dem *πώποτε* wunderlich genug steht, bei der Leseart des Ficin aber ganz unbedenklich zu seyn scheint.

Ebend. Z. 20, **wenn keiner von uns sagt.** In der Uebersezung muſste hier, um den Charakter des Ganzen zu erhalten, die Uebereinstimmung verloren gehn zwischen dieser Stelle und dem lezten Abschnitt des Theätetos. Denn die Urschrift hat hier ebenfalls das vieldeutige *λόγος*.

S. 431. Z. 9. v. u. **Auch hieſs ich dir ja.** Man sieht wiederum nicht, wie dies kann gesagt werden, wenn nicht auf ein mögliches Wortspiel zwischen *ἐλέγχειν* und *ἐξελέγχειν* hingedeutet wird. Aber könnte das nicht mit einem Worte bestimmter geschehen sein? Denn so ganz von selbst fiel es gewiſs auch dem Athenischen Leser nicht ein. Ficin giebt die Worte noch dem Euthydemos, hat also *ἐκέλευεν* gelesen; aber das *ἔφη* und *ἐγώ*, sollte es ihm ganz gefehlt haben? und wenn man mit Heusde statt ὁ Διον. liest ὡς Διον., oder ὡς ὁ, wie es doch heiſsen müſste: so verlezt Euthydemos die brüderliche Treue und läſst den Bedrängten allein stekken. — Bei dem folgenden muſs man an den Theätetos zurükdenken, wo der Saz, es gebe keinen Irrthum, mit dem, Einer sei doch weiser als der Andere, künstlich in Uebereinstimmung gebracht wurde. Hier zeigt nun Sokrates, daſs dies streng genommen auch nicht geht, weil es aus denselben Voraussezungen auch kein ἐξαμαρτάνειν giebt, wenn kein ψεύδεσθαι.

S. 432. Z. 13. v. u. Wie meinst du dies? Man lese τί ποτε λέγεις statt ὅ, τι ποτὲ λέγεις. — Die folgenden Worte Ἄλλο σὺ λέγεις können keinen andern Sinn haben, als den ihnen die Uebersezung beilegt. Dionysodoros will sich auf das ὅ, τι χρῶμαι nicht einlassen, sondern zu etwas anderem übergehn, und dies muſs doch dasselbe sein, was er hernach wirklich vorbringt, nachdem Sokrates sich nicht mehr wehrt. Daher muſs man anstatt τοῦτο τὸ nothwendig lesen τοῦτο ᾧ, und zu wünschen wäre auch, anstatt Ἄλλο σὺ vollständiger Ἄλλο σὺ αὖ.

S. 433. Z. 8. v. u. und noch immer. Wer sieht nicht, daſs Platon hier auf seine Behandlung des Sazes im Theätetos zurükweiset?

S. 435. Z. 4. v. u. daſs wir müſsten. Ich lese δεῖν εἶναι mit Heindorf statt δεινοὺς εἶναι; besser gewiſs als des Heusde δεῖν δεινοὺς εἶναι.

S. 436. Z. 19. welche selbst ihrerseits. Auſser dem λογοποιεῖν statt λυροποιεῖν, welches Routh schon hat, wird noch erfordert das Pronomen οἳ statt des Artikels οἱ.

S. 437. Z. 14. Und niemand, sagte er. Die Uebersezung hat es hier mit dem Ficin gehalten, welcher offenbar statt unseres Οὐδεμία muſs gelesen haben Οὐδενὶ ἄν. Denn in dieses οὐδεμία τῆς θηρευτικῆς, keine Art des Jagens, kann ich mich hier nicht finden.

Auch für die Structur des *ἐκπλῆξαν ἐςὶν* ist jene Leseart offenbar besser; wie sich denn auch für das *χειρώσωνται* das Subject weit leichter aus dem *οὐδενὶ* herausnimmt, als aus der Luft.

Ebend. Z. 20. nemlich auch diese. Auch hier liegt dieselbe Tendenz zum Grunde, die mathematischen Wissenschaften aus dem Gebiet der höchsten Erkenntniſs auszusondern.

Ebendas. Z. 4. v. u. eben wie die Wachtelfänger. Schwerlich steht dieses Gleichniſs hier ohne eine strafende Rüksicht auf das Verfahren der mächtigeren griechischen Staaten gegen die kleineren, die sich in einer Abhängigkeit von ihnen befanden.

S. 438. Z. 5. So hätte dieser Knabe. Die ganze Stelle ist offenbar nur Ironie über Ausstellungen dagegen, wie er Knaben und Jünglinge in seinen Gesprächen brauchte. In der Regel sind sie keinesweges übermäſsig klug; aber der Theätetos konnte wol Veranlassung geben zu einem solchen Tadel. Platon treibt es nun hier absichtlich etwas arg, um zu zeigen, wie leicht er dies bisweilen behandle. Unbegreiflich ist es, wie man in diesem Zusammenhange unter dem *τις τῶν κρειττόνων* ein höheres Wesen verstehen will. Abgeschmakteres als dies könnte Platon wol nichts gesagt haben.

Ebend. Z. 9. v. u. den Schwalben. Es ist wol zu verzeihen, daſs sich die Uebersezung hier unserer Art zu reden genähert hat, zumal der Uebersezer weder zu entscheiden noch Vereinigung zu treffen weiſs zwischen dem Scholiasten, dem *κορυδὸς* eine Wachtelart ist, und Schneider, der sie *alauda cristata* übersezt.

S. 439. Z. 17. nach des Aeschylos Vers. Am Anfang der Sieben gegen Thebä, aber von Platon abgelenkt von den kunstverständigen Bürgern, denen es dort zugerufen wird, auf die Kunst selbst.

S. 441. Z. 5. mit der wir was doch anfangen. Zweimal muſs man hier, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, lesen ἢ τί χρησόμεθα. Nur des Platonischen Sprachgebrauchs Unkundige konnten das ἦ stehen lassen.

Ebend. Z. 20. das ewige Einerlei. Ein beständiges im Kreise herumgehn, wobei man immer wieder auf denselben Punkt zurükkommt. Das ist der Sinn, den der Zusammenhang fordert, *wenn man es nur auf den lezten Theil der Untersuchung bezieht.* Zur Noth lieſse sich indeſs auch die erste Auslegung des Scholiasten hören, wenn man annimmt, Sokrates verspotte sich und den Kleinias, daſs sie mit so sichern Hoffnungen die Untersuchung angefangen und nun doch nichts zu Stande gebracht hätten. Wie aber nun dies oder jenes aus dem Sprichwort ὁ Διὸς Κόρινθος hervorgeht, das scheint, ohnerachtet des Scholiasten und dessen was Erasmus beibringt, bis jezt noch verborgen zu sein.

S. 442. Z. 10. v. u. auch in Beziehung. Die Uebersezung sezt vor das κατὰ noch Ἢ καὶ und giebt die Worte dem Sokrates. Freilich etwas frei ohne Autorität und ohne grammatische Nothwendigkeit. Eine innere Nothwendigkeit aber drängt dazu. Denn theils durfte dies κατὰ ταὐτὰ ἅμα Sokrates gar nicht zugeben, theils ist es gegen die ganze Analogie des Gesprächs, daſs sich Euthydemos ohne Noth auf solche Bestimmungen einlassen sollte, in deren unvermerkter Verwechselung mit ihrem Gegentheil eben seine ganze Kunst liegt. Dagegen sehr dem übrigen angemessen, daſs Sokrates die Täuschung mit Einem Worte aufdekkt und dann weiter geht. Das spätere ἦν δ' ἐγὼ wird hoffentlich Niemand irren.

Ebend. Z. 6. v. u. weil nun also. Ich bin hier gegen Routh und Ficin der Interpunction unserer Ausgaben treu geblieben. Und ich sehe nicht, wie jene bestehn und eine ordentliche Structur geben soll, wenn man nicht nach dem *ὡς δὴ* etwa ein *εἰ* einschiebt.

S. 444. Z. 13. v. u. den Messertanz. Fast dasselbe, was wir auch von unsern Aequilibristen sehen. Ausführlicher beschreibt ihn Xenoph. *Symp. Cap. II*, 11. Wenn aber Routh meint, daſs ebend. *II*, 22. auch das beschrieben werde, was hier heiſst *ἐπὶ τροχοῦ δινεῖσθαι*, so irrt er sich. Denn dort ist nur von einzelnen schweren Stellungen die Rede, welche im Tanz vorkamen, und diese können durch unsere Worte nicht angedeutet werden.

Ebend. Z. 8. v. u. Auch immer. Dies scheint einen schlechten Spott überspotten zu sollen, den man mit der *ἀνάμνησις* getrieben.

S. 446. Z. 16. besser als ich. So habe ich übersezt, ohne deshalb Cornar's Verbesserung anzunehmen, der vor *ἰδιώτου* einschieben will *ἐμοῦ ὄντος*, was gar nicht nöthig ist.

Ebend. Z. 22. ich frage ja nicht. Man sehe über diese ganze Stelle, über die Forderung, daſs Sokrates nichts antworten soll als ja oder nein, das Aristoteles *de Soph. El. Cap. XVII*, 2. 3. *Ed. Bip. III, P.* 586. *seq.*

S. 447. Z. 14. daſs du alles wüſstest. Hier muſs man offenbar *πάντα γὰρ ὁμολ.* lesen. Denn dies ist eine Folgerung, welche er sucht, und *ἅπαντα* — nemlich *ἅγ' ἐπίσταμαι* — wovon aber der Sophist abstrahirt, war die Voraussezung. Es erhellt auch aus des Sokrates Antwort, wo man aber mit einer kleinen Aenderung lesen muſs *πάντα δή*.

S. 449. Z. 3. von links her. Man erinnere sich an zwei Stellen im Anfang des Gespräches, worin erwähnt wird, Dionysodoros habe dem Sokrates zur Linken gesessen. Dann auch früher an das bekannte Sprüchwort *πρὸς δύο οὐδ' Ἡρακλῆς*.

S. 450. Z. 14. v. u. gerissenes wieder mit gerissenem. So ganz abweichen vom Text und etwas nur von weitem Aehnliches an die Stelle sezen, heiſst freilich *bonis cedere.* Denn wer mag nur erst entscheiden, ob das Sprüchwort heiſst λίνον λίνῳ συνάπτειν oder οὐ λίνον λίνῳ, und dann; worauf es eigentlich geht! Die beste mag wol die Erklärung des *Simpl.* sein τὰ οὐ συγκλώθεσθαι πεφυκότα συγκλώθειν, welche ebenfalls das οὐ aus dem Sprüchwort ausschlieſst. — Zu dem folgenden vergleiche man *Arist. de Soph. El. Cap. V*, 2. 5. und *XXIV*, 1. 2. *Ed. Bip. Vol. III. P.* 532 und 610.

S. 451. Z. 10. daſs der Hund dein Vater wird. Dies kommt wörtlich vor in der zulezt angezogenen Stelle des Aristoteles.

Ebend. Z. 12. Denn sage mir nur. Man vergleiche *Arist. de Soph. El. Cap. IV. P.* 629.

S. 452. Z. 1. vortreflich bekommen. Mit dem ἐκεῖ weiſs ich fast nichts zu machen als es zu löschen. Und weiter unten lese ich statt ὁ σὸς lieber ὅσος. Gewiſs hatte doch nicht jeder Sophist seine Statue in Delphi. Die *Basilienses* beide haben diese Leseart.

* Ebend. Z. 11. sondern nur eins. Man vergleiche *Arist. Rhet. II*, 24. *P.* 292.

Ebend. Z. 21. gute Sachen. Ich lese ἀγαθὰ zu χρήματα gezogen anstatt ἀγαθόν. Es dreht sich sonst die Rede dreimal auf derselben Stelle herum, und Sokrates würde wenigstens ein Zeichen der Ungeduld von sich gegeben haben. Nun aber schleicht er unter den guten Sachen, wo es nicht so auffält, das immer und überall nach seiner Art ein.

S. 453. Z. 2. die sich zeigen lassen. Ganz ohne Veränderung konnte es bei diesem Wortspiel nicht abgehn, wenn doch die Hauptsache, die Verwechselung des activen und passiven und einigermaſsen der Inhalt des Beispiels sollten beibehalten werden.

Ebend. Z. 12. **und wenn es.** Es ist wol kaum zu vermeiden, daſs man nicht mit Heusde ein *εἰ* einschieben und lesen muſs *καὶ εἰ οἷόντε.* Ktesippos nemlich sagt dies in Bezug auf den früheren Saz der Sophisten, und nimmt das *μηδὲν λέγειν* in der gewöhnlichen Bedeutung. Dionysodoros aber faſst es wörtlich auf.

Ebend. Z. 15. **für schweigende.** Hier hat die Uebersezung noch mehr Veränderung hervorgebracht, und weniger die Genauigkeit der Sprache bewahrt. Der Text spielt mit schweigend reden, und von etwas reden was schweigt, welches ich nicht wuſste auf deutsch gleich auszudrükken. Man sehe nach *Arist. de Soph. El. Cap. IV*, 6. *P.* 528, und *Cap. XIX*, 4. *P.* 597.

S. 454. Z. 6. **hat die Frage doppelt genommen.** Ganz bestimmt läſst sich schwerlich der Sinn des Wortes *ἐξαμφοτερίζειν* angeben, da es leider in dem so oft angezogenen Buche des Aristoteles nicht vorkommt. Zu der Glosse des Timäos „eine Rede zur Zweideutigkeit drehen" muſs man gewiſs noch die Worte des Suidas hinzunehmen „so daſs man auf beide Arten verliert." Denn sonst könnte Ktesippos wenig damit gewonnen haben, dem Sophisten das vorzuwerfen, dessen er sich vornemlich rühmte. Die Sache scheint nur zu sein, daſs er die zwiefache Antwort allgemein ausgedrükkt, und nicht wie Aristoteles *l. c. P.* 597. vorschreibt, gesagt hat *ἔστι μὲν ὡς ναὶ, ἔστι δὲ καὶ ὡς οὔ.*

S. 455. Z. 3. **Wenn ich es dafür halte.** Hier läſst Platon den Sophisten, auch sehr unnüz, eine Vorsichtsmaſsregel gebrauchen, die Arist. auch anrühmt *de Soph. El. XVII*, 11. *P.* 591.

Ebend. Z. 21. **was ihm zukommt.** Auch dieser Fall wird erwähnt in demselben Buche *P.* 597.

S. 457. Z. 2. **Diesen Namen führt er.** Man sehe, was Routh zu dieser Stelle anmerkt: Man muſs nur davon ausgehn, daſs Platon, was er so bestimmt sagt wie dieses, muſs gewuſst haben. Die Stelle aus den Büchern von den Gesezen beweist nichts dagegen; denn da spricht Platon nicht als Athener, sondern als Kreter, die ja wol einen Ζεὺς πατρῷος haben muſsten. Und die Stelle in den Wolken des Aristophanes kann vielleicht gar die sein, über die Platon hier spottet. Denn das ist offenbar, daſs er hier Jemand, wer es sei, lächerlich machen will, der sich dieses Ausdrukks bedient hatte.

Ebend. Z. 18. **sind doch diese Götter Thiere.** Dem Worte, wiewol es beschränkter ist in seinem Gebrauch als das Hellenische ζῶον, war nicht auszuweichen. Theils muſste eben so übersezt werden, wo der Sophist durch Zusammenstellung von Definition und Beispiel den Sokrates fangen will; theils steht vielleicht die Stelle in mittelbarer Beziehung auf andere, wo Platon die Götter ζῶα genannt hat.

Ebend. Z. 1. v. u. **Ist Herakles der Popanz.** Auch dies lezte und jämmerlichste konnte nur ziemlich frei wiedergegeben werden. Die Täuschung beruht übrigens schwerlich auf der Prosodie oder dem Accent, wie Routh meint, sondern der Sophist nimmt die beiden Vokativen für Apposition.

S. 459. Z. 10. **Wie Pindaros sagt.** In dem bekannten Anfang der ersten Olympischen Ode. — Das σπάνιον τίμιον war durch kein deutsches Sprüchwort wiederzugeben; genug wenn der halbe Reim nur gewissermaſsen den sprüchwörtlichen Ton erhalten hat.

S. 461. Z. 18. **Die Andere hinschikken.** Freilich ist diese Uebersezung nicht sehr genau; aber der Text ist es auch nicht. Denn τοὺς τοιούτους kann wenigstens nicht auf ῥήτορας gehn, weil sich wol kein Redner zum bloſsen Deklamiren einer fremden Rede hergab; und geht es auf λόγους, so ist die Structur so verworren, daſs man sie doch nicht nachbilden kann.

S. 463. Z. 17. mit Jedem vorlieb nehmen. Recht bedeutend wird erst dieser Schluſs, wenn man dabei, wie schon die Einleitung zu verstehen gab, an den Isokrates denkt, und an die Hofnungen, welche Platon früher von ihm gefaſst hatte.

PLATONS

[illegible]

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

BIBL: VNIVERS. LIPS.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND

Ph. gr. 159 a: 2, 2.

BERLIN 1807

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

il. gr.
159 a

~~764~~
478
Hom-R 3499

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES ZWEITER BAND.

KRATYLOS.

EINLEITUNG.

Viel Mühe hat den Freunden des Platon von altem Schrot und Korn dieses Gespräch immer gemacht. Denn schwer schien es zu bestimmen, zu welcher Meinung über die Sprache er sich eigentlich bekenne, zu der, welche sie durch Verabredung und Vertrag entstehen läſst und also alles Einzelne in ihr für gleichgültig und zufällig ansieht, oder zu der, welche ihr innere Wahrheit und Richtigkeit zuschreibt, oder ob er nicht doch heimlich jene andere zum Rükhalt habe von einer göttlichen Einsezung; etwa so wie man immer nicht recht wissen kann im Menon, ob die Tugend bloſs geübt werde, also durch Gewöhnung zu einer verabredeten Weise entstehe, oder gelehrt, also eingesehen werde als innere Nothwendigkeit, oder ob sie als eine Gabe der Götter über den Menschen komme nach ihrem Wohlgefallen und deshalb das allein Gute sei. Noch schwerer fiel es den groſsen Mann zu vertheidigen über die ganz falsche Ableitung und Erklärung der Wörter, wo doch unter leider so vielen Beispielen kaum eines oder das andere auch nur Duldung, um nichts von Beifall zu sagen, finden kann. Denn wenn man auch entschuldigen will und bedauern, daſs der bewunderungswürdige Mann aus Schuld der Zeiten so wenig lehrreiches und tüchtiges über einen so wichtigen Gegenstand zu sagen wuſste: so reicht dies doch nirgends hin, weil in der That die Unwissenheit zu groſs ist, und doch etwas verachtendes eingemischt ist in die Verwunderung darüber, daſs derjenige, der so sehr darauf gedrungen, man solle wissen, wovon und wie sehr man nichts wisse, sich doch, wo er offenbar nichts wuſste, in so leeres und unbedeutendes Spiel eingelassen habe. Dagegen ist nun freilich viel gewonnen durch die Entdekkung neuerer Zeiten, daſs dem Platon eben auch dies alles nur Spiel gewesen und Scherz, und daſs man wie in mehreren seiner Werke so auch hier nur keine erhabene Weisheit suchen müsse. Nur ist es wiederum schwierig, den tiefsinnigen Mann zu rechtfertigen wegen einer solchen Masse schwerfälligen und leeren Scherzes, und wegen des beispiellosen Verfahrens seine unglükliche Neigung zu Wortspielen auf eine so erstaunenswürdige Weise ausbrechen zu lassen, wie jeder Naturforscher erstaunen würde, von einer seltenen Steinart, die nur hie und da in kleinen Körnchen eingesprengt vorzukommen pflegt, plözlich ein ganzes ungeheures Lager anzutreffen. Und eine schwere Untersuchung ladet diese Entdekkung auf, nemlich den Ernst von dem Scherz zu scheiden, wenn man den Platon nicht des schlechtesten Scherzes beschuldigen will, nemlich bei ernsthaften Dingen sich ernsthaft zu geberden, und doch auch nur zum Scherz. Wer nun diese leztere Ansicht des Ganzen etwa nur auf Gerathewohl aufgegriffen hat, und sich nun etwa mit diesem allgemeinen zu begnügen gedenkt, oder auf eben solche Weise auch Kennzeichen aufzufinden zur Beurtheilung und Sonderung des Einzelnen und so mit neuem Gaumen herumzuschmekken unter den alten Früchten und Zubereitungen, dem sei dies gern überlassen; uns aber ist nöthig einen anderen Weg einzuschlagen, und lieber als ob noch nichts darüber gesagt wäre dem Werke selbst nachzugehen, ob es uns nicht verrathen will, was es eigentlich bedeute, und was auch jedes Einzelne darin uns werth sein soll.

Damit wir nun das wichtigere ruhiger betrachten können, mag es immer nöthig sein erst alles einzeln anzusehen, um aufmerksam darauf zu machen, was ernsthaft gemeintes sei und was Scherz. Zuerst, was Allem zum Grunde zu liegen scheint, daſs die Sprache das Kunstwerkzeug des Dialektikers ist, und daſs das Benennen der Natur der Dinge gemäſs geschehen müsse, dies klingt zwar wunderlich, wenn man es so überhin hört: aber es ist zu ähnlich mit andern Untersuchungen, welche wir schon kennen, und gar zu sehr nach den Grundgesezen aller platonischen Speculation, als daſs wir es nicht müſsten für Ernst gelten lassen. Die Erläuterung aber welche darauf folgt durch mehr oder minder bekannte Eigennamen, welche auf Stand und Eigenschaften der Personen oder auf Begebenheiten in ihrem Leben zurükgeführt werden, diese ist offenbar nicht auf dieselbe Weise Ernst, indem Sokrates sie späterhin selbst vernichtet durch die Bemerkung, die Art wie einzelne Menschen benannt werden sei nicht die Art wie den Dingen ihre Benennungen zukämen, sondern man müsse sehen auf die Benennungen der Gattungen, des Allgemeinen und Ewigen. Dies nun ist wiederum offenbar Ernst, indem ja allerdings diese Namen die eine Hälfte des Kerns der Sprache bilden, wie sich dieser auch dem Hellenen gleich spaltete in Benennungen und Zeitworte. Wie aber nun das Gespräch dieser Spur weiter nachgeht, und die natürliche Richtigkeit der Benennungen aufsucht zuerst in den Namen der Götter, welche so behandelt werden, daſs man nicht recht sagen kann, sie hätten als Eigennamen mehr in den ersten Abschnitt gehört, dann der Weltkörper und ihrer Verhältnisse, der Elemente, der Tugenden, der mancherlei anderen Erscheinungen des Gemüthes und endlich der Angeln alles Denkens und Erkennens selbst, dies alles ist wiederum, wenn wir es so im Ganzen ansehn, offenbar Scherz. Dies beweiset nicht nur die gewaltsame Art mit den Wörtern umzugehn, der ganz vernachläſsigte Unterschied zwischen Stamm- und Beugungssilben, das Vertauschen und Vorsezen von Buchstaben, so daſs oft ein kaum ähnlicher Laut herauskommt, der unbegrenzte Antheil, welcher der Verschönerungssucht zugeschrieben wird an der damaligen Gestalt der Wörter, ja daſs sogar nach des Sokrates Geständniſs von Anfang an etwas mit hineingesetzt worden, um die Bedeutung zu verbergen, also ganz gegen die vorausgesezte Natur der Sprache, sondern noch weit mehr die Aeuſserungen des Sokrates selbst; wie er spottet über diese Weisheit, als über eine ihm ganz fremde Eingebung, der er heute folgen, morgen aber sich davon reinigen wolle; wie er durch dasselbe Verfahren aus entgegengesetzten Worten einen gleichen Sinn bringt, und also zeigt, daſs es sich selbst aufhebt; wie er sich hier beruft auf barbarischen Ursprung oder zerstörende Wirkungen der Zeit, und späterhin dies selbst für Ausreden eines solchen erklärt, der keine ordentliche Rechenschaft geben wolle. Allein diese scherzhafte Masse führt doch wieder auf etwas ganz ernsthaftes, nemlich den Unterschied zwischen Stammwörtern und abgeleiteten, auf die Untersuchung, was doch eigentlich das Object der Darstellung sei in der Sprache, zum Unterschied von dem mimischen und musikalischen Gebrauch der Stimme, und wie nun dem gemäſs die ursprüngliche Bedeutsamkeit in den Buchstaben müſste gesucht werden. Und ernsthaft ist dieses gewiſs, weil Platon den Sokrates eine Theorie dazu entwerfen läſst, welche ganz den dialektischen Grundformen entspricht, die er schon im Phädros vorgetragen hat. Wie nun aber dieses beispielsweise an einzelnen Buchstaben erläutert und ihre Bedeutung aufgesucht wird, dies kann man wieder kaum für Ernst erkennen, nach der Art, wie Sokrates dabei zu Werke geht, welche Jedem sehr leichtfertig vorkommen muſs, der auch nur oberflächlich Aufgabe und Auflösung gegeneinander hält, wie unsere Anmerkungen stellenweise werden thun müssen, und wie es ihm selbst nur ins Blaue hinein und lächerlich erscheint nach seiner Versicherung. Und wer etwa meint, nur deshalb gerathe alles so bunt und wunderlich, und werde absichtlich lächerlich gemacht, weil die Herakliteische Lehre als der Sprache zum Grunde liegend mit Gewalt solle erwiesen werden, der verheele sich doch nicht, daſs in den wenigen Beispielen aus welchen eine eleatische Denkungsart erhellen soll, alles abentheuerliche eben so sehr angehäuft ist. Wem aber etwa sonst die angegebenen Gründe des Urtheils nicht genügen, der gehe nur, um Ernst und Scherz sicher zu scheiden, ganz einfältig dem Euthyphron nach, und halte sich überzeugt, wo dieser mit im Spiele ist, und die Weisheit auf diesen zurükgeführt wird, da befinde er sich gewiſs im Gebiete des Scherzes. Auch hieraus wird sich denn nicht minder der Ernst erkennen lassen, von wo er ausgeht und wie weit er sich, unzugänglich jenem lustigen Gespenst, erstrekt. Es wird sich auf alle Weise gewiſs dasselbige ergeben, daſs nur das Besondere jener Sprachbehandlung Platon sich abgestekt hat, um wer weiſs welche Komödie aufzuführen, alles Allgemeine aber eben so ernsthaft zu nehmen ist wie der Kern eines jeden platonischen Gespräches. Dies muſs den nicht ganz unkundigen Leser des Platon schon geneigt machen, jenes vor der Hand auf sich beruhen zu lassen als eine nur aus dem Ganzen vielleicht verständliche Nebensache, das Verständniſs des Ganzen aber, wenn es recht soll gewürdiget werden, bei dem andern Ende anzufangen, und in dem Kratylos eine ähnliche Anordnung zu vermuthen, wie in dem Euthydemos, wo auch eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar in einander gewebt sind.

Betrachten wir nun abgesondert von jenem den ernsthaften Inhalt des Werkes, so erscheint schon die Untersuchung über die Natur der Sprache nicht mehr als das einzige, wiewol sie allerdings am meisten und wunderbar genug ins Auge fällt. Denn da sonst die Gegenstände der platonischen Untersuchung in mehreren Werken wiederkehren, und nachdem sie zuerst behandelt worden, späterhin noch einmal aus einem andern Gesichtspunkt angesehn oder sonst in ein helleres Licht gesezt werden, bis sie als ganz ins klare gesezt in das groſse alles umfassende Werk aufgenommen werden: so haben wir gar keine Spur, daſs jemals dieser Faden, von dem man warlich nicht sagen kann, daſs er hier zu Ende gesponnen worden, wieder sei angeknüpft worden, und hätte uns dieses eine Gepräch das Schiksal miſsgönnt, würde der Gegenstand gänzlich fehlen, und wir würden sagen müssen, Platon habe sich zu der Sprache verhalten als ein ächter Künstler, vortreflich nemlich verstanden sie zu gebrauchen und auf eine eigenthümliche Weise für sich auszubilden, gar nicht aber etwas darüber zu sagen. Was freilich auch jezt noch, ungeachtet dieser Verlust uns nicht getroffen, Viele meinen, wir aber keinesweges. Denn sehen wir zu, wie er die Meinung des Hermogenes angreift, und statt eines auf Gerathewohl zusammengerafften nur durch Verabredung bestätigten die Sprache darstellt als ein nach Anleitung einer inneren Nothwendigkeit und als Abbild einer Idee gewordenes, von dem gebrauchenden Künstler zu beurtheilendes und zu verbesserndes Kunstwerkzeug, und wie er die Zusammensezung und Verwandschaft der Töne vergleicht mit der Verwandschaft und den zusammengesezten Verhältnissen der Dinge, und beide als neben einanderlaufende und einander entsprechende Systeme ansehen will, die also gewiſs in einem höheren Eins sind, und wie er in der physiologischen Qualität der Töne den Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge aufzusuchen befiehlt, so muſs man gestehen, dies gehört zu dem tiefsinnigsten und gröſsten, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden. Schwächer allerdings und auch nur als eine Ausrede dessen, der nicht völlige Rechenschaft zu geben weiſs, erscheint dasjenige, was er gegen Kratylos von der Nothwendigkeit neben dem natürlichen auch noch ein willkührliches nur durch Verabredung verständliches Element in der Sprache anzunehmen vorträgt; allein wol nur deswegen erscheint es so, weil es schwerer ist zu verstehen, und als nur angedeutet einer Fortsezung bedarf. Denn wenn man erwäget, daſs dieser ganze Beweis davon ausgeht, daſs ein besseres und ein schlechteres in der Bezeichnung gesezt wird, und zwar nicht das Bessere in der einen und das Schlechtere in der andern Sprache, indem jede, von den ersten Sprachelementen an, ein durchaus eigenthümliches ist, sondern beides in derselben durch Vergleich dessen was innerhalb einer jeden sich verändert, also in Beziehung auf ihr Werden und Fortschreiten: so sieht man, daſs das willkührliche darin, nach den eigenen Grundsäzen des Platon über das Werden, als ein leerer Schein verschwinden muſs, sobald man nur aus dem was er über das Verhältniſs der Sprache zur Erkenntniſs sagt, in seinem Geiste weiter folgert, so jedoch, daſs wir unentschieden lassen müssen, ob er dieses nur vorläufig so aufgestellt habe, um den Leser das weitere selbst finden zu lassen, oder ob er selbst es bis dahin nur so gesehen, wie denn allerdings das Aufgehen des positiven in dem natürlich nothwendigen bei unbekannteren Gegenständen nicht so leicht gesehen wird, und dieses möchte denn dasjenige sein, worin Platon, ohne daſs ihm etwas seiner unwürdiges begegnet wäre, aus Schuld der Zeiten vielleicht nicht so weit gekommen ist, als wir ihm den Weg vorzeichnen könnten. Wie dem aber auch sei, soviel ist deutlich, und jeder Unbefangene muſs es sehen, nur durch die Aufhebung des Gegensazes zwischen der Meinung des Kratylos und der des Hermogenes sollte sich Platons Ansicht von der Sprache darstellen, aber die Art und Weise jener Aufhebung ist nur eben angedeutet, und Platon selbst scheint die Ausführung des Gegenstandes nach dieser Ansicht für etwas auf der einen Seite nicht mehr, auf der anderen noch nicht mögliches gehalten zu haben.

Allein je mehr diese Sache nur angelegt, gar nicht zu Ende gebracht erscheint, um so weniger eignet sie sich nach der Weise des Platon dazu, der Gegenstand eines eigenen Werkes zu sein, sondern eher nur dazu, irgendwo beispielsweise, etwa wie die Redekunst im Phädros, angeregt zu werden. Daher muſs nun Grund und Absicht des Werkes in andern Beziehungen gesucht werden, und Nachfrage angestellt, ob nicht in unserm Werke noch irgend etwas anderes sich findet, was hierüber Nachweisung geben könnte, und dies zeigt sich dem Aufmerksamen bald. Denn wenn auch gleich die Darstellung der Natur der Sprache nicht zum Abschluſs gedeiht, so wird doch als unmittelbare Folgerung aus den ersten Grundlinien derselben dieses deutlich ausgesprochen, das Verhältniſs der Sprache zur Erkenntniſs sei ein solches, daſs erstere auf keine Weise, auch nicht wenn man ihren göttlichen Ursprung für einen Augenblik annehmen wollte, als Quelle der lezteren, und zwar weder der ursprünglichen, des Erfindens, noch der abgeleiteten, des Erlernens, könne angesehen werden; sondern wenn ein abhängiges Verhältniſs statt finden solle, eher die Sprache nur als ein Product der Erkenntniſs und als durch sie bedingt zu betrachten sei. Sehen wir nun zugleich darauf, wie in dem ironischen Theil die Etymologie gebraucht wird, um aus der Sprache die Herakliteische Lehre zu rechtfertigen, und Sokrates auch ernsthaft zugiebt, daſs diese Tendenz sich nachweisen lasse in der

Sprache, ferner wie durch das Ganze hindurch eine fortgesezte Polemik gegen diese Lehre sich erstrekt, mit welcher das Gespräch auch schlieſst, wie es mit dem Annehmen eines bleibenden und für sich bestehenden anfing: so haben wir unstreitig den Punkt gefunden, welcher hinreichendes Licht über das Ganze verbreiten kann, indem er uns einen solchen Zusammenhang desselben mit den vorhergehenden Gesprächen eröffnet, daſs durch denselbigen Blikk die Absicht des Werkes deutlich und auch der Plaz bestimmt wird, den es in der Reihe der platonischen Productionen einzunehmen hat.

Jene Warnung nemlich, daſs die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntniſs führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei entgegengesetzten Ansichten wahr sei oder falsch, ist offenbar polemisch, und sezt voraus, daſs ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden, und diese Polemik gehört nothwendig in jene Reihe von Bestrebungen; die Realität des Wissens und seine Ewigkeit und Unpersönlichkeit zu begründen, worin wir den Platon während dieser zweiten Periode begriffen sehen. Wo wir dieses Verfahren aufzusuchen haben, auch das scheint keine schwere Frage. So wie neben der wahren Philosophie auch unter den Schülern des Sokrates die bloſse Empirie von einer niedern Denkungsart ausgehend bald wieder überhand nahm auf der einen Seite, und hiegegen Platon vorzüglich polemisirt im Gorgias und Theätetos, indem er zeigt, daſs die Idee des Guten nicht abstrahirt sei von dem Gefühl des Angenehmen, und die Erkenntniſs nicht abstamme von der sinnlichen Wahrnehmung oder auch der richtigen Vorstellung: so nahm auch auf der andern Seite überhand das gehalt-

e Spiel mit den ebenfalls durch Gesinnungs-
gkeit ausgeleerten Formen der Philosophie,
lches kaum einen andern Gegenstand behält
den es sich heften kann als die Sprache. Auch
s kann von den beiden Gegensäzen, welche
ton immer im Auge hat, nur dem einen, der
ischen Lehre zufallen, es muſs aber im Zu-
mmenhange mit dieser gedacht auf eine zwie-
he Weise erscheinen. Einmal nemlich, in
efern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wis-
als ein Bestehendes, und in sofern miſs-
auchte sie die Formen der Sprache, um alles
unauflöslicher Verwirrung und in unstetem
hwanken darzustellen, und dies ist es was Pla-
n uns im Euthydemos in seiner Nichtigkeit
rhält, und was der in der megarischen und
etrischen Schule wieder auflebenden Sophistik
r Last fällt. Dann aber auch in wiefern diese
ehre selbst dogmatisch sein will, und daher
cht übel that, wenn sie es konnte, zu zeigen,
ſs auch die Sprache, wenn sie gleich die Ge-
enstände festzuhalten scheine, doch in diesem
eschäfte des Benennens selbst durch die Art ih-
s Verfahrens den unaufhörlichen Fluſs aller
inge anerkenne. Allein hiebei scheint uns fast
ie Geschichte zu verlassen. Daſs die Sprache
s Begründungsmittel oder Kanon der Erkennt-
iſs auf gewisse Weise gebraucht worden, zeigt
ch zuerst in der überwiegenden grammatischen
Tendenz der stoischen Schule, und diese einzige
pur sollte man fast glauben nicht verfolgen zu
müssen. Allein wenn man, damit wir uns nicht
iefer ins Einzelne und in verborgenen Spuren
erlieren, nur bedenkt, wie vieles die Natur-
ehre der Stoiker aus dem Herakleitos entlehnt;
wie Antisthenes als der Stifter nicht der Kyniker
llein, sondern auch der Stoiker zu betrachten

ist, nur daſs diese mehr auf den Platon zurükgegangen sind, von welchem sich jener durch persönlichen Zwist verleitet weiter getrennt hatte, als vielleicht ihre wissenschaftlichen Ansichten nothwendig gemacht hätten; wenn man hinzunimmt, daſs Antisthenes das Werk des Herakleitos soll ausgelegt haben, ohne daſs doch eine besondere Schrift von ihm darüber namhaft gemacht, dagegen aber mehrere unter seinen Werken vorkommen, welche offenbar die Sprache zum Gegenstand haben: so kann man kaum zweifeln, welches der eigentliche Gegenstand dieser Polemik sei. Und hieraus erklärt sich auch bald, warum, ungeachtet der unmittelbare Gegenstand nur so unvollständig behandelt werden konnte, der Kratylos dennoch ein eignes Ganze geworden ist, und ein gerade so gebildetes. Nemlich das Verhältniſs der Sprache zur Erkenntniſs, worauf es vorzüglich ankam, beruht offenbar ganz auf der im Theätetos vorgetragenen Lehre vom Unterschied der Erkenntniſs und der richtigen Vorstellung. Denn die Sprache, wie sie wirklich gegeben ist, steht hier ganz auf einer Linie mit der Vorstellung, ja ist eigentlich ganz eins und dasselbe mit ihr, eben so sind die Wörter Zeichen und Abbild der Dinge, eben so ist ein genauer und undeutlicher, reiner und unreiner, heller und dunkler Abdrukk in ihnen möglich, eben so ist dem Irrthum in beiden sein Gebiet ausgespürt durch verwechselte Beziehung, ja sogar darin, daſs auf die Zahlen als auf ein besonderes Object aufmerksam gemacht wird, stimmen beide überein. Dennoch wird Jeder der sich erinnert, welche Stelle dieser Unterschied im Theätetos einnimmt, gestehen, daſs das Wesentliche des Kratylos keinesweges als eine Abschweifung in dieses Gespräch konnte

konnte gebracht werden. Um so weniger auch darum, weil er eigentlich um das zu sagen worauf es ihm ankam, auch das Resultat des Menon bedurfte, welches wir auch hier vorausgesezt finden, daſs die Erkenntniſs eigentlich nicht durch Uebertragung aus Einem in den Andern übergehe, sondern finden und lernen für Jeden dasselbe sei, nemlich Erinnern. Eben so knüpft sich das festzusezende Verhältniſs zwischen Sprache und Erkenntniſs auch besonders noch an die Polemik gegen das wunderbare alles verwirrende Läugnen des Irrthums auf dem Gebiet der Vorstellung, welche Polemik wir im Theätetos begonnen und im Euthydemos fortgesezt finden. Nehmen wir nun den Reiz hinzu, den feindseligen Antisthenes mit einem vollen Maaſse Spottes zu überschütten, so sehen wir gleichsam den Kratylos aus dem Theätetos und Euthydemos sich als ein eignes Ganze herausbilden, und durch seinen Charakter sowol als durch das was sich dem unmittelbaren Gegenstande anhängt, seine Stelle in dieser Reihe platonischer Werke sich sichern, denn er ist eben so wenig als der Euthydemos einer persönlichen Polemik allein gewidmet. Auch enthält er nicht nur Nachträge und Erläuterungen zu diesem und dem Theätetos — wie zum Beispiel bald anfangs die bestimmt wiederholte Erklärung gegen den Protagoras von einem Punkt aus, wo er ihm, um das Gespräch weiter zu bringen, im Theätetos selbst noch einen Ausweg gebahnt hatte, und gleich darauf die Art, wie er das eigenthümliche Wesen der im Euthydemos dargestellten Sophistik beschreibt, und weiterhin, wo der im Theätetos auch fallen gelassene Unterschied zwischen einem Ganzen und einem Gesammten aus dem Gegensaz des qualitativen und quantitativen erklärt wird, und mehr dergleichen Einzelheiten; — oder spricht die Einheit des theoretischen und praktischen eben so aus, wie wir es durch den Theätetos und Gorgias und ihr Verhältniſs zu einander gefunden haben — wiewol auch dies geschieht theils durch einzelne Andeutungen in dem etymologischen Theile, die sehr bestimmt an den Gorgias erinnern, theils durch die Art, wie auch hier zulezt die Realität des Schönen und Guten an die des Wissens sich anschlieſst: — sondern der Kratylos führt auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwekke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hieher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältniſs der Bilder zu den Urbildern, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniſs zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältniſs zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den Sophistes. Zweitens wird, so wie im Euthydemos die königliche Kunst aufgestellt ist, deren Gegenstand nur das Gute schlechthin sein kann, als das um sein selbst willen seiende in der Identität des Gebrauchs und Hervorbringens, alle andern nur hervorbringenden oder gebrauchenden Künste aber nur ihre Organe sind und ihre Untergebenen; so wird hier auf der andern Seite vorgestellt die Dialektik als die Kunst, deren Gegenstand das Wahre schlechthin ist in der Identität des Erkennens und Darstellens, alles andere hiehergehörige aber, und vorzüglich die Vorstellung und die Sprache nur ihr Organ. Diese Parallele nun zieht sichtlich das Band zwischen jenen scheinbar entgegengesezten enger zusammen, und eine Stuffe höher gestellt erblikken wir schon deutlicher auf dem Gipfel den Philosophen als die Einheit des Dialektikers und des Staatsmannes. Und in dieser Beziehung ist auch noch auf eine besondere Art der Kratylos in Verbindung gesezt mit dem Gorgias durch die wunderliche und dunkle, gewiſs aber nur durch unsere Ansicht des Ganzen verständliche Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesez und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesez, und Gesezgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden. Herbeigeführt ist dies dadurch, daſs wie Hermogenes sagt die Sprache sei nur als ein Werk der Willkühr und der Verabredung anzusehen, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesez mehr in einander laufen bei den Hellenen als bei uns, eben so die Sophisten und die Aristippische Schule auch die sittlichen Begriffe für ein Werk der Willkühr, und nur von auſsen durch die Anordnungen des Gesezgebers und eben vermittelst der Sprache hineingebrachtes erklärten; Platon hingegen in dem sittlichen Urtheil wie in der Sprache dieselbe innere Nothwendigkeit findet, welche aber auch in beiden auf gleiche Art nur durch den Wissenden allein kann rein und vollkommen dargestellt werden. Und geht man dieser Andeutung nach: so eröffnet sich auch für das, was von dem willkührlichen Element in den Werken des Gesezgebers gesagt wird, eine weitere Anwendung.

Was nun den etymologischen gröſstentheils ironischen Theil betrifft, wiewol sich hier ebenfalls, wenn auch nicht in den Etymologien, wenigstens doch in den Erklärungen derselben, manches ernsthaft gemeinte zerstreut findet: so würde man wie mild und treu, oder wie unbarmherzig und übertrieben die spottende Nachbildung ist, am besten beurtheilen können, wenn uns die erwähnten Schriften des Antisthenes, besonders die vom Gebrauch der Worte übrig geblieben wären, wo wir auch wahrscheinlich den Euthyphron finden würden. Denn wenn er nicht eine Person aus einem verspotteten Gespräch ist, so ist gar nicht abzusehen, wie er hieher kommt. Was aber das vorzüglichste ist, wir würden dann besser sehen können, was für andere Beziehungen hier noch mögen verstekt liegen. Denn gewiſs ist auch hier nicht alles auf den Einen gerichtet, der der Gegenstand des Spottes ist, sondern wie wir es auch bei dem Euthydemos gesehen haben, auch Selbstvertheidigung wird manches sein. Dies ist hier um so einleuchtender, da die Art, wie Platon spielend die Sprache gebraucht, Tadler genug muſs gefunden haben, unter denen zumal, welche manches von diesem Spiel nicht sehr verschiedenes ernsthaft gebrauchten zu Beweisen ihrer Meinungen. Auch von dieser Seite muſs es natürlich sein, hier das Spiel recht auf die Spize getrieben zu sehen, und gleichsam das lezte epideiktische dieser Art in unserem Gespräch zu finden, worin wunderliche Erklärungen, die sich sonst finden, durch noch wunderlichere überboten werden. Dieser etymologische Theil ist nun das Kreuz des Uebersezers geworden, und es hat ihm lange zu schaffen gemacht, einen Ausweg zu finden. Ueberall die griechischen Worte hineinzubringen, schien unerträglich, und besser, den einmal deutsch redenden Sokrates deutsches deutsch ableiten zu lassen. Dagegen war dies mit den Eigennamen nicht möglich zu machen, sondern hier muſste die Ursprache beibehalten werden, und indem nun beide Verfahrungsarten neben einander stehen, wird jeder wenigstens Gelegenheit haben sich zu freuen, daſs nicht irgend eine durch das Ganze hindurchgeht. Wie nun aber hier in Masse heraustritt was sonst nur einzeln vorkommt: so tritt dagegen, man kann es nicht läugnen, die Kunst der dialogischen Composition etwas zurük, und wenn man den Kratylos mit dem Euthydemos vergleicht, dem er in so mancher Hinsicht zunächst steht, so schlingt sich weit schöner in lezterem der Spott und der Ernst durcheinander. Hier hingegen scheint Platon fast ermüdet zu sein von der Fülle des philologischen Scherzes, so hart und abgebrochen sind im lezten Theile des Gespräches, die Uebergänge; bald kehrt er nach kurzen Abschweifungen zu dem vorigen zurük, mehr als ob es ein neues wäre, als mit Beziehung auf das vorige; bald bringt er wirklich neues vor völlig unvorbereitet, hart an das vorige gesezt, auf eine Art von welcher man, wenn man bei solchen Stellen stehen bleibt, fast zweifeln möchte, ob sie platonisch wäre. Von da an vorzüglich, wo die Bedeutung der Buchstaben aus einander gesezt worden, ist dies vorzüglich merklich. Allein das Ganze läſst solche Zweifel nicht zu, und man kann nur sagen, daſs Platon nun nur ungern zu seinem Gegenstande zurükgekehrt ist, und was noch zu sagen war, so leicht als möglich hingeworfen hat.

Von den Personen des Dialogs ist leider wenig zu sagen; Hermogenes als nicht reicher Bruder des reichen Kallias bekannt auch aus dem Xenophon; Kratylos wird nicht nur als Schüler des Herakleitos, sondern auch als Jugendlehrer des Platon genannt, eine Nachricht die freilich die Autorität der Metaphysik des Aristoteles für sich hat, zum Glükk aber zu wenig Einfluſs auf unser Gespräch als daſs wir nöthig hätten sie hier weiter zu prüfen.

KRATYLOS.

HERMOGENES. KRATYLOS.
SOKRATES.

HERM. Willst du also, daſs wir auch den 383
Sokrates zu unserer Unterredung hinzuziehen?

KRAT. Wenn du meinst.

HERM. Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe von Natur seine ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei der wahre Name, wie Einige nach willkührlicher Uebereinkunft etwas nennen, indem sie einen Theil ihrer besonderen Sprache darüber aussprechen, sondern es gebe eine natürliche Richtigkeit der Worte, welche für Hellenen und Barbaren Alle die nemliche sei. Ich frage ihn also, ob denn Kratylos in Wahrheit sein Namen ist, und er gesteht zu, ihm gehöre dieser Namen. — Und dem Sokrates? fragte ich weiter. — Sokrates, antwortet er. — Ist also nicht auch bei allen anderen Menschen der Name mit dem wir ihn nennen wirklich eines Jeden Namen? — Der deinige wenigstens, sagte er, ist nicht Hermogenes, und wenn dich auch alle Menschen so nennten. — Allein wie ich ihn nun weiter frage, und gar zu gern wissen will was er eigentlich meint, erklärt er sich

384 gar nicht deutlich, sondern zieht mich auf, und giebt sich dabei das Ansehn als hielt er etwas bei sich zurük was er darüber wüſste, und wodurch er mich wenn er es nur heraussagen wollte auch zum Geständniſs bringen könnte, daſs ich derselben Meinung sein müſste, wie er. Wenn du also irgendwie den Spruch des Kratylos auszulegen weiſst, möchte ich es gern hören. Oder vielmehr, wie du selbst meinst, daſs es mit der Richtigkeit der Benennungen stehe, das möchte ich noch lieber erfahren, wenn es dir gelegen ist.

Sok. Es ist ein altes Sprüchwort, Sohn des Hipponikos, daſs das Schöne schwierig ist, auch zu erfahren wie es sich verhält; und so ist auch dies von den Wörtern keine kleine Untersuchung. Hätte ich nun schon bei dem Prodikos seinen Vortrag für Funfzig Drachmen gehört, den man, wie er behauptet, nur zu hören braucht um hierüber vollständig unterrichtet zu sein, dann sollte dich nichts hindern sogleich das Wahre über die Richtigkeit der Benennungen zu erfahren. Nun aber habe ich nur den für Eine Drachme gehört, weiſs also nicht, wie es sich eigentlich mit dieser Sache verhält. Sehr willig bin ich aber, es mit dir und dem Kratylos gemeinschaftlich zu untersuchen. Daſs er aber läugnet Hermogenes sei in Wahrheit dein Namen, damit habe ich ihn in Verdacht daſs er spöttelt. Er meint nemlich vielleicht, daſs du nach Reichthum strebend doch jedesmal, gar nicht wie vom Hermes abstammend, ihn zu erlangen verfehlst. Allein, wie ich eben sagte, es ist schwer dergleichen zu wissen, gemeinschaftlich aber müssen wir es vornehmen und überlegen, ob es sich so wie du meinst verhält, oder wie Kratylos.

Herm. Ich meines Theils, Sokrates, habe schon oft mit diesem und vielen Andern darüber gesprochen, und kann mich nicht überzeugen, daſs es eine andere Richtigkeit der Worte giebt, als die sich auf Vertrag und Uebereinkunft gründet. Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle sezt und jenen nicht mehr gebraucht, so ist der lezte nicht minder richtig, wie bei den Knechten denen wir andere Namen geben, der neue nicht weniger richtig ist als der den sie zuerst führten. Denn kein Name keines Dinges gehört ihm von Natur, sondern durch Anordnung und Gewohnheit derer, welche die Worte einführen und gebrauchen. Wenn es sich aber anderswie verhält, so bin ich sehr bereit es anzuhören und anzunehmen, nicht nur vom Kratylos, sondern auch von jedem Andern.

Sok. Vielleicht ist etwas in dem was du sagst, Hermogenes. Laſs uns nur zusehen. Wie jemand festsezt jedes zu nennen, das ist denn auch eines jeden Dinges Namen?

Herm. So dünkt mich.

Sok. Es nenne es nun ein Einzelner so, 385
oder auch der Staat?

Herm. Das behaupte ich.

Sok. Wie nun, wenn ich irgend ein Ding benenne, wie was wir jezt Mensch nennen, wenn ich das Pferd anrede, und was jezt Pferd, Mensch: dann wird dasselbe Ding öffentlich und allgemein Mensch heiſsen, bei mir besonders aber Pferd, und das andere wiederum bei mir besonders Mensch, öffentlich aber Pferd. Meinst du es so?

Herm. So dünkt es mich.

Sok. Wolan sage mir dies. Nennst du etwas wahr reden, und etwas falsch?

Herm. O ja.

Sok. Also wäre auch eine Rede wahr und eine andere falsch?

Herm. Freilich.

Sok. Und nicht wahr, die von den Dingen aussagt was sie sind ist wahr, die aber was sie nicht sind ist falsch?

Herm. Ja. Was sollte man wol anders sagen wollen!

Sok. Also findet dieses doch Statt, durch eine Rede aussagen was ist, und auch was nicht ist?

Herm. Allerdings.

Sok. Die wahre Rede, ist die aber wol ganz wahr, ihre Theile aber nicht wahr?

Herm. Nein, sondern auch ihre Theile.

Sok. Und sind etwa nur die gröſseren Theile wahr, die kleineren aber nicht? oder alle?

Herm. Alle, denke ich doch.

Sok. Und kannst du wol einen kleineren Theil einer Rede sprechen als ein Wort?

Herm. Nein, dies ist der kleinste.

Sok. Also auch das Wort in einer wahren Rede wird gesprochen?

Herm. Ja.

Sok. Und ist dann ein wahres, wie du sagst?

Herm. Ja.

Sok. Und ist der Theil einer falschen Rede nicht falsch?

Herm. Das behaupte ich.

Sok. Also kann man falsche Worte und wahre vorbringen, wenn auch solche Säze und Reden.

Herm. Wie anders!

Sok. Und doch soll, was Jeder als eines Dinges Namen angiebt, auch eines jeden Namen sein?

Herm. Ja.

Sok. Etwa auch so viele Namen Einer sagt daſs ein Ding habe, so viele hat es auch, und dann, wann er es sagt?

Herm. Ich wenigstens, Sokrates, weiſs von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daſs ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe, und du wieder mit einem andern, den du. Und so sehe ich auch, daſs für dieselbe Sache bisweilen jede Stadt ihr eigenes eingeführtes Wort hat, jede hellenische ein anderes als andere hellenische, und alle hellenischen wiederum andere als die barbarischen.

Sok. Wolan laſs uns sehen, Hermogenes, ob dir vorkommt, daſs es auch mit den Dingen eben so steht, daſs sie für Jeden ein besonderes Sein und Wesen haben, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maaſs aller 386 Dinge, daſs also die Dinge wie sie mir erscheinen so auch für mich wirklich sind, und wiederum wie dir, so auch für dich? Oder dünkt dich daſs sie in sich eine Beständigkeit ihres Wesens haben?

Herm. Ich bin wol sonst schon in der Verlegenheit auch dahin gerathen, Sokrates, auf dasselbe, was auch Protagoras sagt; aber doch glaube ich gar nicht, daſs es sich so verhält.

Sok. Wie aber? bist du auch darauf schon gerathen, daſs du gar nicht glauben konntest, ein Mensch sei schlecht?

Herm. Nein, beim Zeus, vielmehr ist es mir schon oft begegnet, daſs ich glauben muſste, es gebe gar schlechte Menschen, und zwar recht viele.

Sok. Und wie? gar gut hast du noch nicht geglaubt, daſs die Menschen wären?

Herm. Nur sehr wenige.

Sok. Also doch welche?

Herm. O ja.

Sok. Wie aber meinst du es? etwa so, daſs die gar guten auch gar vernünftig sind, und die gar schlechten auch gar unvernünftig?

Herm. Ich meine es grade so.

Sok. Ist es nun wol möglich, wenn Protagoras wahr redet, und dies die Wahrheit ist, daſs für Jeden, wie ihm etwas erscheint, so es auch ist, daſs alsdann Einige von uns vernünftig sind und Andere unvernünftig.

Herm. Nicht füglich.

Sok. Aber dies, denke ich, glaubst du gar sehr, daſs wenn es Vernunft und Unvernunft giebt, dann eben gar nicht möglich ist, daſs Protagoras Recht habe. Denn es wäre ja in Wahrheit nicht Einer vernünftiger als der Andere, wenn was Jedem schiene auch für Jeden wahr wäre.

Herm. Das ist richtig.

Sok. Aber auch nicht mit dem Euthydemos, denke ich, hältst du es, daſs Allen Alles auf gleiche Weise und immer zukommt. Denn auch so können nicht Einige gut und Andere schlecht sein, wenn gleichermaſsen Allen immer Tugend und Laster zukommt.

Herm. Ganz recht.

Sok. Also wenn weder Allen Alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukommt, noch auch jedes Ding für Jeden auf eine besondere Weise da ist: so ist offenbar, daſs die Dinge an und für sich ihr eignes bestehendes Wesen haben, und nicht nur in Beziehung auf uns sind, oder von uns hin und her können gezogen werden nach unserer Einbildung, sondern daſs sie für sich bestehen, und ihrem eigenen Wesen zufolge sind was sie sind.

Herm. So verhält es sich meines Erachtens, Sokrates.

Sok. Sollen nun sie selbst zwar so geartet sein, ihre Handlungen aber nicht auf dieselbe Weise? oder sind auch diese eine eigene Art dessen was ist, die Handlungen?

Herm. Allerdings auch diese.

387 **Sok.** Also auch die Handlungen gehen nach ihrer eigenen Natur vor sich, und nicht nach unserer Vorstellung. Wie wenn wir unternehmen, etwas zu theilen, sollen wir dann jedes theilen wie wir wollen und womit wir wollen? oder werden wir nur dann, wenn wir jedes nach der Natur des Theilens und Getheiltwerdens, und mit dem ihm angemessenen theilen wollen, nur dann es wirklich theilen und etwas davon haben, und die Handlung recht verrichten, wenn aber gegen die Natur, dann es verfehlen und nichts ausrichten.

Herm. So dünkt es mich.

Sok. Nicht auch, wenn wir etwas unternehmen zu brennen, müssen wir es nicht nach jeder Weise wie sie uns zuerst einfällt brennen, sondern nach der richtigen, und das ist die, wie eines jeden Natur ist zu brennen und gebrannt zu werden und womit?

Herm. Gewiſs.

Sok. Nich auch so in allem übrigen?

Herm. Allerdings.

Sok. Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung?

Herm. Ja.

Sok. Wird also wol Einer, wenn er so redet wie er eben glaubt, daſs man reden möge, richtig reden? oder nur dann, wenn er auf die Weise und vermittelst dessen redet, wie es der Natur des Sprechens und Gesprochenwerdens von den Dingen angemessen ist, nur dann etwas davon haben und reden, wenn aber nicht, dann es verfehlen und nichts davon haben?

Herm. So dünkt es mich, wie du sagst.

Sok. Und ein Theil des Redens ist doch das Benennen. Denn durch Benennung besteht jede Rede?

Herm. Freilich.

Sok. Also ist auch das Benennen eine Handlung, wenn das Reden ein Handeln mit den Dingen war?

Herm. Ja.

Sok. Die Handlungen aber waren, wie sich gezeigt hatte, nicht nur in Beziehung auf uns, sondern hatten jede ihre eigene Natur?

Herm. So ist es.

Sok. Also auch benennen muſs man so, und vermittelst dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge ist, nicht aber so wie wir etwa jedesmal möchten, wenn uns anders dies mit dem vorigen übereinstimmen soll, und nur so werden wir etwas davon haben und wirklich benennen, sonst aber nicht?

Herm. Offenbar.

7 Sok. Wolan! was man schneiden muſste, muſste man doch, sagen wir, vermittelst etwas schneiden.

Herm. Ja.

Sok. Und was weben, vermittelst etwas weben, und was bohren, mittelst etwas bohren?

Herm. Freilich.

Sok. Also auch was man benennen muſste, muſste man mittelst etwas benennen?

Herm. So ist es.

Sok. Was ist nun jenes, womit man bohren muſs? 388

Herm. Der Bohrer.

Sok. Und womit man weben muſs?

Herm. Die Weberlade.

Sok. Und wie, womit benennen?

Herm. Das Wort. [illegible]

Sok. Richtig. Ein Werkzeug ist also auch das Wort.

Herm. Freilich.

Sok. Wenn ich nun fragte, was für ein Werkzeug war doch die Weberlade? nicht das, womit man webt?

Herm. Ja.

Sok. Was thut man aber wenn man webt? Nicht daſs man Kette und Einschlag, die in einander verwirkt waren, wieder sondert?

Herm. Ja.

Sok. Und eben so würdest du mir auch die Verrichtungen des Bohrers und der übrigen nachweisen können.

Herm. Gewiſs.

Sok. Kannst du mir aber so auch wegen des Wortes nachweisen, was wir, da es doch auch ein Werkzeug ist, thun, indem wir damit benennen?

Herm. Das weiſs ich nicht zu sagen.

Sok. Lehren wir etwa einander etwas, und sondern die Gegenstände von einander, je nachdem sie beschaffen sind?

Herm. Allerdings.

Sok. Das Wort ist also ein belehrendes Werkzeug, und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes, wie die Weberlade für das Gewebe.

Herm. Ja.

Sok. Und die Lade gehört zur Weberei?

Herm. Wie anders!

Sok. Der Weber wird also die Lade recht zu gebrauchen wissen, recht aber heiſst hier der Weberei gemäſs. Und ein Belehrender also das Wort recht, und recht heiſst hier belehrend.

Herm. Ja.

Sok. Und wessen Werk gebraucht dann der Weber recht, wenn er die Weberlade gebraucht?

Herm. Des Tischers Werk.

Sok. Und ist Jeder ein Tischer, oder nur wer diese Kunst inne hat?

Herm. Nur der lezte.

Sok. Und wessen Werk gebraucht der Bohrende recht, wenn er den Bohrer braucht.

Herm. Des Kleinschmiedes.

Sok. Und ist Jeder ein Kleinschmidt, oder der die Kunst inne hat?

Herm. Der die Kunst inne hat.

Sok. Wohl! Wessen Werk gebraucht nun aber jener Belehrende, wenn er das Wort gebraucht?

Herm. Auch das weiſs ich wieder nicht.

Sok. Weiſst du auch das nicht zu sagen, wer uns die Worte überliefert, die wir gebrauchen?

Herm. Auch nicht.

Sok. Dünkt es dich nicht der Gebrauch und die eingeführte Ordnung zu sein, was sie uns überliefert?

Herm. Das scheint wol.

Sok. Es ist also ein Werk dessen, der die Gebräuche einrichtet, des Gesezgebers,

dessen

dessen jener Belehrende sich bedient, wenn er sich der Worte bedient?

Herm. So scheint es mir.

Sok. Und meinst du, daſs Jedermann ein Gesezgeber ist, oder nur der die Kunst inne hat?

Herm. Der die Kunst inne hat.

Sok. Also, o Hermogenes, kommt es nicht Jedem zu, Worte einzuführen, sondern nur einem besonderen Wortbildner. Und dieser ist, wie es scheint, der Gesezgeber, von allen Künstlern unter den Menschen der seltenste.

Herm. So scheint es. 389

Sok. Wohl, so betrachte nun weiter, worauf der Wortbildner wohl sieht, indem er die Worte bestimmt. Mache es dir nur aus dem vorigen klar. Was hat der Tischer im Auge, der die Weberlade macht? Nicht so etwas, dessen Natur und Wesen eben dies ist, das Gewebe zu schlagen?

Herm. Freilich.

Sok. Und wie wenn ihm die Lade während der Arbeit noch zerbricht, wird er eine andere wieder machen mit Hinsicht auf die zerbrochene oder auf jenes selbige Bild, nach welchem er auch die zerbrochene gemacht hatte?

Herm. Nach jenem, dünkt mich.

Sok. Dieses könnten wir also mit Recht die wahre Weberlade nennen, die es wirklich seiende.

Herm. Das meine ich auch.

Sok. Also wenn für dichtes Zeug oder für klares, für leinenes oder für wollenes, oder wofür sonst eine Weberlade zu machen ist: so müſsten diese insgesammt das Bild der Weberlade in sich haben, wie sie aber nun für jedes insbesondere am besten geeignet wäre, diese Eigenschaft müſste ebenfalls in jedes Stükk hineingelegt werden.

Herm. Ja.

Sok. Und mit allen anderen Werkzeugen auf die nemliche Weise. Man muſs die für jedes in seiner Art angemessene Natur des Werkzeuges ausgefunden haben, und sie dann in dem niederlegen, woraus das Werk so gemacht werden soll, nicht wie es Jedem einfällt, sondern wie es die Natur mit sich bringt. Denn wie für ein jedes insbesondere der Bohrer geartet sein muſs, diese Art muſs man wissen in das Eisen hineinzulegen.

Herm. Allerdings.

Sok. Und die für ein jedes geeignete Eigenschaft der Weberlade in das Holz?

Herm. So ist es.

Sok. Denn jede Art von Weberlade gehört ihrer Natur nach einer besonderen Art des Gewebes zu, und so in allen andern Dingen?

Herm. Ja.

Sok. Also, Bester, muſs wol auch den für jedes seiner Art nach gearteten Namen jener Gesezgeber wissen in den Tönen und Silben niederzulegen, und mit Hinsicht auf jenes, was wirklich ein Wort ist, alle Worte machen und bilden, wenn er ein rechter Wortbildner sein will. Daſs aber nicht jeder Wortbildner es in denselben Silben niederlegt, auch das muſs uns nicht irren. Denn auch nicht jeder Schmidt, der zu demselben Zwekk dasselbe Werkzeug macht, legt dasselbe Bild in dasselbe Eisen hinein. Dennoch so lange er nur dieselbe Geſtalt wiedergiebt, wenn auch in anderem Eisen, ist doch das Werkzeug eben so gut und richtig gemacht, mag es einer hier oder unter den Barbaren gemacht haben. Nicht wahr?

[illegible] p. 39; [illegible] p 44.

Herm. Allerdings.

Sok. Eben so wirst du auch dafür halten, 390 daſs der Wortbildner, der hiesige wie der unter den Barbaren, so lange er nur die Idee des Wortes wie sie jedem insbesondere zukommt wiedergiebt, in was für Silben es auch sei, alsdann der hiesige kein schlechterer Wortbildner ist, als einer irgendwo anders?

Herm. Freilich.

Sok. Wer wird nun aber erkennen, ob das gehörige Bild der Weberlade in irgend einem Holze liegt? Der sie gemacht hat, der Tischer, oder der sie gebrauchen soll, der Weber?

Herm. Wohl eher, o Sokrates, der sie gebrauchen soll.

Sok. Wie nun? Der des Kitharenmachers Werk gebrauchen soll, würde der nicht auch am besten bei der Verfertigung die Aufsicht führen, und die verfertigten auch am besten beurtheilen, ob sie gut gearbeitet sind oder nicht?

Herm. Gewiſs.

Sok. Wer ist nun dies?

Herm. Der Kitharenspieler.

Sok. Und wer das Werk des Schiffbauers?

Herm. Der Steuermann.

Sok. Wer aber könnte am besten über das Geschäft des Wortbildners die Aufsicht führen und seine Arbeit beurtheilen, hier sowol als unter den Barbaren? Nicht der, der sie gebrauchen soll?

Herm. Ja.

Sok. Ist das nun nicht der, welcher zu fragen versteht?

Herm. Allerdings.

Sok. Und derselbe auch zu antworten?

Herm. Ja.

Sok. Und der zu fragen und zu antworten versteht, nennst du den anders als Dialektiker?

Herm. Nein, sondern so.

Sok. Des Zimmermanns Geschäft also wäre ein Steuerruder zu machen unter Aufsicht des Steuermannes, wenn das Ruder gut werden soll.

Herm. Richtig.

Sok. Des Wortbildners aber, wie es scheint, Worte, unter Aufsicht des Dialektikers, wenn er gute Worte bilden soll.

Herm. Offenbar.

Sok. Also mag es doch wol nichts so geringes sein, wie du glaubst, Hermogenes, Worte zu bilden und Benennungen festzusezen, auch nicht schlechter Leute oder Jedermanns Sache, sondern Kratylos hat Recht, wenn er sagt, die Benennungen kämen den Dingen von Natur zu, und nicht jeder sei ein Meister im Wortbilden, sondern nur der, welcher auf die einem jeden von Natur eigene Benennung achtend, ihre Art und Eigenschaft in die Buchstaben und Silben hineinzulegen versteht.

Herm. Ich weiſs freilich nicht, Sokrates, wie ich dem, was du sagst, widersprechen soll. Es mag aber wol nicht leicht sein, auf diese Art so schnell überzeugt zu werden, allein ich glaube, so würde ich leichter überzeugt wer-
391 den, wenn du mir zeigtest, worin du denn meinst, daſs jene natürliche Richtigkeit der Benennungen bestehe.

Sok. Ich, du guter Hermogenes, weiſs ja von gar keiner, du hast aber wol vergessen was ich nur eben noch sagte, daſs ich es nicht wüſste, aber es wol mit dir untersuchen wollte. Nun aber ist durch unsere Untersuchung dir und mir soviel schon klar gegen das vorige, daſs das

Wort von Natur eine gewiſse Richtigkeit hat, und daſs nicht Jeder versteht es irgend einem Dinge gehörig beizulegen. Oder nicht?

Herm. Gewiſs.

Sok. Also nächstdem müssen wir untersuchen, wenn du es zu wissen begehrst, worin nun eigentlich die Richtigkeit desselben besteht.

Herm. Freilich begehre ich es zu wissen.

Sok. So überlege denn!

Herm. Wie soll ich es überlegen?

Sok. Die richtigste Ueberlegung, Freund, ist die man mit den Sachverständigen anstellt, denen man Geld dafür zahlt, und noch Dank dazu weiſs. Dies sind aber die Sophisten, denen auch dein Bruder Kallias soviel Geld eingebracht, daſs er nun wohl für weise gilt. Da du nun nicht im Besiz des väterlichen Vermögens bist, so muſst du deinem Bruder schön thun, und ihn bitten, daſs er dich lehre, was hierin richtig ist, wie er es vom Protagoras gelernt hat.

Herm. Ungereimt aber wäre ja die Bitte von mir, Sokrates, wenn ich die Wahrheit des Protagoras im allgemeinen gar nicht annehme, mit dem aber, was in Folge dieser Wahrheit gesagt wird, zufrieden sein wollte, als wäre es etwas werth.

Sok. Also wenn dir das wieder nicht gefällt; so müſsten wir es vom Homeros lernen und von den andern Dichtern.

Herm. Nun, Sokrates? was sagt denn Homeros von der Richtigkeit der Benennungen, und wo?

Sok. An gar vielen Orten, vorzüglich aber und am schönsten da wo er berichtet, wie dasselbige von den Menschen genannt wird, und wie von den Göttern. Oder meinst du nicht, daſs er an diesen Stellen vortreffliche und wunderbare Dinge sagt von der Richtigkeit der Worte? Denn offenbar werden doch die Götter sich mit der gröſsten Richtigkeit derjenigen Benennungen bedienen, die es von Natur sind. Oder meinst du nicht?

Herm. Soviel weiſs ich ja wol, daſs was sie nennen, sie auch richtig nennen. Aber was meinst du nur eigentlich?

Sok. Weiſst du nicht, daſs er von dem Fluſs bei Troja, welcher einen Zweikampf mit dem Hephästos hatte, sagt: Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menschen Skamandros?

Herm. Das weiſs ich; und was dann?

392 Sok. Glaubst du nicht, daſs das etwas erstaunliches sein muſs, zu verstehen, wie so es richtiger ist, jenen Fluſs Xanthos zu nennen als Skamandros. Oder wenn du lieber willst, wegen jenes Vogels nach ihm Chalkis von Göttern genannt, und Nachtaar unter den Menschen, hältst du es für eine Kleinigkeit die Einsicht wie viel richtiger es ist daſs dieser Vogel Chalkis heiſse als Nachtaar? Oder Batieia und das Maal der sprunggeübten Myrine, und viel Anderes bei diesem Dichter und andern? Doch dergleichen ist vielleicht zu groſs, als daſs ich und du es herausbringen sollten; das aber von Skamandrios und Astyanax mag menschenmöglicher sein aufs Reine zu bringen, und leichter, wie mich dünkt, welche Namen er beide dem Sohne des Hektors beilegt, wie er es wol mit ihrer Richtigkeit meint. Du kennst doch wol die Verse worin das steht was ich meine?

Herm. Allerdings.

Sok. Von welchem Namen also meinst du, daſs Homeros geglaubt, er sei dem Kinde richtiger beigelegt worden, Astyanax oder Skamandrios?

Herm. Das weiſs ich nicht zu sagen.

Sok. Ueberlege es nur so. Wenn dich jemand fragte: Wer glaubst du wol kann richtiger Namen beilegen, die Vernünftigeren oder die Unvernünftigeren?

Herm. Offenbar die Vernünftigeren, würde ich sagen.

Sok. Scheinen dir nun wol die Weiber die Vernünftigeren in der Stadt zu sein oder die Männer, wenn man es so im Allgemeinen sagen soll?

Herm. Die Männer.

Sok. Nun weiſst du doch Homeros sagt das Söhnchen des Hektor sei von den Troern Astyanax genannt worden; also Skamandrios wol von den Weibern, wenn die Männer ihn Astyanax nannten?

Herm. So scheint es ja.

Sok. Nun hielt doch auch Homeros wol die Troer für verständiger als ihre Weiber?

Herm. So glaube ich wenigstens.

Sok. Also glaubte er, der Knabe hieſse richtiger Astyanax als Skamandrios.

Herm. Das ist deutlich.

Sok. Laſs uns denn zusehn, weshalb wol. Oder giebt er uns selbst das Warum am besten an die Hand? Er sagt nemlich, denn er allein beschirmte die Stadt und die thürmenden Mauern. Darum mag es ganz Recht sein des Beschüzers Sohn Astyanax Stadtherrn zu nennen von dem was sein Vater beschüzte, wie Homeros sagt.

Herm. Das leuchtet mir ein.

Sok. Wie so denn? ich selbst verstehe es ja jetzt noch nicht recht, und du verstehst es?

Herm. Nein, beim Zeus, ich auch nicht.

393 Sok. Hat etwa, du Guter, auch dem Hektor selbst Homeros seinen Namen beigelegt?

Herm. Wie so?

Sok. Weil es mir damit fast eben so zu sein scheint wie mit dem Astyanax, und diese Namen ganz wie hellenische aussehn. Denn Anax, Herr, und Hektor, Inhaber, bedeuten fast dasselbe, und scheinen beides königliche Namen zu sein. Denn worüber einer Herr ist, davon ist er auch Inhaber; denn offenbar beherrscht er es und besizt es und hat es. Oder scheine ich dir nichts zu sagen und täusche mich indem ich glaube die Spur ausgefunden zu haben von Homeros Meinung über die Richtigkeit der Benennungen?

Herm. Nein, beim Zeus, das nicht, wie mich dünkt, sondern du hast sie gewiſs gefunden.

13 Sok. Recht ist es wenigstens, wie mir scheint, eines Löwen Abkömmling Löwen zu nennen, und eines Pferdes Abkömmling Pferd. Nicht so meine ich es, wenn, als ein Wunder, einmal von einem Pferde etwas anderes geboren würde als ein Pferd; sondern was einer Gattung Abkömmling ist der Natur nach, das meine ich, so daſs, wenn ein Pferd widernatürlich geboren hätte, was seiner Natur nach Abkömmling eines Stieres ist, man dies nicht Füllen nennen müſste, sondern Kalb. Eben so wenig, meine ich, müſste man, wenn von einem Menschen geboren würde was nicht Abkömmling eines Menschen ist, sondern eines anderen, diese Ausgeburt Mensch nennen. Und eben so mit Bäumen und allem anderen. Oder dünkt dich nicht so?

Herm. Mich ebenfalls.

Sok. Wohl geſprochen. Hüte mich nur, daſs ich dich nicht übervortheile. Denn nach demſelben Verhältniſs muſs nun auch was von einem Könige geboren wird König genannt werden. Ob aber in ſolchen oder in anderen Silben daſſelbe angedeutet wird, daran liegt nichts, auch nicht ob ein Buchſtabe zugeſezt oder weggenommen wird, auch das iſt keine Sache, ſo lange nur das Weſen des Dinges im Beſiz iſt ſich durch den Namen zu offenbaren.

Herm. Wie meinſt du das?

Sok. Gar nichts beſonderes, ſondern wie du weiſst, daſs wir auch die Buchſtaben mit Namen nennen, und nicht unmittelber ſie ſelbſt, die bekannten Selbſtlauter ausgenommen, den übrigen aber, Selbſtlautern und Mitlautern, weiſst du wol, fügen wir noch andere Buchſtaben bei, und bilden einen Namen daraus. Allein ſo lange wir nur die Eigenthümlichkeit des Buchſtaben mit hineinbringen, und ſie ſich darin zeigt, iſt es ganz recht ihn bei dieſem Namen zu nennen, der ihn uns zu erkennen giebt. Wie beim Zet, ſiehſt du wol, daſs die Hinzufügung dieſes e und t keinen Schaden thut, daſs ſich nicht dennoch die Natur jenes Buchſtaben durch den ganzen Namen kundgeben ſollte, wie es der Wortbildner wollte. So gut verſtand er den Buchſtaben ihre Namen beizulegen.

Herm. Du ſcheinſt mir Recht zu haben.

Sok. Iſt es nun nicht mit dem Könige eben ſo? Denn von einem Könige kommt doch ein König, von einem Guten ein Guter, von einem 394 Schönen ein Schöner, und ſo in allem übrigen, aus jedem von einer Gattung ein eben ſolcher Abkömmling, wenn kein Wunder geſchieht. Alſo iſt dieſer mit demſelben Namen zu benennen, abwechſeln aber kann man mit den Silben, so daſs es dem Unkundigen scheint, als hätte jeder einen andern Namen, ungeachtet es dieselben sind, so wie uns die Mittel der Aerzte durch färbende und riechende Stoffe verkleidet andere zu sein scheinen, obgleich sie dieselben sind; der Arzt aber, welcher nur auf die Kraft der Mittel sieht, erkennt sie als dieselben und läſst sich nicht irre machen durch die Beimischungen. Eben so sieht auch wol, wer sich auf die Namen versteht, nur auf das Bedeutsame als ihre Kraft, und wird nicht irre, wenn wo ein Buchstabe hinzugethan oder weggenommen oder versezt ist, oder wenn auch in ganz andere Buchstaben die Kraft des Wortes gelegt ist. So haben in unserm jezigen Beispiel Astyanax und Hektor gar keinen Buchstaben gemein als nur das t, und bedeuten doch einerlei. Auch Archepolis, der in der Stadt regiert, wieviel hat es wol von den Buchstaben der vorigen, und bedeutet doch dasselbe? Und so giebt es noch viele andere Benennungen, die alle einen König anzeigen, und wiederum andere einen Heerführer, wie Agis, Führer, Polemarchos, Kriegesherr, Eupolemos, Lobekrieg. Andere sind ärztlich wie Jatrokles, Helfrich, und Akesimbrotos, Heilmann, und so könnten wir noch mehrere finden, die in Buchstaben und Silben ganz ungleich klingen, der Bedeutung nach aber dasselbe aussprechen. Scheint es dir so oder nicht?

Herm. Allerdings.

Sok. Was also auf natürliche Weise entsteht, muſs auch denselben Namen empfangen.

Herm. Freilich.

Sok. Wie aber das widernatürliche, was nach Art eines Wunders erfolgt? wie wenn von einem guten und frommen Manne ein Gottloser abstammt? nicht auch, wie vorher wenn ein Pferd geboren hätte; was eigentlich von einem Stier abstammt, uns dies nicht nach dem Erzeugenden seine Benennung erhalten durfte; sondern nach der Gattung, der es angehört?

HERM. So war es.

SOK. So auch der von dem Frommen abstammende Ruchlose muſs seinen Namen erhalten von seiner Art?

HERM. Allerdings.

SOK. Also nicht Gottlieb, wie es scheint, auch nicht Fürchtegott oder dergleichen etwas, sondern was das Gegentheil hiervon bedeutet, wenn anders Richtigkeit in der Benennung sein soll.

HERM. Auf alle Weise, Sokrates.

SOK. So scheint auch Orestes, (wenn du an Oreinon denkst,) ganz richtig genannt zu sein, es sei nun, daſs er zufällig zu dem Namen gekommen, oder daſs auch ein Dichter das wilde rauhe rastlose seiner Gemüthsart, wie durch die Aehnlichkeit mit einem rauhen Gebirge, in seinem Namen wollte angedeutet haben.

HERM. So scheint es allerdings, Sokrates.

SOK. Auch sein Vater scheint einen seiner 395 Natur ganz angemessenen Namen gehabt zu haben.

HERM. Das glaub ich wol.

SOK. Denn ein Agamemnon (ein sehr beharrlicher,) muſs wol ein solcher sein, der was er einmal beschlossen hat auch durchführt und darauf besteht, und seine Beschlüsse durch Tapferkeit zum Ziele bringt. Beweis seiner Beharrlichkeit ist ja seine Ausdauer vor Troja mit einem solchen Heer. Daſs also dieser Mann bewundernswürdig ist im Ausharren, (Agastos in der Epimone, bedeutet sein Namen Agamemnon. Vielleicht ist auch Atreus, wie Atéreus, eben so richtig. Denn die Ermordung des Chrysippos, und was er grausames gegen den Thyestes verübte, alles dies ist doch ganz verderblich und unverträglich, atéra, mit sittlicher Art. 77 Ein wenig weicht freilich dieser Namen ab und verstekt seine Bedeutung, daſs er nicht Jedem gleich die Natur des Mannes kund giebt. Aber denen, die sich auf Namen verstehen, offenbart er hinlänglich was Atreus sagen will. Denn man nehme nun das untreue heraus, oder die harte Reue oder das Abtrünnige, von allen Seiten ist der Name richtig. Eben so angemessen scheint auch dem Pelops der seinige beigelegt; denn er bedeutet einen, der nur auf das Nahe sieht, von pelas und ops, und so ist der Mann dieses Namens ganz würdig.

Herm. Wie so?

Sok. Was ja über den Mann gesagt wird wegen Ermordung des Myrtilos, wie er gar nicht fähig war vorauszusehen oder zu ahnden was in der Ferne lag für sein Geschlecht und wie er es mit Unheil überlud, sondern nur das Nahe und Augenblikliche sehend, und das heiſst doch Pelas, als er so alles daran sezte, um nur auf alle Weise die Ehe mit der Hippodameia zu vollziehen. — Wie richtig aber und natürlich dem Tantalos sein Namen gegeben ist, das kann Jeder sehen, wenn nemlich wahr ist, was man von ihm erzählt.

Herm. Was doch?

Sok. Das vielfältige und schwere Unglükk was ihm bei seinem Leben widerfuhr, und sich mit der gänzlichen Zerstörung seines Vaterlandes endigte, und dann auch nach seinem Tode jenes Schweben, Talanteia, des Steines über seinem Haupte stimmt wunderbar gut zu seinem Namen; und es sieht offenbar aus, als ob ihn jemand hätte den allerelendesten, Talantatos, nennen gewollt, statt dessen aber, um es zu verbergen, Tantalos gesagt; so etwa scheint auch diesen Namen der Zufall gebildet zu haben nach seinem Geschikk. — So scheint auch für seinen angeblichen Vater Zeus sein Namen sich gar herrlich zu eignen. Aber es ist nicht leicht zu merken. Nemlich ordentlich wie eine Erklärung ist der Namen des Zeus; nur haben wir 396 ihn getheilt und Einige bedienen sich der einen, Andere der anderen Hälfte. Die Einen nemlich nennen ihn Zeus, die Anderen Dis; stellt man aber beide zusammen, dann offenbart er uns das Wesen des Gottes, welches ja eben, wie wir sagen, ein Namen soll ausrichten können. Denn keiner ist für uns und alles insgesammt so sehr die Ursache des Lebens, als der Herrscher und König über Alles. Ganz richtig also wird dieser Gott benannt als der durch welchen zu leben alle Lebendigen sich rühmen. Nur wie gesagt, der Namen, der eigentlich einer ist, ist getheilt in Dis von durch und Zen oder Zeus von leben. Daſs nun dieser der Sohn des Kronos ist, könnte anfänglich frevelhaft scheinen, wenn man es nur schnell und überhin hört. Natürlich ist aber doch, daſs Zeus der Abkömmling eines groſsen Verstandes ist, und so bedeutet das Koros in diesem Namen nicht Kind, sondern das reine und ungetrübte des Geistes, Nus. Dieser selbst ist wiederum ein Sohn des Uranos, und mit Recht wird die Hinaufſicht zur Höhe, mit diesem Namen die himmlische Urania genannt, welche sieht was oben ist, horosa ta ano, von wannen ja eben, wie die Himmelskundigen sagen, der reine Geist herkommen soll, daſs also Uranos seinen Namen mit Recht führt. Hätte ich nun die Geschlechtsbeschreibung des Hesiodos nur in Gedanken, was für Vorfahren er noch von diesen höher hinauf angiebt: so würde ich kein Ende finden, zu zeigen, wie richtig ihre Namen ihnen beigelegt sind, bis ich diese Weisheit ganz durchversucht hätte, was sie wol machen, ob sie mir versagen würde oder nicht, die jezt so plözlich über mich gekommen ist, ich weiſs nicht woher.

Herm. Allerdings, Sokrates, scheinst du ordentlich wie ein Begeisterter auf einmal Orakel von dir zu geben.

15 Sok. Ich vermuthe wol, Hermogenes, daſs sie vornemlich durch Euthyphron den Prospaltier über mich gekommen ist. Denn ich war diesen Morgen viel mit ihm und hörte ihm zu. Und so scheint es, daſs er in seiner Begeisterung mir nicht nur die Ohren angefüllt hat mit seiner herrlichen Weisheit, sondern auch die Seele muſs sie mir ergriffen haben. Mich dünkt also, wir wollen es so halten, daſs wir sie heute nun schon gewähren lassen, und auch das übrige noch durchnehmen von den Worten; morgen aber, wenn ihr auch der Meinung seid, wollen wir sie fortschikken und uns reinigen, wenn wir einen finden können, der es versteht uns hievon zu reinigen, es sei nun ein Priester oder ein Sofist.

397 Herm. Ich bin es sehr zufrieden, denn gar gern möchte ich auch noch das weitere über die Worte hören.

Sok. Also wollen wir es immer thun. Wobei sollen wir nun unsere Untersuchung anfangen, da wir einmal mit einem gewissen Bilde des Gegenstandes uns eingelassen haben, um nun zu erfahren, ob die Benennungen selbst uns Bestätigung dafür geben werden, daſs sie keinesweges nur aufs Gerathewohl jedem beigelegt werden, sondern daſs sie eine gewisse Richtigkeit haben? Die üblichen Namen von Menschen und Heroen könnten uns hintergehen. Viele nemlich werden beigelegt als Benennungen von den Vorfahren her, und sind den Leuten selbst gar nicht angemessen, wie wir auch anfangs sagten, viele theilt man aus als gute Wünsche, wie Eutychides gleichsam Glükskind, Sosias, wolbehalten, Theophilos, Gottlieb und viele andere. Dergleichen, denke ich, müssen wir bei Seite lassen, und vermuthen, daſs wir das richtige vornemlich bei demjenigen finden werden, was immer und in derselben Art und Natur da ist; denn hierauf muſs sich doch wol die Bildung der Namen am meisten befleiſsiget haben, und vielleicht sind auch einige von diesen durch eine göttlichere Kraft als der Menschen ihre festgesezt worden.

Herm. Sehr richtig scheint mir was du sagst, Sokrates!

Sok. Sollten wir also nicht von den Göttern die Untersuchung anfangen, wie sie wol eben diesen Namen Götter mit Recht bekommen haben?

Herm. Ganz billig.

Sok. Hierüber nun vermuthe ich dieses. Es scheint mir, daſs die ältesten Bewohner von Hellas die allein für Götter gehalten haben, welche auch jezt noch vielen Barbaren dafür gelten, nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel; wie sie nun dies alles immer in seiner Bahn sich bewegen und gehn sahn, so haben sie sie von dieser Eigenschaft des Gehens Götter genannt. Hernach als ihnen auch die andern bekannt geworden, haben sie auch diese insgesammt mit demselben Namen angeredet.

Sieht dir das aus wie etwas wahres, was ich sage, oder nicht?

Herm. Gar sehr sieht es so aus.

Sok. Was sollen wir nun nächstdem vornehmen?

Herm. Offenbar doch die Dämonen und Heroen und Menschen.

Sok. Die Dämonen? Ja in der That, Hermogenes, was soll wol dieser Name Daimon bedeuten? Sieh zu, ob dir das gefallen wird was ich sage.

Herm. Sage nur.

Sok. Du weiſst doch, was Hesiodos sagt, was die Dämonen wären.

Herm. Ich entsinne mich nicht.

Sok. Auch nicht, daſs er sagt, das erste Geschlecht der Menschen wäre das goldene gewesen?

Herm. Ja, das wol.

Sok. Von diesem nun sagt er, Aber nachdem nun jenes Geschlecht absenkte das Schiksal
398 Werden sie fromme Dämonen der oberen Erde
genennet, Gute, des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter.

Herm. Und wie weiter?

Sok. Ich denke nemlich, er meint das goldene Geschlecht nicht so, als ob es von Gold gewesen wäre, sondern daſs es gut war und edel. Beweisen kann ich das dadurch, daſs er auch uns das eiserne Geschlecht nennt.

Herm. Richtig.

Sok. Also glaubst du doch, er würde, wenn es auch unter den jeztlebenden Gute giebt, auch von diesen sagen, daſs sie zu dem goldenen Geschlecht gehören?

Herm. Gewiſs.

Sok. Und die Guten sind doch vernünftig.

Herm.

Herm. Vernünftig.

Sok. Und dies, dünkt mich, will er eben vorzüglich sagen von den Dämonen, sei ihnen begegnet, weil sie vernünftig waren. Daher sagt er ganz recht, wie auch viele andere Dichter thun, daſs wenn ein Guter stirbt er groſser Ehre und Glükkes theilhaftig und ein Dämon wird, vom Daheim sein also genannt. Eben das nun nehme ich an, daſs Jeder der dort daheim gehört ein Seliger ist im Leben und im Tode, und mit Recht ein Daimon genannt wird.

Herm. Darin, o Sokrates, werde auch ich, dünkt mich, dir ganz beistimmen. — Aber ein Heros, was bedeutet das wol?

Sok. Das ist gar nicht schwer zu sehen. Denn nur ein klein wenig ist der Namen verändert, und deutet darauf, daſs sie ihre Entstehung dem Eros verdanken.

Herm. Wie meinst du das?

Sok. Weiſst du nicht, daſs die Heroen Halbgötter sind?

Herm. Ja, und nun?

Sok. Also sind sie Alle entstanden dadurch daſs Eros entweder einen Gott einer Sterblichen, oder eine Göttin einem Sterblichen zuführte. Wenn du aber auch dieses nach einer andern Mundart betrachtest, wirst du es noch besser einsehn. Denn alsdann ist nur etwas weniges an dem ersten Laut zu verändern, und es heiſst soviel als Haraus, oder Rufaus, denn rufen hieſs ehedem haren, so daſs Heros entweder das vorher gesagte bedeutet, oder auch daſs sie weise waren, und Redner und gewaltige dialektische Männer, denn jener Name bedeutet offenbar einen, der sich auf das Reden versteht, so daſs nach dieser Mundart die Heroen Redner bedeuten und Lehrende, und dieser ganze Stamm der

Heroen ein Geschlecht von Rednern und Sophisten wird. Dies war also nicht schwer einzusehen, weit mehr aber von wegen der Menschen, warum die doch Menschen heiſsen. Weiſst du es zu sagen?

Herm. Woher doch, du Guter, sollte ich es wissen? Nicht einmal wenn ich im Stande wäre es zu ſinden, würde ich mir Mühe darum geben, weil ich doch glaube, du wirst es weit besser ſinden als ich.

399 **Sok.** Also hältst du etwas auf die Eingebung des Euthyphron, wie es scheint?

Herm. Ganz sicher.

Sok. Und ganz recht. Denn auch dies, glaube ich, habe ich gar herrlich gefaſst, und werde am Ende, wenn ich mich nicht bescheide, heute noch weiser sein als sich ziemt. Sieh nur zu, was ich meine. Zuerst aber muſst du dir dieses merken wegen der Worte, daſs wir oft Buchstaben einsezen, oft auch herauswerfen, wenn wir woher ein Wort bilden wollen, und eben so auch oft den Ton versezen. Wie zum Beispiel an Frieden reich, damit uns hieraus ein Wort werde anstatt eines ganzen Sazes, werfen wir das Ende des einen Wortes heraus, und das andere stumpfen wir ab, daſs es unbetont gesprochen wird, da es vorher betont war. Bei andern Worten wiederum sezen wir Buchstaben dazwischen und schärfen das unbetonte.

Herm. Richtig.

Sok. Dergleichen etwas ist nun auch bei dem Worte Mensch begegnet, wie mich dünkt. Denn es ist ein ganzer Saz zu einem Worte geworden, dadurch, daſs man Anfang und Ende herausgeworfen, und dafür einer stumpfen Sylbe den Ton gegeben und sie geschärft hat.

Herm. Wie meinst du das?

Sok. So. Dieser Name Mensch bedeutet, daſs die andern Thiere von dem was sie sehen nichts betrachten noch vergleichen oder eigentlich anschauen, der Mensch aber sobald er gesehen hat auch zusammenstellt und anschaut. Daher wird unter allen Thieren der Mensch allein Mensch genannt, weil er zusammenschaut was er gesehen hat.

Herm. Wie nun? soll ich dir sagen, was ich nächstdem gern wüſste?

Sok. Allerdings.

Herm. Wie mich wenigstens dünkt, könnte dies hierauf wol folgen. Denn dem Menschen schreiben wir doch zu Leib und Seele?

Sok. Wie sollten wir nicht?

Herm. Wollen wir also auch diese abzuleiten versuchen wie das vorige?

Sok. Du meinst, wir sollen untersuchen, woher doch wol die Seele verständigerweise diesen Namen trägt, und dann auch der Körper.

Herm. Ja.

Sok. Wenn ich nun jezt im Augenblikk etwas hierüber sagen soll, so meine ich, diejenigen, welche die Seele so benannten, haben sich dieses dabei gedacht, daſs sie, wenn sie sich bei, oder wie man sonst sagte, selb dem Leibe hält, die Ursache ist daſs er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Athmens mittheilt, und ihn dadurch als ein Selbst hält, sobald aber dieses selbige fehlt, kommt der Leib um und stirbt; deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt. Aber noch besser, warte nur, still! denn ich glaube etwas zu sehn, was Leuten wie Euthyphron viel wahrscheinlicher vorkommen wird als das vorige. Denn jenes fürchte ich werden sie uns verachten, und für gar gemein und ungeschikt halten. Aber dieses erwäg nun, ob es auch dir gefällt.

Herm. Sage es nur.

Sok. Die Natur des ganzen Leibes, s daſs er lebt und umhergeht, wodurch glaubs du wird wol diese gehalten und geleitet als durc die Seele?

Herm. Durch nichts anders.

Sok. Und wie? glaubst du nicht dem Anaxagoras, daſs auch was aller andern Dinge Sein ordnet und leitet, Geist und Seele ist?

Herm. Das glaube ich.

Sok. Sehr gut also schikte sich dieser Namen für die Kraft, welche das Sein leitet und hält, sie Seileit zu nennen. Und dann kann man es noch schön machen und Seele sagen.

Herm. Sehr schön, und dies dünkt mich allerdings kunstreicher zu sein als jenes.

Sok. Das ist es auch; aber ganz lächerlich kommt offenbar das Wort heraus, wenn man es genau so nimmt wie es heiſst.

Herm. Aber was sollen wir nun von dem andern sagen?

Sok. Dem Körper meinst du?

Herm. Ja.

Sok. Auf vielerlei Weise dünkt mich dies zu gehn, wenn man auch nur gar wenig ändert. Denn Einige sagen schon, die Körper wären die Gräber der Seele, in denen sie begraben liege für jezt. Und auch weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, heiſst er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel. Am richtigsten aber dünkt mich dieses, daſs die Orphiker diesen Namen eingeführt haben, weil nemlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leidet, und deswegen habe sie nun diese Befestigung, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängniſs, und darum sei nun dieser für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, genau was er heiſst, so daſs man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, ihr Kerker.

Herm. Das scheint mir gut genug gesagt zu sein, Sokrates. Aber könnten wir auch von andern Göttern, wie du es vorher vom Zeus erklärt hast, auf dieselbe Weise untersuchen, in welcher Beziehung wol ihre Namen ihnen mit Recht beigelegt sind?

Sok. Ja, beim Zeus, Hermogenes, das können wir, wenn wir doch Vernunft haben, auf eine und zwar die schönste Weise, daſs wir nemlich von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst noch von ihren Namen, wie sie sich unter einander nennen. Denn offenbar werden sie selbst sich richtig benennen. Die nächst dieser am meisten richtige Art aber wäre, wie es bei den Gebeten Gebrauch ist, daſs, wie und woher sie selbst begehren genannt zu werden, so auch wir sie nennen, weil wir nemlich weiter von nichts wissen. Denn das scheint mir ein sehr guter Gebrauch. Willst du also, 401 so wollen wir den Göttern dies gleichsam vorher bedeuten, daſs wir über sie gar keine solche Untersuchung anstellen wollen, denn wir bilden uns gar nicht ein, dies zu können, sondern nur über die Menschen, von was für Gedanken sie wol ausgegangen sind bei Bestimmung ihrer Namen. Denn dies ist doch wol ganz unschuldig?

Herm. Das ist ja gar herrlich bescheiden gesprochen, Sokrates, und so wollen wir es demnach machen.

Sok. So laſs uns denn, wie es Sitte ist, von der Hestia anfangen.

Herm. Ganz recht.

Sok. Was soll man also sagen, daſs sich der mag gedacht haben, der die Hestia so genannt hat?

Herm. Beim Zeus, auch das scheint mir gar nicht leicht.

Sok. Es mögen wol, mein guter Hermogenes, die ersten, welche Namen festgesezt haben, gar nicht schlechte Leute gewesen sein, sondern von den Himmelskundigen und Hochfliegenden welche.

Herm. Wie so?

Sok. Mir wird es ganz klar, daſs die Bestimmung der Namen von solchen Leuten herrührt; und wenn man die fremden Mundarten mit in Betrachtung zieht, findet man gar leicht was Jeder sagen will. So auch hiebei; das Sein, welches wir Usia nennen, nennen Einige Esia und Andere wieder Osia. Zuerst nun nach der einen von diesen Spracharten hat es ja ganz guten Grund, daſs das wahre Sein und Wesen der Dinge Hestia genannt wird; so auch wenn wir wiederum das was an diesem Sein Antheil hat Hestia nennen, so wäre auch das in dieser Beziehung richtig, denn auch wir mögen statt Usia ehedem Esia gesagt haben. Ja auch wenn man bedenkt, wie es bei den Opfern gehalten wird, muſs man glauben, bei Festsezung dieses Namens sei hieran gedacht worden. Denn ganz billig opfern wol diejenigen vor allen andern Göttern zuerst der Hestia, welche das Wesen aller Dinge Hestia nannten. Die aber Osia gesagt haben, mögen wol, sollte man denken, mit dem Herakleitos geglaubt haben, alles Seiende gehe, und es bleibe nichts fest, die Ursach also und das Regierende für Alles sei das stoſsende, othun, woher es denn mit Recht Osia genannt wurde. Auch das aber wollen wir nur als Nichtswissende gesagt haben. Nach der Hestia nun wenden wir uns billig zur Rhea und dem Kronos. Doch des Kronos Namen haben wir ja schon durchgenommen. — Aber vielleicht ist es Nichts, was ich sagen will.

Herm. Was doch, Sokrates?

Sok. O Guter, ich erblikke einen ganzen Schwarm Weisheit.

Herm. Was doch für einen?

Sok. Lächerlich ist es freilich zu sagen, aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit.

Herm. In welcher Art denn? 402

Sok. Ich glaube zu sehen, daſs Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her, und was auch Homeros schon gesagt hat.

Herm. Wie meinst du das.

Sok. Herakleitos sagt doch, daſs Alles davon geht und nichts bleibt, und indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselbigen Fluſs steigen.

Herm. Ganz richtig.

Sok. Wie nun? dünkt dich der viel anders gedacht zu haben als Herakleitos, der aller andern Götter Urahnen Kronos und Rhea genannt hat? Oder meinst du, es sei von ohngefähr, daſs er beiden ihre Namen von Flüssen gegeben hat? Wie auch Homeros den Okeanos den Vater der Götter nennt, und Tethys die Mutter; und ich glaube auch Hesiodos. Ja auch Orpheus sagt, wo Erst Okeanos selbst der geräuschige schreitet zur Ehe, Der sich mit Tethys von Mutterseit' ihm Schwester begattet. Betrachte nur, wie dies Alles unter sich zusammenstimmt, und wie es auch alles auf des Herakleitos Lehre sich bezieht.

Herm. Daran scheint wol etwas zu sein, Sokrates, nur sehe ich noch nicht, was der Namen der *Tethys* will.

Sok. Das erklärt sich ja von selbst, daſs es nur etwas verstekt der Namen einer Quelle ist. Denn das sikkernde, tanzende und sinternde, diattomenon und athumenon, ist das Bild einer Quelle; und aus diesen beiden Worten ist der Namen Tethys zusammengesezt.

Herm. Das war gar herrlich, Sokrates.

Sok. Was wollte es nicht! Aber wie weiter? Den Zeus haben wir schon gehabt?

Herm. Ja.

Sok. Wollen wir also seine Brüder erklären, den Poseidon, und Pluton, nebst dem andern Namen, den man diesem beilegt?

Herm. Das wollen wir.

Sok. Poseidon nun mag wol deswegen so benannt worden sein von dem, der ihn zuerst so nannte, weil diesen im Gehen die Gewalt des Meeres aufhielt und ihn nicht weiter schreiten lieſs, sondern ihm gleichsam eine Fessel wurde für seine Füſse. Daher nannte er den diese Gewalt beherrschenden Gott Poseidon, weil er ein Posidesmos war, und das e ist vielleicht nur der Schiklichkeit wegen hineingekommen. Vielleicht aber wollte er auch das nicht sagen, sondern es waren anstatt des s zwei l, weil nemlich der Gott ein Polla eidos ist, vieles weiſs. Vielleicht heiſst er aber auch der Erschütternde, ho seion, und das p und d sind nur hineingesezt. Pluton aber ist offenbar in Beziehung auf die Gabe des Reichthums, Plutos, so genannt worden, weil nemlich der Reichthum von unten aus der Erde kommt. Durch den Namen Hades

r glauben, dünkt mich, die meisten Men-
en sei eigentlich sein Dunkel, Aeides, be-
chnet, darum scheuen sie auch diesen Namen
l nennen ihn lieber Pluton.

Herm. Was meinst du aber davon, So-
tes?

Sok. Mir scheinen auf gar vielerlei Art die
nschen das eigentliche Wesen dieses Gottes
verkennen, und ihn zu fürchten ohne seine
uld. Denn daſs, wer von uns einmal gestor-
ist, immer dort bleibt, davor fürchten sie
, und auch daſs die Seele vom Leibe ent-
ſst dorthin zu ihm geht, auch das schreckt
; mir aber scheint, daſs dies Alles auf eins
l dasselbe sich bezieht, sowol die Macht des
ttes als sein Namen.

Herm. Wie doch?

Sok. Ich will dir sagen, wie ich es mir
nke. Sage mir nur, welches von beiden ist
l für jedes Lebende, wenn es irgendwo blei-
soll, das stärkere Band, der Zwang oder
Verlangen.

Herm. Bei weitem stärker, Sokrates, ist
Verlangen.

Sok. Meinst du nun nicht, daſs dem Ha-
Viele entfliehen würden, wenn er nicht die
rt angekommenen mit den stärksten Banden
thielte?

Herm. Offenbar.

Sok. Also wie es scheint hält er sie an ir-
nd einem Verlangen, wenn er sie mit dem
rksten Bande bindet, nicht durch Zwang.

Herm. Das leuchtet ein.

Sok. Giebt es aber nicht auch vielerlei
rlangen?

Herm. Ja.

Sok. Mit dem mächtigsten Verlangen also unter allen bindet er sie, wenn er sie durch das stärkste Band festhalten soll?

Herm. Ja.

Sok. Giebt es nun wol ein stärkeres Verlangen, als wenn Jemand glaubt, durch den Umgang mit Einem ein besserer Mann zu werden.

Herm. Ein stärkeres auf keine Weise, Sokrates.

Sok. Deshalb also, das wollen wir sagen, hat keiner Lust von dort hieher zurük zu kehren, selbst die Sirenen nicht, sondern sie sind eben so gut bezaubert wie alle anderen, so vortreffliche Reden, scheint es, weiſs Hades ihnen zu halten, und so wäre, wenigstens wie hieraus folgen würde, dieser Gott ein vollendeter Sophist und ein groſser Wohlthäter derer die bei ihm sind; wie er denn auch denen die noch hier leben so groſses Gut herauf schikt, und eben davon den Namen Pluton führt. Ferner daſs er nicht mit Menschen verkehren will, die noch ihre Leiber haben, sondern erst dann mit ihnen umgeht, wenn die Seele rein ist von allen dem
404 Leibe anhängenden Uebeln und Begierden, dünkt dich das nicht recht eines Philosophen würdig, der sich wol überlegt, daſs er sie in diesem Zustande wol, gebunden mit dem Verlangen nach der Tugend, festhalten könnte, so lange sie aber mit den Trieben und der Wuth des Leibes behaftet sind, nicht einmal sein Vater Kronos sie bei sich festhalten könnte, wenn er sie auf die Weise bände, die ihm zugeschrieben wird?

Herm. Darin magst du wol Recht haben, Sokrates.

Sok. Und weit gefehlt, daſs der Namen Hades von dem Dunkel, Aeides, sollte hergenommen sein, ist der Gott vielmehr deshalb, weil er alles Schöne weiſs, von dem Namengeber Hades genannt worden.

Herm. Gut. Aber die Demeter und Hera, den Apollon und die Athene, den Hephästos und Ares und die übrigen Götter, wie erklären wir die?

Sok. Die Demeter scheint mir von dem Verleihen der Nahrung, weil sie diese als Mutter giebt, didusa meter, Demeter genannt zu sein. Die Hera aber als eine liebenswürdige, erate, wie auch vom Zeus gesagt wird, daſs er immer verliebt in sie bleibe. Vielleicht aber hat auch als ein Himmelskundiger der Namengeber die Luft, Aër, Hera genannt, halb verstekt, indem er den Anfang als Ende sezte, und wenn du den Namen Hera oft hinter einander aussprichst, muſst du merken, daſs es so herauskommt. Den Namen der Pherrhephatta, den fürchten ebenfalls Viele, auch den Apollon, offenbar aus Unkenntniſs der richtigen Beziehung der Namen. Denn sie verändern ihn, und wenn sie dann an Phersephone denken, kommt es ihnen schreklich vor. Er bedeutet aber nichts, als daſs die Göttin weise ist. Denn wenn alle Dinge sich bewegen, so ist doch, was sie berührt und betastet und ihnen zu folgen vermag, Weisheit. Wegen ihrer Weisheit also, und weil sie das bewegliche ergreift, wegen der Epaphe des pheromenon, hieſse die Göttin mit Recht Pherepapha oder so ohngefähr, und darum lebt auch der weise Hades mit ihr, weil sie eine solche ist. Nun aber verdrehen sie ihren Namen, weil sie den Wohlklang höher achten als die Wahrheit, so daſs sie sie Pherrhephatta nennen. Eben so ist es mit dem Apollon wie ich sage, Viele sind bange vor dem Namen des Gottes, als deute er auf etwas furchtbares. Oder hast du das nie bemerkt?

Herm. Allerdings, und du hast sehr recht.

Sok. Mir aber scheint er ganz herrlich sich zu schikken für die Eigenschaft des Gottes.

Herm. Wie so?

Sok. Ich will versuchen dir zu erklären was ich meine. Unmöglich nemlich könnte sich ein einziger Namen besser schikken zu den
405 vier Eigenschaften des Gottes, so daſs er auf alle anspielte, und gewissermaſsen die Tonkunst und das Weissagen und die Heilkunst und die Geschiklichkeit des Bogens bezeichnete.

Herm. Sprich nur! Denn gar wunderbar kündigest du den Namen an.

22. **Sok.** Sehr wohl gesezt ist er, wie es dem Gotte der Tonkunst geziemt. Zuerst nemlich das Waschen und die Reinigungen in der Heilkunst sowol als beim Wahrsagen, und, es sei nun mit Arzeneien oder Zaubermitteln, alle Räucherungen und Bäder und Besprengungen, welche dabei vorgehen, diese haben alle einen und denselben Zwekk, nemlich den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele. Oder nicht?

Herm. Allerdings.

Sok. Der reinigende und abwaschende Gott und der erlösende von solchen Uebeln also, wäre dieser?

Herm. Allerdings.

Sok. Also in Beziehung auf die Abwaschungen und Erlösungen von solchen Uebeln könnte er als Arzt mit Recht Apolyon heiſsen. Aber wegen des Weissagens und des wahren und einfältigen, haploun, darin, denn das ist

einerlei, würde er mit Recht so heiſsen wie ihn
die Thessalier nennen; in ganz Thessalien nemlich
nennt man diesen Gott Aplos. Weil er ſerner
als Schüze immer seines Zieles gewiſs ist,
deswegen heiſst er der stets treffende, Aei ballon.
Der Tonkunst wegen endlich muſs man
annehmen, daſs, wie dies in vielen andern Worten
zu sehen ist, das A hier ebenfalls soviel bedeutet
als zugleich, und dadurch sein Mitgehn,
Polesis, angedeutet worden, theils das um den
Himmel, welches man seine Bahn nennt, theils
auch in jener Zusammenstimmung beim Gesange
welche man Harmonie nennt, wie denn auch
die, welche sich auf Tonkunst und Sternkunde
verstehen wollen, behaupten, daſs dies alles zusammen
in einer gewissen Harmonie gehe. Der
Harmonie nun steht dieser Gott vor, und führet
so dies alles mit einander bei Göttern und
Menschen. Wie wir nun einen Beigänger und eine
Beischläferin durch Veränderung des o in a Akóluthos
nennen und Akoitis, so nennen wir auch
jezt den Gott, der ein Begleiter, Homopolon,
ist, Apollon, indem wir noch ein l hineinsezen,
weil er sonst gleichnamig würde mit einem harten
Worte, welches auch jezt noch Einige darin
zu sehen glauben, und darüber die eigentliche
Bedeutung des Namens unrichtig auffassen, so
daſs sie ihn fürchten, als bedeute er irgend ein
Verderben, da er vielmehr, wie eben gezeigt
ist, auf alle Eigenschaften des Gottes zugleich
anspielt, auf seine Wahrhaftigkeit, seine Sicherheit
im Treffen, sein erlösendes Abwaschen und 406
seine ordnende Umherführung. — Die Musen
aber und überhaupt die Musik haben sie wol offenbar
vom Nachsinnen (Mosthai) und von der
Liebe zum Nachforschen und zur Weisheit so
genannt. — Die Leto ſerner von der Gutmü-

thigkeit der Göttin, und weil sie sich willig beweiset, wenn einer etwas bedarf. Vielleicht ist es auch wie die Ausländer sprechen, deren viele Letho sagen, und dann schiene sie von denen die sie so nennen, weil sie keine rauhe Gemüthsart hat, sondern eine sanfte und zarte, leion ethos, deshalb Letho genannt zu sein. Artemis aber bedeutet das unverlezte und züchtige, artemes, wegen ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit. Vielleicht wollte auch der Benennende sie eine Kennerin der Tugend (Aretes histor) nennen. Vielleicht auch weil sie die Beiwohnung des Mannes haſst (Aroton misusa), aus einer von diesen oder aus allen diesen Ursachen hat die Göttin ihren Namen bekommen.

Herm. Wie aber Dionysos und Aphrodite?

Sok. Da fragst du schwere Dinge, Sohn des Hipponikos! Doch es giebt ja sowol eine ernsthafte als eine scherzhafte Art, die Namen dieser Götter auszulegen. Nach der ernsthaften frage bei gewissen Andern; die scherzhafte aber hindert uns nichts durchzugehn, denn diese Götter selbst lieben den Scherz. Dionysos nun könnte als der Geber des Weines Didoinysos im Scherze genannt worden sein; und der Wein, weil er vielen Trinkenden die Meinung erregt Verstand zu haben, obschon sie ihn nicht haben, könnte mit Recht Oionus heiſsen. Wegen der Aphrodite ist nicht Noth dem Hesiodos zu widersprechen, sondern man kann ihm zugeben, sie sei wegen ihrer Entstehung aus dem Schaume des Meeres so genannt worden.

Herm. Aber Sokrates, du wirst doch nicht als Athener die Athene vergessen, oder den Hephästos und Ares?

Sok. Das wäre wol auch nicht recht.

Herm. Freilich nicht.

Sok. Der eine von ihren Namen ist wol gar nicht schwer zu erklären, woher er rührt.

Herm. Was für einer?

Sok. Wir nennen sie doch Pallas?

Herm. Freilich.

Sok. Wenn wir nun glaubten, dieser sei ihr beigelegt, weil sie bewaffnet einhergeht: so würden wir, denke ich, ganz recht glauben. Denn sich selbst oder etwas anderes von der Erde in die Höhe heben, oder in den Händen so halten, das nennen wir doch schweben und schwingen, pallein?

Herm. Allerdings.

Sok. Also Pallas in sofern. 407

Herm. Und ganz richtig. Aber den andern Namen, wie erklärst du den?

Sok. Athene meinst du?

Herm. Ja.

Sok. Das ist schon schwieriger, Freund. Es scheinen aber die Alten von der Athene eben das gehalten zu haben, was noch jezt die, welche sich auf den Homeros verstehen. Denn die mehresten von diesen sagen auch bei ihren Auslegungen des Dichters, er habe durch die Athene Verstand und Einsicht vorgestellt, und eben dergleichen etwas scheint auch, wer die Namen bestimmt, von ihr gedacht zu haben, nur drükte er es noch stärker aus, indem er sie gleichsam Gottes Vernunſt, Theu noēsis nennt, so daſs sie ha Theonoa ist, indem er sich nur auf ausländische Art des a statt e bedient, und das sis wegwirſt. Doch vielleicht auch nicht einmal so, sondern weil sie vorzüglich vor allen das göttliche bedenkt, hat er sie Theonoe genannt. Auch steht nichts im Wege, daſs er das Vernünftige in der Gesinnung, was eben diese Göttin sein soll, habe

Ethonoe nennen gewollt, und nur er selbst oder Andere nach ihm es verschönern wollten, wie sie meinten, und sie dann Athene nannten.

Herm. Wie aber mit dem Hephästos, wie erklärst du den?

Sok. Meinst du den rechten, der sich auf das Licht versteht, Phaëos histor?

Herm. Ja wol.

Sok. Ist das nicht Jedem einleuchtend, daſs dieser eigentlich Pheistos heiſst, und das E nur vorgesezt ist?

Herm. Das mag wol sein, wenn dir nicht etwa, wie ich fast glaube, noch etwas anderes einfällt.

Sok. Damit das nicht geschehe, so frage lieber gleich nach dem Ares.

Herm. Ich frage.

Sok. Also wenn du willst kann dieser von dem mannhaften und tapfern, arrhen und andreion, Ares heiſsen. Oder auch von seinem harten unbiegsamen Wesen, was wir arrhaton nennen, auch hievon dürfte ein ganz kriegerischer Gott Ares genannt werden.

Herm. Freilich.

Sok. Aber nun laſs uns bei den Göttern! von den Göttern aufhören, denn es ängstet mich von ihnen zu reden. Willst du aber irgend andere, die lege mir nur vor, daſs du erkennest, wie Euthyphrons Rosse geübt sind.

Herm. Das will ich thun. Nur um Einen frage ich dich noch vorher, nemlich den Hermes, weil doch Kratylos läugnet, daſs ich ein Hermogenes wäre. Versuchen wir also von dem Hermes auch auszufinden, was sein Namen bedeutet, damit wir auch sehen, ob wol dieser irgend Recht hat.

Sok. Auf alle Weise muſs doch Hermes etwas von der Rede bedeuten, denn daſs er Dollmetscher ist und Bote, auch hinterlistig und betrügerisch in Reden, und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht doch 408 auf der Kraft der Rede. Wie wir nun auch schon vorher sagten, Eirein ist der Gebrauch der Rede, und was beim Homeros so oft vorkommt, emesato bedeutet erfinden. Aus diesen beiden zusammen befiehlt uns also der Namengeber gleichsam, den welcher das Reden und die Rede erfunden hat, diesen Gott, ihr Leute, müſstet ihr doch billig Eiremes nennen. Nun aber, wie mir scheint, puzen wir den Namen aus, und nennen ihn Hermes. Auch die Iris ist offenbar von eirein benannt, weil sie Botin war.

Herm. So mag, beim Zeus, Kratylos wol ganz Recht gehabt haben, daſs ich kein Hermogenes bin; denn keinesweges bin ich erfinderisch im Reden.

Sok. Und daſs Pan, der Sohn des Hermes, so zwitterhaft ist, das läſst sich auch sehr gut begreifen, Freund.

Herm. Wie so?

Sok. Du weiſst doch, daſs die Rede Alles, pan, andeutet, und immer umher sich wälzt und geht, und daſs sie zwiefach ist, wahr und falsch?

Herm. Allerdings.

Sok. Das wahre davon ist also glatt und göttlich, und wohnt oberhalb unter den Göttern; das falsche aber unterhalb unter dem groſsen Haufen der Menschen, und ist rauh und bökkisch, was tragisch auch bedeutet, wie denn auch die meisten Fabeln und Unwahrheiten sich finden auf dem Gebiete des tragischen.

Herm. Freilich.

Sok. Mit Recht also ist der Alles andeutende und immer wandelnde, Aei polon, Pan Aipolos genannt worden, der zwitterhafte Sohn des Hermes, oberhalb glatt, unterhalb aber rauh und boksähnlich. Und offenbar ist doch Pan die Rede oder der Bruder der Rede, wenn er ein Sohn des Hermes ist, und daſs Geschwister einander ähnlich sehn, ist ganz natürlich. Aber wie ich sagte, laſs uns nun machen, Bester, daſs wir von den Göttern fortkommen.

Herm. Von diesen wol, Sokrates, wenn du willst. Aber was hindert dich jene andern durchzugehn, wie Sonne, Mond und Sterne, Erde und Aether, Luft, Feuer, Wasser, Jahr und Jahreszeiten.

Sok. Gar vielerlei legst du mir da auf. Indeſs, wenn es dir lieb ist, so will ich wol.

Herm. Sehr lieb gewiſs.

Sok. Was willst du also zuerst? Oder sollen wir, wie auch du eben, mit der Sonne anfangen.

Herm. Ganz recht.

409 Sok. Diese nun könnte so heiſsen, weil sie wenn sie aufgegangen ist die Gegenstände von einander sondert, auch deshalb weil sie sich in ihrem Laufe um die Erde immer so wendet; auch weil sie was aus der Erde hervorwächst während ihres Umlaufes mit Farben schmükt, so daſs das Sehen eine Wonne wird.

Herm. Wie aber der Mond?

Sok. Dieser Namen scheint dem Anaxagoras wehe zu thun.

Herm. Wie so?

Sok. Er scheint schon von älteren Zeiten her etwas kund zu machen, was dieser erst neuerlich gesagt hat, daſs nemlich der Mond sein Licht von der Sonne hat.

Herm. Wie das?

Sok. Hell und glänzend hieſs doch vor Alters Mon?

Herm. Ja.

Sok. Und neu und alt ist dieser Schein immer am Monde, wenn anders die Anaxagoreer Recht haben. Denn so oft die Sonne im Kreise um ihn herumgeht, wirft sie immer neuen Schein auf ihn; der alte aber ist der vom vorigen Monat.

Herm. So ist es.

Sok. Weil nun der Mond immer neuen und alten Schein hat, kann er mit Recht eigentlich Moneualt heiſsen, und zusammengezogen heiſst das Mond.

Herm. Das ist ja gar ein dithyrambischer Namen, Sokrates. Aber was machst du aus dem Monat und den Sternen?

Sok. Der Monat könnte, weil ein neuer alle Morgen näher kommt, Morgennaht heiſsen, die Sterne aber ihren Namen von den Strahlen haben, die Strahlen selbst aber, weil den Staar Alle bekommen die immer hinein sehen wollten, eigentlich Staarallen geheiſsen haben, nun aber hat man das schöner gemacht und Strahl gesagt.

Herm. Wie aber mit Feuer und Wasser?

Sok. Vom Feuer weiſs ich gar nichts, und entweder muſs mich des Euthyphrons Muse verlassen haben, oder dies allzuschwer sein. Sieh nun zu, welchen Kunstgriff ioh anbringe bei allen dergleichen, von denen ich nichts zu sagen weiſs.

Herm. Was für einen?

Sok. Das will ich dir sagen. Antworte mir nur. Weiſst du zu sagen, weshalb das Feuer so heiſst?

Herm. Ich, beim Zeus, gewiſs nicht.

Sok. So sieh zu, was mir davon ahndet. Ich denke nemlich, daſs die Hellenen, zumal die in der Nähe der Barbaren wohnenden, gar viele Worte von den Barbaren angenommen haben.

Herm. Und was weiter?

Sok. Wenn man nun aus der hellenischen Sprache erklären will, in wiefern diese mögen richtig gebildet sein, und nicht aus jener, der das Wort wirklich angehört: so siehst du wol, daſs man nichts schaffen wird.

Herm. Ganz natürlich.

410 **Sok.** Also sieh zu, ob nicht auch dieses Wort ein barbarisches ist. Denn einerseits ist gar nicht leicht, es an die hellenische Sprache anzuknüpfen, andrerseits ist ganz bekannt, daſs die Phryger es mit einer kleinen Veränderung eben so nennen, was auch von Wasser, Hund und vielen andern gilt.

Herm. Richtig.

Sok. Solchen muſs man also keine Gewalt anthun, wenn man auch wirklich etwas von ihnen zu sagen wüſste. Aus diesem Grunde nun weise ich das Feuer und das Wasser von der Hand. Die Luft aber, Hermogenes, sollte die etwa deshalb so heiſsen, weil sie Dinge von der Erde lüpft? Oder weil sie immer läuft? Oder weil aus ihrer Bewegung der Wind entsteht? Den Wind nemlich nennt man auch wol dichterisch Hauch, und sagt von ihm daſs er weht. Vielleicht also ist sie, als ob man sagen wollte Laufhauch oder Laufweht, daher Luft genannt worden. Den Aether aber stelle ich mir so vor, eil er die Luft selbst umflieſst und sich immer eht, konnte er sehr leicht der sich um Alles reher genannt werden. Was aber Erde sa- n will, das versteht man besser, wenn man elt dazunimmt, wofür die Alten Werld sagen, odurch sich beides verwandt zeigt und offen- r wird, daſs Erde eigentlich Werde heiſst, und it Recht die Erzeugerin so genannt wird.

Herm. Gut.

Sok. Was war uns nun das nächste?

Herm. Die Zeit und das Jahr.

Sok. Die Zeit muſs man nur, wie das oft vielen Gegenden verwechselt wird, Ziet nen- en. Denn Ziet heiſst sie, weil sie dem Winter nd Sommer, den Winden und den Früchten er Erde ihr Ziel sezt, dieser Bestimmung we- en heiſst sie mit Recht Ziet oder Zeit. Jahr ber und Jahreszeit scheint ganz dasselbe zu in. Denn was alles wachsende und werdende seinem Theil ans Licht bringt und durch sich lbst Jedes gar macht und reif, das kann it Recht Jahr heiſsen. Und von Jahreszeit ilte dann das umgekehrte von dem was wir orher über den Namen Zeus sagten, wie nem- ch dort eine Erklärung in zwei Namen zertheilt ch zeigte, und Einige sich des einen bedien- n, Andere des andern, so sind hier gleichsam wei Erklärungen in ein und dasselbe Wort zu- mmengebracht, und werden von Allen ver- unden, wenn sie Jahreszeit sagen.

Herm. Wahrhaftig, Sokrates, du machst roſse Fortschritte.

Sok. Ich denke wol, man sieht daſs ich es chon weit gebracht habe in der Weisheit.

Herm. Allerdings.

Sok. Und bald wirst du es noch mehr gen.

411 Herm. Aber nächst dieser Art möchte ich nun gern jene schönen Worte betrachten, was für eine Richtigkeit sie wol bei sich führen, die auf die Tugend gehn, wie Gesinnung, Verstand, Gerechtigkeit und die übrigen hieher gehörigen.

Sok. Da störest du uns keine schlechte Art von Worten auf, Freund! Indeſs da ich einmal die Löwenhaut umgethan habe, darf ich ja keine Furcht zeigen, sondern muſs zusehn, wie es steht um Gesinnung, Verstand, Einsicht, Erkenntniſs und die andern schönen Worte, welche du meinst.

Herm. Freilich dürfen wir ja nicht eher ablassen.

Sok. Und warlich, beim Hunde, das dünkt mich gar keine schlechte Ahndung zu sein, was ich auch vorher schon bemerkt habe, daſs die ganz Alten, welche die Benennungen bestimmt haben, gerade wie jezt die meisten unter den Weisen, weil sie sich so oft und vielfältig herumdrehen müssen bei der Untersuchung, wie es sich mit den Dingen verhält, immer gar sehr schwindlig werden, und ihnen dann scheint, als ob die Dinge sich herumdrehten und auf alle Weise in Bewegung wären. Sie suchen aber die Schuld von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst, die eben so geartet wären, daſs nichts fest und beständig bleibe, sondern alles flieſse und sich rege und immer in voller Bewegung und Erzeugung sei. Das sage ich mit Hinsicht auf alle die Worte, mit denen wir jezt zu thun haben.

Herm. Wie so das, Sokrates?

Sok. Du hast sie vielleicht nicht recht darauf angesehn, daſs offenbar den Dingen nur unter dieser Voraussezung, daſs sie flieſsen und werden und sich bewegen, diese Namen sind beigelegt worden.

HERM. Das bin ich gar nicht gewahr worden.

SOK. Gleich zuerst jenes was wir erst nannten hat auf alle Weise eine solche Beziehung.

HERM. Welches denn?

SOK. Die Gesinnung. Denn diese ist offenbar der Sinn für das Gehende und Junge, jung aber sind die Dinge, weil sie immer werdend sind. Man könnte auch sagen, des Gehenden Sein in uns; auf alle Weise deutet es auf Bewegung. Oder wenn du willst, die Einsicht bezeichnet offenbar die Ansicht und das Sehen des Eilens, und Eilen ist doch eine Art sich zu bewegen. Eben so wenn du willst die Vernunft ist von Vernehmen, das Nehmen des Werdens, denn daſs nach diesem die Seele trachtet, macht der kund, der diesen Namen gleichsam Werdnehmen gesezt hat. Denn Vernunft hieſs es nicht vor Alters, sondern das V muſs man sich weich denken, und das D ist herausgeworfen. Die Besonnenheit aber oder Besinnung ist offenbar das Behalten dessen, was wir eben schon betrachtet haben, der Gesinnung. Die Erkenntniſs aber deutet sicher darauf, daſs indem die Dinge sich bewegen, die Seele, die tüchtige 412 nemlich, sie begleitet und weder hinter ihnen zurükbleibt noch ihnen voraneilt. Darum muſs man dem Anfangsbuchstaben einen scharfen Hauch geben, und hernach o lesen statt e, so bekommt man die Herkommniſs der Seele mit den Dingen. Verstand aber von den Dingen scheint das zu sein, was man durch Folgerungen erlangt, und wenn einer Verstehen sagt mit

Umkehrung zweier Buchstaben Werdsehen, meint er dasselbe als Erkennen, und deutet an, daſs die Seele sehend dem Werden der Dinge folgt. So auch die Weisheit bedeutet nichts anders als des Wehenden Gewiſsheit, freilich etwas dunkler und wunderlicher. Allein man muſs sich nur erinnern aus den Dichtern und ihrer Sprache, daſs von allen schnellen und kaum sichtbaren Bewegungen das Wehen gebraucht wird. Von dieser Bewegung nun gewiſs zu sein, das bedeutet die Weisheit, offenbar also unter Voraussezung, daſs die Dinge sich bewegen. Eben so das Gute will eigentlich dem gültigen in der gesammten Natur diesen Namen geben. Wenn nemlich alle Dinge sich bewegen, so giebt es doch darin Schnelligkeit und Langsamkeit, und es ist nicht alles schnelle und muthige gültig und zu loben, sondern nur einiges davon ist so gültig, und eben dieses gültig muthige heiſst das Gute. Die Gerechtigkeit nun ist leicht zu verstehen, daſs sie auf die Thunlichkeit des gerechten geht. Das Gerechte selbst aber ist schwer. Denn das sieht man wol, bis zu einer gewissen Stelle sind die Meisten darüber einig, weiterhin aber ist Streit. Die nemlich welche glauben, daſs alles im Gange ist, denken sich das meiste so, daſs es eben nichts anderes ist als ein Fortgehn. Durch dieses Alles aber gehe ein anderes hindurch, vermittelst dessen alles werdende werde, und welches also erst das rechte gehende sei. Dieses müsse das schnellste sein und das dünnste. Denn es könnte sonst nicht durch alles gehende hindurch gehen, wenn es nicht das dünnste wäre, so daſs nichts es fassen und festhalten kann, und zugleich das schnellste, so daſs dieses rechte gehende alles andere behandelt als stehendes. Da es nun durch alles hin-

durchgehend über alles Aufsicht und Recht ausübt, so führt es wohlverdient diesen Namen des gehenden rechten, der nur des Wohlklangs wegen in gerecht zusammengezogen worden. Bis hieher nun, wie ich eben sagte, sind die meisten einig über das Gerechte. Und ich, o Hermogenes, der ich besonders lüstern danach bin, 413
habe dies alles erforscht als ein Geheimniſs, und daſs dieses Gerechte auch das ursächliche ist, denn wodurch etwas wird, das ist die Durchsache oder Ursache; und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieſse es eben mit Recht so. Wenn ich sie aber, nachdem ich dies alles gehört, nichts desto weniger ganz sachte weiter frage, Was, o Bester, ist doch aber nun das Gerechte, wenn dies alles sich so verhält, dann dünkt ihnen schon daſs ich weiter frage als sich ziemt, und über die Schranken hinaus springe. Denn sie meinen, ich hätte ja nun schon genug erfahren und gehört vom Gerechten, und wenn sie nun doch versuchen wollen mir satt und genug zu geben, dann spricht jeder etwas anderes und sie stimmen nicht mehr zusammen. Der Eine sagt wol, das Gerechte sei die Sonne, denn diese gehe durch alles hindurch, und führe rechnend die Aufsicht über die Dinge. Wenn ich denn dies, hocherfreut als hätte ich etwas herrliches gehört, einem andern erzähle: so lacht mich der aus, wenn er es gehört hat, und fragt mich, ob ich denn glaube es sei keine Gerechtigkeit zu finden unter den Menschen nach Sonnenuntergang? Und bin ich dann wieder lüstern danach, was der wol meint, so sagt er es sei das Feuer, und das ist warlich nicht leicht zu verstehen. Ein Anderer sagt wieder, nicht das Feuer selbst, sondern die dem Feuer einwohnende Wärme. Ein Anderer sagt, er lache

alle diese aus, und das Gerechte sei, was auch schon Anaxagoras gesagt, die Vernunft. Denn diese sei, sagt er, selbstherrschend, und mit nichts anderm vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht. So komme ich denn in weit gröſsere Verwirrung, Bester, als worin ich war, ehe ich mich bemühte zu erfahren, was das Gerechte wol wäre. Weshalb wir aber jezt danach fragten, der Namen, der scheint ihm aus dieser Ursach zuzukommen.

Herm. Dies hast du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jezt aus dem Stegreif vorgebracht.

Sok. Wie aber? Das andere auch?

Herm. Nein das wol nicht.

Sok. So höre denn! Vielleicht kann ich dich auch mit dem übrigen noch hintergehen, daſs du glaubst, ich hätte es nicht sonst wo gehört. Also was ist uns noch übrig nach der Gerechtigkeit? Die Tapferkeit, glaube ich, sind wir noch nicht durchgegangen. Denn die Ungerechtigkeit ist ohne weiteres die Verhinderung des gehenden rechten. Die Tapferkeit aber zeigt, daſs sie in Beziehung auf Streit so genannt worden; und Streit giebt es unter den Dingen, wenn sie sich bewegen, keinen andern als die entgegengesezte Bewegung; und daher zeigt, wenn du nur ein weniges nachgiebst, der Namen Tappfertigkeit, weil doch tappen stark entgegentreten heiſst, ihr eigentliches Wesen. Offenbar aber ist nicht die einer jeden entgegengesezte Bewegung Tapferkeit, sondern nur welche der bei dem gerechten vorbeilaufenden sich entgegensezt, denn sonst könnte ja die Tapfer-
414 keit nicht gelobt werden. Eben so bedeuten Mann und mannhaft, woran man doch bei tapfer denken muſs, das mächtig angehende. Weib

hingegen will wol offenbar Werden und Leib sagen. Frau aber scheint von frisch und saugen benannt zu sein, frisch aber, o Hermogenes, von frei und rasch, weil das befruchtete und genährte ja so wird.

Herm. Das mag wol sein, Sokrates.

Sok. Und so bildet das frisch und erfrischen selbst das Wachsthum der Jugend ab, daſs es rasch und plözlich geschieht. — Aber du giebst nicht gut Acht auf mich, daſs ich aus der Bahn springe, wenn ich auf eine glatte Stelle komme, denn es sind mir noch mehrere von jenen wichtigen Worten übrig.

Herm. Ganz recht.

Sok. Hievon ist nun eines auch die Kunst, zu wissen was die wol sagen will.

Herm. Allerdings.

Sok. Das ist nun wol der Kunde Sinn, wenn du nur das d wegwirfſt, und statt des t das in annimmst.

Herm. Gar sehr dürftig, Sokrates.

Sok. Aber weiſst du denn nicht, du Schwieriger, daſs die ursprünglichen Namen schon ganz zusammengeschmolzen worden sind von denen, welche sie prächtig machen wollten, und nun Buchstaben darum hersezten, und andere herausnahmen des bloſsen Wohlklangs wegen, so daſs sie auf vielerlei Weise verdreht sind theils der Verschönerung wegen, theils aus Schuld der Zeit. So wie in Spiegel, scheint dir da nicht auch ganz ungereimt das ge hineingesezt zu sein? Aber dergleichen, denke ich, thun die, welche sich um die Richtigkeit nichts bekümmern, sondern nur der Stimme wohlthun wollen, und deshalb oft soviel zu den ersten Namen hinzuthun, daſs zulezt kein Mensch mehr verstehen kann, was das Wort sagen will, wie sie auch eine Spange anstatt Spanne Spange nennen und vieles andere.

Herm. Das ist freilich wol so, Sokrates.

Sok. Wenn man aber wieder Jeden läſst nach Belieben Buchstaben hineinsezen in die Worte und herausnehmen, so muſs es wol sehr leicht sein, jeden Namen jeder Sache anzupassen.

Herm. Da hast du Recht.

Sok. Recht freilich; aber ich denke, du weiser Aufseher muſst eben Acht haben, daſs Maaſs und Billigkeit beobachtet werde.

Herm. Ich wollte wol.

416 **Sok.** Und ich will es auch mit dir, Hermogenes. Aber nimm es nur nicht gar zu genau, du Wunderlicher, daſs du mir nicht entnervest den Muth. Denn ich komme jezt zum Gipfel alles bisherigen, wenn wir nach der Kunst erst noch das Geschikk betrachtet haben. Geschikk nemlich scheint mir dasjenige anzudeuten, wodurch man es weit bringt. Daher muſs, wenn doch alles in Bewegung ist, aus diesen beiden dem Gehen und dem sich schikken in das Gehen der Namen Geschikk zusammengesezt sein. Doch wie gesagt, wir müssen nun zu dem Gipfel alles dessen, was wir jezt vorhaben, kommen, indem wir untersuchen, was wol die Namen der Tugend und der Bosheit sagen wollen. Das eine nun sehe ich noch nicht, das andere scheint mir aber deutlich zu sein; es stimmt wenigstens mit allem bisherigen überein. Wenn nemlich alle Dinge gehen, so muſs alles bös hingehende Bosheit sein; am meisten aber muſs was in der Seele ein solches bös hingehn zu den Dingen ist den Namen des Ganzen führen und Bosheit sein. Was aber böse gehen heiſst, das glaube ich zeigt sich auch an der Feigheit, welche wir nicht mitgenommen, son-

ern übergangen haben, da wir sie sollten nach er Tapferkeit betrachtet haben; so haben wir ol auch vieles andere übergangen. Die Feigerzigkeit also deutet darauf, daſs sie ein festes and für die Seele ist; denn das Ziehen ist etwas ndendes, und die Feigherzigkeit ist ein fest ch herziehn der Seele; wie auch die Verlegeneit etwas schlechtes ist, und alles, wie es heint, was die Bewegung und das Gehen hinert. Jenes böse gehn deutet also auf eine aufehaltene und gehinderte Bewegung, wodurch e Seele, wenn sie eine solche hat, voll Bosheit ird. Heiſst nun aus dieser Ursache die Bosheit , so muſs ja die Tugend das Gegentheil bedeun, nemlich eine Unbefangenheit zuerst, und ann daſs der Fluſs einer guten Seele immer frei t, so daſs also ein unaufgehaltener und ungenderter Gang, wie es scheint, durch dieses Wort ezeichnet wird. Richtig also hieſse sie Tugeend, als immer zu gehend, denn t und z weren häufig verwechselt. Vielleicht aber meint auch das thunliche Gehen als die vorzügliche Beschaffenheit der Seele, es wird aber zummengeklappt und heiſst Tugend. Vielleicht gst du nun wieder ich künstle; ich behaupte ber, daſs wenn die Bosheit wie ich sie vorher klärte richtig ist, dann auch dieses Wort die ugend richtig sein muſs.

HERM. Aber das Böse selbst, woraus du ehreres vorher erklärtest, was meint wol as Wort?

SOK. Das scheint mir, beim Zeus, gar 416
underlich und schwer zu erklären. Daher muſs
h auch hiebei jenen Kunstgriff anwenden.

HERM. Welchen doch?

SOK. Daſs ich sage, auch das sei ein bararisches Wort.

Herm. Und wol mit Recht magst du das sagen, Sokrates. Also, wenn du meinst, wollen wir dies lassen, und dagegen das redliche und das schändliche versuchen auszufinden, worin das wol gegründet ist.

Sok. Das schändliche scheint mir gar sehr deutlich, was es meint, denn auch dieses stimmt mit dem vorigen überein. Nemlich alles was die Dinge am Fließen hindert und darin aufhält scheint mir der Erfinder der Worte überall zu schmähen; daher hat er auch hier dem, was den Fluß stets hemmt diesen Namen gegeben das stethemmtliche, nun aber ziehn sie es zusammen und nennen es schändlich.

Herm. Wie aber das redliche?

Sok. Das ist schwerer zu entdekken. Wiewol doch in der Aussprache nur der Wohlklang und die Länge des Tons abweicht.

Herm. Wie so?

Sok. Es scheint mir nemlich dieses Wort eigentlich eine Bezeichnung der Vernunft zu sein.

Herm. Wie meinst du das?

Sok. Sprich doch, was glaubst du denn ist Ursach daran, daß von jedem Ding geredet wird? Nicht jenes, welches die Namen bestimmt?

Herm. Allerdings.

Sok. Und dies ist doch gewiß die Vernunft der Götter oder der Menschen oder beider?

Herm. Ja.

Sok. Also das redende von den Dingen, und das redliche, ist dieses selbige, die Vernunft.

Herm. So scheint es.

Sok. Und nicht wahr, was Vernunft und Verstand verrichten, das ist das löbliche, was aber nicht, das tadelnswerthe?

Herm. Freilich.

Sok. Das heilende Vermögen nun verrichtet heilsames, und das bildende bildnerisches? Oder wie meinst du?

Herm. Eben so allerdings.

Sok. Und das redende also redliches?

Herm. So muſs es wol.

Sok. Und das ist, wie wir sagen, der Verstand?

Herm. Freilich.

Sok. Also ist ganz richtig das redliche eine Benennung der Vernunft, welche ja dergleichen verrichtet, was wir als redlich loben.

Herm. So scheint es.

Sok. Was ist uns nun wol noch übrig von dergleichen?

Herm. Dieses, was sich gleichfalls auf das Gute und Schöne bezieht, das vortheilhafte, zwekmäſsige, nüzliche, gewinnvolle und das Gegentheil hievon.

Sok. Das Vortheilhafte könntest du wol
schon selbst finden aus dem vorigen, wenn du
es überlegtest. Denn es scheint mir sehr ver-
wandt mit der Erkenntniſs. Es deutet nemlich 417
auf nichts anderes als auf das Fortgehn der Seele
mit den Dingen. Was hiedurch ausgerichtet
wird scheint vortheilhaft und Vortheil von dem
zum Heil mit fortgehn zu heiſsen. Das gewinn-
volle aber kommt von Gewinn, und das Wort
Gewinn wird dir, wenn du nur das n in l ver-
wandeln willst, schon zeigen was es bedeutet.
Es bezeichnet nemlich auch das Gute, nur auf
andere Weise, daſs es nemlich in alles gehen
will. Um diese Eigenschaft desselben zu bezeich-
nen, ist das Wort gebildet, und wird nun durch
Vertauschung des l mit n Gewinn ausge-
sprochen.

Herm. Was ist aber das zwekmäſsige?

Sok. Das scheint mir gar nicht so, wie etwa die Künstler und Handwerker sich dessen bedienen, für dasjenige, was zu ihrem Zwekk das rechte Maaſs hat und ihn also erreicht, wirklich zu verstehen zu sein; sondern weil es als das schnellste überall die Dinge nicht stehen oder die Bewegung sich mäſsigen und zu Ruhe und Stillstand kommen läſst, sondern wenn etwas ihr Maaſs verringern will, sie immer wieder wekt und sie dadurch unaufhörlich und unsterblich macht, deswegen scheint mir das Gute als zwekmäſsig dargestellt zu werden, und das was die ihr Maaſs verlierende Bewegung wekt zwekmäſsig zu heiſsen. Nüzlich vom Nuzen heiſst so vom nur zu gehn; förderlich aber kommt von fördern, welches ein sonst nicht sehr gewöhnliches Wort ist, das ebenfalls zunehmen und fortgehn machen bedeutet.

Herm. Wie steht es nun aber mit den Entgegengesezten von diesen?

Sok. So viele davon bloſs das jezt gesagte verneinen, haben wir wol nicht nöthig, erst durchzugehn.

Herm. Was für welche meinst du?

Sok. Solche wie das unvortheilhafte und unnüze und unzwekmäſsige.

Herm. Du hast recht.

Sok. Aber das Gefährliche und Hinderliche.

Herm. Ja.

Sok. Das Gefährliche besagt, was das Gehen fäht oder fängt, fangen aber bedeutet fest hängen, und alles befestigende, bindende, haltende tadelt er überall. Was nun das Gehn fäht, hieſse am richtigsten das gehnfähnliche, verschönert aber soll es nun sein, glaube ich, indem man es gefährlich nennt.

Herm.

Herm. Nun gerathen dir die Namen gar wunderlich und bunt, Sokrates. Und recht als wolltest du das Vorspiel zu dem Gesang der Athene zwischen den Lippen brummen, so kam es mir vor, wie du das gehnfähnliche herausbrachtest.

Sok. Ich kann nicht dafür, Hermogenes, sondern die welche die Worte gemacht haben. 418

Herm. Da hast du Recht. Was wäre denn aber das hinderliche?

Sok. Was das hinderliche ist? Sieh nur, Hermogenes, wie Recht ich habe, wenn ich sage, daſs durch Hinzuthun und Ausmerzen von Buchstaben der Sinn der Worte oft so sehr verändert wird, daſs wenn man dann nur noch ein wenig daran dreht, sie gerade das entgegengesezte bedeuten können. Wie bei dem Billigen; da hatte ich es schon bemerkt, und es fiel mir eben jezt wieder ein bei dem was ich dir sagen sollte, daſs unsere neue schöne Sprache das Billige und das Hinderliche bis zur Andeutung des Gegentheils herumgedreht und ganz unkenntlich gemacht hat, was die Worte meinen; die alte aber legt deutlich zu Tage was beide wollen.

Herm. Wie meinst du das?

Sok. Ich will es dir sagen. Du weiſst doch, daſs unsere Alten sich häufig des ei und des d bedienten, wie sie auch in den niederen Gegenden noch thun, wo sich die alte Sprechart am längsten erhält, jezt aber kehren sie das ei in i oder in um, und statt des d sagen sie t, als wäre das vornehmer.

Herm. Wie so?

Sok. Zum Beispiel unsere Alten sagten Dag, jezt aber sagen sie Tag.

Herm. Das ist wahr.

Sok. Nun siehst du aber doch, daſs nur das alte Wort den Sinn des Wortbildners kund macht; denn weil er den Menschen sagt was da ist, indem er sie aus der Finsterniſs in das Licht versezt, deshalb ist er Dag genannt worden.

Herm. Das scheint mir.

Sok. Nun aber ist es so prächtig geworden, daſs du gar nicht merken kannst, was Tag bedeutet, wiewol Einige sagen, weil der Tag den Menschen taugt zu ihren Verrichtungen, deshalb heiſse er Tag.

Herm. Das mag wol sein.

Sok. Und das Thor, weiſst du doch, nannten die Alten Dohr und Dühre.

Herm. Freilich.

Sok. Thor nun bedeutet gar nichts, aber Dohr und Dühre ist es ganz richtig von Durchführen genannt worden. Nun heiſst es aber Thor; und so ist es mit gar vielen andern.

Herm. Offenbar.

Sok. Eben so deutet zuerst das Billige, wenn man es so spricht, das Gegentheil an von allen Worten durch welche das Gute bezeichnet wird. Denn obgleich es auch eine Art des Guten ist, scheint es doch ein liegendes und ein bindliches für die Bewegung zu sein, als wäre es dem Gefährlichen verwandt.

Herm. Allerdings, Sokrates, gar sehr scheint es so.

Sok. Aber gar nicht, wenn du dich des alten Wortes bedienst, welches mir weit richtiger
419 vorkommt als das jezige; sondern es stimmt
vielmehr mit allem bisherigen Guten überein, wenn du statt des i das ei wieder herstellst. Beilig nennt dann, nicht billig, das Gute der Worterfinder, wie er das immer lobt, und ist gar nicht mit sich selbst im Streite, sondern das

beeilende und förderliche und gewinnvolle und gute und vortheilhafte und nüzliche deutet durch verschiedene Namen dasselbe an, nemlich das durchziehende und fortgehende überall zu loben, das aufhaltende und bindende aber zu tadeln. So wird auch das Hinderliche, wenn du nur bedenkst, daſs dies noch von der alten Aussprache herrührt, und daſs sie ehedem das hinden nannten, was wir jezt hinten nennen, dir ganz dieselbe Beziehung anzeigen, daſs nemlich das hintenlegende und zurükhaltende das hinderliche genannt wird.

Herm. Wie ist es aber mit Wollust, Schmerz, Bestreben und dergleichen Worten, Sokrates?

Sok. Die scheinen mir eben nicht sehr schwer, Hermogenes. Die Wollust nemlich ist für die zum Genuſs hin wollende Handlung der Namen, man hat nur das n herausgeworfen und das t hinten angesezt, und sagt statt Wollnuſs Wollust. Der Schmerz aber scheint gleichsam von dem Schmelzen und Aufgelöstsein des Herzens den Namen zu haben, welches sich bei diesem Zustande vorfindet. Die Unlust aber ist das verhindernde der Lust und des Genusses. Die Angst ist wol etwas wunderlich gebildet von dem Beengen des Gehens. Die Betrübniſs aber scheint vom hineingetrieben werden des Schmerzens genannt zu sein. Die Beschwerde sieht wol Jeder, daſs sie die Schwierigkeit des Werdens darstellen soll. Die Freude dagegen scheint von dem freien und leichten Fluſs der Seele so zu heiſsen. Das Vergnügen aber müſste von dem genugsamen Werden in der Seele, was es bezeichnen soll, eigentlich Werdgenügen heiſsen, mit der Zeit aber hat man Vergnügen daraus gemacht. Die Fröhlichkeit bedarf nicht erst er-

klärt zu werden, denn Jedem muſs klar sein, daſs sie von dem Forteilen der Seele mit den Dingen eigentlich den Namen Forteiligkeit bekommen hat, doch sagen wir nun einmal Fröhlichkeit. Auch das Bestreben ist nicht schwer. Es hat von dem Herbeiströmen des Triebes den Namen, der Trieb aber von dem Treiben und Heben der Seele. Ferner der Reiz ist als der die Seele am stärksten ziehende Fluſs so genannt worden. Denn weil er rege flieſst und sich nach den Dingen hinzieht, und so die Seele heftig an-
420 zieht vermöge dieses regen Flieſsens, von dieser
b Eigenschaft ist er Reiz genannt worden. Die Sehnsucht aber deutet durch ihren Namen an, daſs sie nicht auf ein gegenwärtiges flieſsendes und bewegliches geht, sondern auf ein anderwärts gesehenes und gesuchtes, weshalb sie Sehnsucht heiſst, so daſs das nemliche, wenn das zugegen ist, wonach Jemand strebt, Reiz heiſst, wenn es aber entfernt ist, alsdann Sehnsucht. Die Neigung ferner, weil diese Bewegung von auſsen hineingeht und nicht einheimisch ist bei dem der sie hat, sondern erst aufgenommen durch die Augen, ist von diesem Eingehn anfangs Hineingehung genannt worden, jezt aber sagt man mit Wegwerfung des Anfangs und Zusammenziehung des lezten, und indem man das n vor dem g verschlukt, Neigung. Aber warum sagst du nicht etwas neues, was wir vornehmen sollen?

Herm. Was meinst du also von Gedanken und dergleichen?

Sok. Gedanken ist entweder nach dem Gehn auf das Denken benannt, wodurch die Seele das Wissen sucht, oder auch weil es der Dank oder Lohn ist für das Gehn der Seele. Doch gefällt mir jenes besser. Auch stimmt die

Trefflichkeit damit überein, welche des Menschen richtiges Treffen der Einigung mit den Dingen ist, wodurch er erfährt wie alles was ist geeignet ist; so wie auch Entwurf und Berathschlagung von Schlägen und Werfen, und Nachdenken, das nach den Dingen Lenken der Seele, dies alles hiemit zusammenhängt und auf mancherlei Weise den Wurf bezeichnet, so wie im Gegentheil die Unentschlossenheit bedeutet, daſs man nach nichts geschossen oder nichts getroffen hat wornach man schoſs und was man entwarf, oder worüber man berathschlagt und nachgedacht hatte.

Herm. Nun kommt es mir schon fast zu dicht auf einander, Sokrates.

Sok. Ich suche eben das Ende.

Herm. Nur den Zwang möchte ich noch gern durchgehn, weil er doch mit dem lezten zusammenhängt, und das Freiwillige.

Sok. Das Freiwillige wird als das was nicht widerstrebt, sondern sich vereinigen will mit dem eiligen, durch diesen Namen bezeichnet, nemlich mit dem was nach unserm Entwurfe kommt. Der Zwang hingegen als widerstrebend und gegen unsern Entwurf gehört zum Verfehlen und zur Thorheit, und ist deshalb bezeichnet als das zwischen dem Engen durchgehende, weil dies als schwierig und rauh und holperig das Gehen aufhält. Daher heiſst er vielleicht der Zwang, weil er abgebildet ist als der Gang zwischen dem Engen. — So lange nun noch Kraft da ist, wollen wir ihr nichts nachlassen; also laſs du auch nicht nach, sondern frage.

Herm. Ich frage also nun nach dem gröſsten und schönsten, nemlich dem Wahren und Falschen und dem Seienden, ja nach dem wo-

421 von wir jezt immer reden, dem Wort, was das wol für ein Wort ist.

Sok. Du nennst doch etwas forschen?

Herm. Allerdings das Suchen.

Sok. Es mag also wol ein aus der Erklärung zusammengezogenes Wort sein, indem einer sagen wollte, es wäre das was man sucht. Du siehst es aber wol leichter, wenn wir es so ausdrukken, daſs es ganz bestimmt zum Vorschein kommt; es ist nemlich das, wonach geforscht ist. Die Wahrheit aber ist eben wie die übrigen auch zusammengezogen, so daſs das göttliche ungetrübte in der Bewegung des Seienden angedeutet wird durch diesen Namen, Wahrheit nemlich als heitere Währung. Das Falsche aber ist das Gegentheil der Bewegung, und hier finden wir das stillgestellte und zur Ruhe gezwungene schon wieder geschimpft. Es wird nemlich hergenommen vom Schlaf, und ist ganz dasselbe, nur, wunderlich genug, umgekehrt, um eben die Meinung des Wortes zu verbergen. Das Sein aber und das Wesen trifft ganz mit der Wahrheit zusammen, denn es ist das in der Zeit gehn und das Währen, und eben so im Gegentheil das Nichts ist das nie gehts.

Herm. Das scheinst du mir sehr tüchtig zusammengeschlagen zu haben, Sokrates. Wenn dich aber nun einer fragt nach diesem Gehn und Flieſsen und Binden und Halten selbst, worin wol die Richtigkeit dieser Benennungen besteht.

Sok. Was ich dem antworten würde, meinst du?

Herm. Freilich.

Sok. Eins habe ich schon vorher vorgebracht, was mich wol dünkt eine gute Antwort zu sein.

Herm. Was war das?

Sok. Zu sagen, wenn wir etwas nicht rstehen können, dies sei ein barbarisches und sländisches Wort. Und vielleicht ist manches ter diesen in der That ein solches; es kann er auch von ihrem Alter herrühren daſs die sten Worte uns unerforschlich sind. Denn da e Worte so nach allen Seiten herumgedreht erden, wäre es wol nicht zu verwundern, enn sich die alte Sprache zu der jezigen nicht ders verhielte als eine barbarische.

Herm. Das wäre wol gar nicht aus der 'eise.

Sok. Ich sage freilich was sich hören läſst; er der Kampf scheint mir keine Ausrede zu estatten, sondern wir müssen doch versuchen e zu erklären. Laſs uns nur bedenken, wenn mand immer nach den Worten aus welchen ine Benennung besteht fragen will, und dann vieder nach jenen, woraus diese herstammen, orscht, und damit gar nicht aufhören will, vird dann nicht der Antwortende zulezt nothvendig verstummen?

Herm. Das dünkt mich.

Sok. Wann aber hätte er wol ein Recht sich loszusagen, daſs er nicht weiter könne? 422
Nicht wenn er bei jenen Worten angekommen wäre, welche gleichsam die Urbestandtheile der übrigen sowol Säze als Worte sind. Denn von diesen könnte man ja wol billigerweise nicht mehr zeigen sollen, daſs sie aus andern Wörtern zusammengesezt sind, wenn es sich wirklich wie angenommen mit ihnen verhält. So wie wir eben das Gute erklärt haben als zusammengesezt aus gültig und Muth, den Muth aber wieder von etwas anderem herleiten könnten, und dies wieder von etwas anderem, wenn wir aber endlich eins erhalten hätten, das nicht wieder

aus irgend anderen Worten entsteht, dann erst mit Recht sagen könnten, daſs wir nun bei dem Urbestandtheil oder Stammworte wären, welches wir nicht wieder auf andere Worte zurükführen dürften.

Herm. Du scheinst mir hierin Recht zu haben.

Sok. Sind nun etwa auch die Worte, nach denen du jezt fragst, solche Stammworte, und müssen wir also ihre Richtigkeit schon auf eine andere Weise untersuchen, worin sie besteht?

Herm. Wahrscheinlich wol.

Sok. Wahrscheinlich freilich, Hermogenes, wenigstens scheinen doch alle vorigen auf diese zurükgekommen zu sein. Wenn sich nun dies so verhält, wie ich glaube daſs es sich verhalte: so komm und erwäge mit mir worin ich sage, daſs die Richtigkeit der ersten Worte bestehen müsse, ob ich wol irre rede.

Herm. Sprich nur; soviel es in meinen Kräften steht will ich es mit erwägen.

Sok. Daſs es nun nur eine und dieselbe Richtigkeit giebt für jedes Wort, sei es ein erstes oder ein leztes, und daſs in Absicht auf das Worte sein, die einen sich nicht von den andern unterscheiden, das glaube ich ist auch deine Meinung.

Herm. Allerdings.

Sok. Aber die Richtigkeit der bis jezt von uns durchgegangenen Worte wollte doch darin bestehen, daſs sie kund machte, wie und was jedes Ding wäre?

Herm. Was sollte sie anders wollen?

Sok. Dies muſs sich also bei den ersten eben so gut ſinden als bei den lezten, wenn doch jene auch Worte sein sollen.

Herm. Freilich.

Sok. Allein die späteren oder abgeleiteten Vorte, wie es scheint, konnten dies vermitelst der früheren bewirken.

Herm. So scheint es.

Sok. Gut. Aber die ersten Worte, denen och nicht andere zum Grunde liegen, auf welhe Weise werden uns diese wol so weit als öglich die Dinge deutlich machen, wenn sie och Worte sein sollen? — Beantworte mir ur dieses. Wenn wir weder Stimme noch unge hätten, und doch einander die Gegenände kund machen wollten, würden wir nicht, ie auch jezt die Stummen thun, versuchen e vermittelst der Hände, des Kopfes und der brigen Theile des Leibes anzudeuten?

Herm. Wie sollten wir es anders machen, okrates.

Sok. Wenn wir also, meine ich, das eichte und was nach oben zu liegt ausdrükken vollten: so würden wir die Hand gen Himmel 423 rheben, um die Natur des Dinges selbst nachahmen. Wenn aber das untere und schwere, o würden wir sie zur Erde senken. Und wenn vir ein laufendes Pferd oder anderes Thier dartellen wollten: so weißt du wol würden wir nsern Leib und unsere Stellung möglichst jenen hnlich zu machen suchen.

Herm. Nothwendig, denke ich, verhält s sich so wie du sagst.

Sok. So denke ich entstände wenigstens ine Darstellung vermittelst des Leibes, wenn er Leib das was er darstellen will nachhmte.

Herm. Ja.

Sok. Nun wir aber mit der Stimme, dem Munde und der Zunge kund machen wollen, wird uns nicht alsdann was durch sie geschieht eine Kundmachung von irgend etwas sein, wenn vermittelst ihrer eine Nachahmung entsteht von irgend etwas?

Herm. Nothwendig, denke ich.

Sok. Das Wort also ist, wie es scheint, eine Nachahmung der Stimme dessen was es nachahmt, und derjenige benennt etwas, der was er nachahmt mit der Stimme nachahmt?

Herm. Das dünkt mich.

Sok. Beim Zeus, mich aber dünkt nicht, daſs dies gut erklärt ist, Freund!

Herm. Wie so?

Sok. Wir müſsten dann denen, welche den Schafen nachblöken und den Hähnen nachkrähen und so mit andern Thieren, auch zugestehen, daſs sie das benennen was sie nachahmen.

Herm. Da hast du Recht.

Sok. Hältst du also das vorige für gut?

Herm. Das nicht. Aber was für eine Nachahmung wäre dann das Wort?

Sok. Zuerst, wie mich dünkt, nicht wenn wir die Dinge so nachahmen, wie wir sie in der Tonkunst nachahmen, wiewol wir sie auch dort durch die Stimme nachahmen; und dann auch nicht, wenn wir dasjenige nachahmen, was die Tonkunst auch nachahmt, sonst glaube ich werden wir nichts benennen. Ich meine es nemlich auf diese Weise. Die Dinge haben doch jedes seine Gestalt, und meistens auch Farbe und Stimme?

Herm. Allerdings.

Sok. Mir scheint nun nicht, wenn Jemand diese nachahmt, und nicht in dieser Art der Darstellung die Kunst der Benennung zu bestehen. Denn diese gehören theils zur Tonkunst, theils zur Mahlerei. Nicht wahr?

Herm. Ja.

Sok. Und was sagst du hiezu? Meinst du nicht auch daſs jedes Ding sein Wesen hat, so gut als seine Farbe und was wir sonst so eben erwähnten? Denn haben nicht zuerst gleich Farbe und Stimme selbst jede ihr Wesen? und so alles, dem überhaupt diese Bestimmung, das Sein, zukommt?

Herm. Ich glaube wenigstens.

Sok. Wie nun, wenn eben dies, das Wesen eines jeden Dinges Jemand nachahmen und darstellen könnte durch Buchstaben und Silben, würde er dann nicht kund machen, was jedes ist? oder etwa nicht?

Herm. Ganz gewiſs.

Sok. Und wie würdest du den nennen, der 424
dies könnte? Nemlich so wie du die vorigen den einen den Tonkünstler nennst, den andern den Maler, wie eben so diesen?

Herm. Eben das, o Sokrates, was wir schon lange suchen, scheint mir dieser zu sein, der Benennende und Aussprechende.

Sok. Wenn nun dies wahr ist, so werden wir nun wol wegen jener Worte nach denen du fragtest, des Flusses und des Gehns und Haltens zusehn müssen, ob sie durch Buchstaben und Silben das Sein jener Dinge ergreifen, so daſs sie ihr Wesen darstellen, oder ob nicht.

Herm. Das werden wir müssen.

Sok. Wolan laſs uns sehen, ob diese allein zu den Stammworten gehören, oder ob noch viele andere?

Herm. Ich glaube auch noch andere.

Sok. Man sollte ja denken. Auf welche Art sollen wir aber nun das auseinandersezen wovon der Nachahmende seine Nachahmung anfängt? Wird es nicht, da doch die Nachahmung des Wesens in Silben und Buchstaben geschieht, am richtigsten sein, zuerst die Buchstaben zu bestimmen, wie diejenigen, welche sich mit den Silbenmaſsen abgeben, zuerst die Eigenschaften der Buchstaben bestimmen, dann der Silben, und so erst mit ihrer Betrachtung zu den Silbenmaſsen gelangen, eher aber nicht?

Herm. Ja.

Sok. Sollen nicht eben so auch wir zuerst die Selbstlauter bestimmen, hernach wiederum die übrigen ihrer Art nach, die welche weder Laut noch Ton haben, denn so nennen sie doch die, welche sich hierauf verstehen, und dann die welche zwar keinen Laut haben, aber doch nicht ganz tonlos sind? und so auch unter den lautenden die sich von einander unterscheidenden Arten. Haben wir dann dies richtig eingetheilt, dann müssen wir wiederum eben so alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte, und zusehn ob es auch hier so etwas giebt worauf sich alle zurükbringen lassen wie die Buchstaben, woraus man sie selbst erkennen kann, und wenn es auch unter ihnen verschiedene Arten giebt auf dieselbe Weise wie bei den Buchstaben, und wir auch diese alle wohl kennen gelernt haben, dann müssen wir verstehen nach Maaſsgabe der Aehnlichkeit zu verbinden, es sei nun einzeln eines mit dem anderen oder indem man mehreres zusammenmischt, wie die Maler wenn sie etwas abbilden wollen bisweilen Purpur allein auftragen, und ein andermal wieder eine andere Farbe, dann aber auch wieder viele unter einander mengen, wenn sie zum Beispiel Fleischfarbe bereiten oder etwas anderes der Art, je nachdem, meine ich, jedes Bild jeder Farbe bedarf. So wollen auch wir die Buchstaben den Dingen auftragen, bald jeglichem seinen eigenen, wenn uns das nöthig scheint, bald mehrere in Eins verbindend, was man Silben nennt, und wiederum Silben zusammensezend, welche zu Wörtern, Haupt- und Zeitwörtern verknüpft werden, und aus diesen 425 endlich wollen wir dann etwas Groſses, Schönes und Ganzes bilden, wie es die Gestalt des Lebendigen für die Malerei ist, so hier den Saz oder die Rede für die Sprach- oder Redekunst, oder wie die Kunst heiſsen mag. Oder vielmehr nicht wir wollen dies, denn ich habe mich zu weit verleiten lassen, sondern dies alles haben schon so wie wir es bereits finden, die Alten zusammengesezt, und wir müssen nur, wenn wir verstehen wollen dies alles kunstgerecht zu untersuchen, mögen nun die Worte, frühere sowol als spätere, nach einer ordentlichen Weise bestimmt worden sein oder nicht, sie wenigstens nach solcher Eintheilung und auf diese Weise betrachten. Anders aber sie zusammenzufassen möchte wol schlecht sein, und nicht nach der Ordnung, lieber Hermogenes.

Herm. Ja wol, beim Zeus, Sokrates.

Sok. Wie also? glaubst du im Stande zu sein dies alles so zu erklären? denn ich glaube es nicht zu sein.

Herm. Weit gefehlt also, daſs ich es sollte.

Sok. Lassen wir es denn. Oder willst du, daſs wir so gut wir es vermögen, wenn wir auch nur wenig davon einsehn können, es dennoch versuchen, indem wir vorher erklären, wie nur eben den Göttern, daſs wir, ohne etwas von der wahren Beschaffenheit der Sache zu wissen, nur die Gedanken der Menschen von ihnen muthmaſslich angeben wollten, so auch jezt, ehe wir weiter gehen, uns selbst die Erklärung thun, daſs wenn die Sache gründlich sollte abgehandelt werden, es sei nun von jemand anderm oder von uns, es allerdings so geschehen müsse, wir aber jezt nichts thun könnten, als nur, wie man sagt, nach Vermögen uns daran versuchen. Ist dir das Recht, oder was meinst du?

Herm. Allerdings ist es mir gar sehr recht.

Sok. Lächerlich wird es freilich herauskommen, glaube ich, Hermogenes, wie durch Buchstaben und Silben nachgeahmt die Dinge deutlich werden. Aber es muſs doch so sein; denn wir haben nichts besseres als dieses, worauf wir uns wegen der Richtigkeit der ursprünglichen Worte beziehn können. Wir müſsten denn, auf ähnliche Art wie die Tragödienschreiber, wenn sie sich nicht zu helfen wissen, zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter herabkommen lassen, uns auch hier aus der Sache ziehen, indem wir sagten, die ursprünglichen Worte hätten die Götter eingeführt, und darum wären sie richtig, und dies müſste uns die beste Erklärung dünken oder jene, daſs wir manche unter ihnen von den Barbaren überkommen hätten, wie die Barbaren denn allerdings älter sind als wir, oder jene, daſs ihr Alter es eben so unmöglich machte sie zu erklären wie ihr barbarischer Ursprung. Denn dies wären 426 alles Ausreden, und zwar recht stattliche für den, der nicht Rechenschaft geben wollte von den ursprünglichen Worten, wiefern sie richtig wären. Indeſs aus welchem Grunde auch Jemand die Richtigkeit der ursprünglichen Worte nicht verstände, es müſste ihm immer gleich unmöglich sein die der abgeleiteten zu verstehen, da sie nothwendig aus jenen müssen erklärt werden, von denen er nichts versteht. Sondern offenbar muſs, wer hierin ein Kunstverändiger zu sein behauptet, dies an den ursprünglichen Worten vorzüglich und am meiten zeigen können; oder er wisse, daſs er bei len abgeleiteten nur leeres Geschwäz treiben vird. Oder dünkt es dich anders?

Herm. Keinesweges anders, o Sokrates.

Sok. Was ich nun von den ursprünglichen Vorten wahrgenommen habe, dünkt mich gar vild und lächerlich. Davon will ich dir also gern mittheilen, wenn du willst; weiſst du aber irgend woher etwas besseres zu nehmen, so versuche mir das auch mitzutheilen.

Herm. Das will ich thun; sprich du nur dreist.

Sok. Zuerst nun scheint mir das R gleichsam das Organ jeder Bewegung zu sein, welche wir ja selbst auch noch nicht erklärt haben, woher sie diesen Namen führt. Aber es ist wol offenbar, daſs er auch einen Gang bedeuten will, und er kommt von weggehn her, nur daſs man statt dessen vor Alters bloſs wegen sagte, ohne das gehn deutlich mitzusprechen. Wenn man also das alte Wort ganz in unsere Sprache übertrüge, könnte es schlechthin Gang heiſsen. Nun man sich aber an das alte wegen oder sich wegmachen hält, sagt man Bewegung, indeſs könnte man auch das Gehn dazu nehmen, und Weggehung sagen oder Weggang. Das Stehen aber will nur eine Verneinung des Gehens ausdrükken, gleichsam statt zu gehen, und ist nur der Verschönerung wegen Stehen genannt worden. Der Buchstabe R also, wie ich sage, schien dem, welcher die Benennungen festsezte, ein schönes Organ für die Bewegung, indem er sie durch seine Rührigkeit selbst abbildet. Zuerst schon in Strömen und Strom stellt er durch diesen Buchstaben die Bewegung dar; eben so in Troz

und in rauh, und in allen solchen Zeitwörtern wie rasseln, reiben, reiſsen, zertrümmern, krümeln, drehen, alle dergleichen bildet er gröſstentheils ab durch das R. Denn er sah, daſs die Zunge hiebei am wenigsten still bleibt, sondern am heftigsten erschüttert wird, daher gewiſs hat er sich dessen hiezu bedient. Das G hingegen zu allem dünnen und zarten, was am leichtesten durch alles hindurchgeht; daher stellt er das Gehen und das Begehren durch das
427 G dar. Wie im Gegentheil durch W, S, Sch und Z, weil die Buchstaben sausend sind, stellt er alles dergleichen dar und benennt es damit, schaudern, sieden, zischen, schwingen, schweben; auch wenn er das schwellende nachahmt, scheint der Wortbildner meistentheils dergleichen Buchstaben anzuwenden. Dagegen scheint er das Zusammendrükken und Anstemmen der Zunge bei d und t und der Lippen bei b, p, und f für eine nüzliche Eigenschaft zu halten zur Nachahmung des bindenden und stehenden, festen, peinlichen, traurigen. Eben so hat er bemerkt, daſs bei dem l die Zunge am behendesten schlüpft, und hat sich dieser Aehnlichkeit bedient um das lose, lokkere und schlüpfrige selbst, und das lekkere und leimige und viel anderes dergleichen zu benennen. Wo nun aber der entschlüpfenden Zunge die Kraft des G oder K zu Hülfe kommt, dadurch bezeichnet er das glatte, gleitende, gelinde, klebrige. Von dem n bemerkte er, daſs es die Stimme ganz nach innen zurükhält, und wählte es daher um durch den Buchstaben die Sache abzubilden zur Benennung alles Inneren. Das a widmete er dem ganzen, langen, das e dem gedehnten ebenen, weil die Buchstaben groſs und vollständig tönen. Für das runde brauchte er das u als Zeichen, und

drängte

ingte daher in den Namen des kugelrunden
onders soviel davon zusammen als möglich.
d so scheint auch im übrigen der Wortbildner
vol durch Buchstaben als Silben jeglichem
nge seine eigene Bezeichnung und Benennung
gewiesen und hieraus denn das übrige eben-
s nachahmend zusammengesezt zu haben.
ses nun, o Hermogenes, scheint mir die
htigkeit der Namen sein zu wollen, wenn
ht unser Kratylos etwas anderes meint.

Herm. Mir wenigstens, Sokrates, macht
tylos oft und viel hiemit zu schaffen, wie
auch gleich anfangs sagte, indem er zwar
auptet, es gebe eine Richtigkeit der Worte,
r gar nichts bestimmtes darüber sagt, worin
bestehen soll, so daſs ich nicht einmal weiſs,
er mit Willen oder wider Willen jedesmal so
estimmt darüber spricht. Jezt also, Kraty-
, sage in Gegenwart des Sokrates, ob dir das
allt was Sokrates über die Benennungen sagt,
r ob du anderswie etwas besseres darüber zu
en hast; und hast du das, so sage es, um
weder selbst vom Sokrates zu lernen, oder
beide zu belehren.

Krat. Wie doch, Hermogenes? denkst
es ist so leicht, auch nur irgend etwas so in
Geschwindigkeit zu lernen oder zu lehren,
weniger so etwas, was leicht unter dem
ſsten das gröſste sein möchte?

Herm. Das denke ich beim Zeus nicht! 428
scheint mir Hesiodos ganz recht zu haben,
wenn noch so geringes zu noch so gerin-
n du legest, es immer ein Vortheil ist. Wenn
uns also nur um ein Weniges weiter bringen
nst, so laſs es dich nicht verdrieſsen, son-
n thue dem Sokrates diesen Dienst, und mir.
ke ich, bist du es auch schuldig.

Sok. Wollte doch ich selbst, Kratylos, nichts von dem beschwören, was ich gesagt, sondern ich habe die Sache nur so wie sie mir erschien, mit dem Hermogenes durchgenommen. Deshalb also sage nur dreist, was du etwa Besseres hast, ich will es wol aufnehmen. Und wenn du etwas schöneres als dieses zu sagen hättest, wollte ich mich nicht wundern; denn ich merke wol, du hast sowol selbst hierüber nachgedacht, als auch von andern gelernt. Bringst du also etwas schöneres vor: so zeichne mich nur auch unter deine Schüler in der Sprachkunde.

Krat. Allerdings, Sokrates, habe ich mich, wie du auch sagst, viel mit diesen Dingen beschäftiget, und machte dich vielleicht wol zu meinem Schüler. Ich fürchte nur, es geschieht ganz das Gegentheil, weil mir in den Sinn kommt dir zu sagen, was Achilleus in der Bittgesandschaft zum Aias sagt. Er sagt nemlich, Aias, göttlicher Sohn des Telamon, Völkergebieter, Alles hast du beinahe mir aus der Seele geredet. So hast auch du, Sokrates, mir gar sehr nach meinem Sinne geweissagt, es sei nun, daſs du vom Euthyphron begeistert warst, oder daſs eine andere Muse dir schon lange unbewuſst eingewohnt hat.

Sok. Ja, guter Kratylos, ich wundere mich selbst schon lange über meine eigne Weisheit, und kann kaum daran glauben. Daher dünkt mich, ich sollte wol noch genauer zusehn, ob auch wol etwas daran ist. Denn von sich selbst hintergangen zu werden, ist doch das allerärgste. Denn wenn der Betrieger auch nicht auf ein Weilchen sich entfernt, sondern immer bei der Hand ist, wie sollte das nicht schreklich sein? Daher muſs man, denke ich, fleiſsig wieder umkehren zu dem zuvorgesagten, und versuchen, nach jenem Dichter, zugleich vorwärts zu schauen und rükwärts. So laſs uns jezt sehen, was wir doch gesagt haben. Die Richtigkeit des Wortes, sagten wir, besteht darin, daſs es anzeigt wie die Sache beschaffen ist. Wollen wir sagen, dies sei gründlich gesprochen?

Krat. Mir wenigstens scheint es gar sehr, Sokrates.

Sok. Also der Belehrung wegen werden Worte gesprochen?

Krat. Freilich.

Sok. Sagen wir nun, daſs dies auch eine Kunst ist, und es Meister darin giebt?

Krat. Freilich.

Sok. Wer sind diese?

Krat. Die auch du anfänglich nanntest, die Gesezgeber, und Wortbildner.

Sok. Wollen wir nun zugeben, daſs auch diese Kunst sich auf dieselbige Weise unter den Menschen findet wie auch die übrigen, oder nicht? Ich will nemlich dieses sagen, Maler 429
giebt es doch einige bessere, andere schlechtere?

Krat. Allerdings.

Sok. Und nicht wahr, die besseren machen ihre Werke, die Bilder nemlich, schöner, die anderen aber schlechter? und eben so einige Baumeister bauen schönere Häuser, andere schlechtere?

Krat. Ja.

Sok. Fertigen so auch einige Gesezgeber ihre Werke schöner, andere schlechter?

Krat. Das möchte ich nicht mehr zugeben.

Sok. Also meinst du nicht, daſs einige Geseze besser sind, andere schlechter?

Krat. Nein eben.

Sok. Also auch von den Worten, wie es scheint, meinst du wol nicht, daſs einige besser beigelegt sind, andere nicht so gut?

Krat. Nein eben.

Sok. Also sind alle Worte und Benennungen gleich richtig?

Krat. Was wirklich Benennungen sind.

Sok. Wie also, was auch schon erwähnt ist, sollen wir sagen, unser Hermogenes hier führe diesen Namen gar nicht, wenn ihm nemlich gar nichts irgend wie von einer Abstammung vom Hermes zukommt? oder er führe ihn zwar, aber nicht mit Recht?

Krat. Er führe ihn auch gar nicht einmal, dünkt mich, Sokrates, sondern er scheine ihn nur zu führen, der Namen gehöre aber einem Andern zu, der auch eine solche Natur habe, wie der Namen andeutet.

Sok. Lügt auch etwa nicht einmal derjenige, welcher sagt, er heiſse Hermogenes? Denn das dürfte wol auch nicht möglich sein, zu sagen er sei Hermogenes, wenn er es nicht ist?

Krat. Wie meinst du das?

Sok. Ob dies etwa, daſs man überhaupt nichts falsches sagen könne, ob dies der Gehalt deines Sazes ist? Denn gar Manche behaupten behaupten dies, lieber Kratylos, jezt und auch sonst schon.

Krat. Wie sollte denn auch, Sokrates, wer sagt, was er sagt, nicht etwas sagen was ist? Oder heiſst das nicht eben falsches reden, sagen was nicht ist?

Sok. Dieser Saz, Freund, ist für mich und für mein Alter zu hoch. Doch aber sage mir nur dieses, hältst du es etwa nicht für möglich falsches zu sagen, wol aber zu sprechen?

Krat. Nein, dünkt mich, auch nicht zu sprechen.

Sok. Auch nicht zu rufen oder anzurufen? wie wenn dir einer auf einer Reise begegnete, dich bei der Hand faſste und rief Willkommen, Hermogenes, athenischer Fremdling, Sohn des Smikrion, würde der dieses sagen oder sprechen oder rufen, oder hiemit etwa nicht dich anreden, sondern diesen Hermogenes? oder Niemanden?

Krat. Mir scheint dieser dies nur vergeblich zu schwazen.

Sok. Auch damit bin ich zufrieden. Hätte nun aber, wer dies schwazte, es richtig geschwazt oder falsch? oder etwas davon richtig 430 und anderes falsch? Denn auch daran hätte ich schon genug.

Krat. Ich würde sagen, ein solcher mache nur ein Geräusch, und seze sich ganz unnüz in Bewegung, wie wenn einer an Metall schlägt daſs es tönen muſs.

Sok. Komm laſs sehen, Kratylos, ob wir irgendwie auseinander kommen. Du giebst doch zu, daſs ein anderes das Wort ist, und ein anderes das, dessen Namen es ist?

Krat. Das thue ich.

Sok. Auch gestehst du, das Wort sei eine gewisse Nachahmung des Dinges?

Krat. Auf alle Weise dieses.

Sok. Aber auch die Gemälde, sagst du, sind auf eine andere Weise Nachahmungen gewisser Dinge.

Krat. Ja.

Sok. Wolan, so verstehe ich vielleicht nur nicht was das ist was du meinst, und du kannst dennoch Recht haben. Kann man wol diese beiderlei Nachahmungen, die Bilder sowol als die Worte den Dingen zutheilen und mit ihnen in Verbindung sezen oder nicht?

Krat. Das kann man.

Sok. Zuerst bedenke dieses. Es kann doch einer das Bild des Mannes dem Manne zutheilen und das des Weibes dem Weibe, und so auch andere?

Krat. Allerdings.

Sok. Aber auch im Gegentheil das Bild des Mannes der Frau, und das der Frau dem Manne?

Krat. Auch das kann man.

Sok. Sind nun diese Vertheilungen etwa beide recht, oder nur eine von beiden?

Krat. Nur die eine von beiden.

Sok. Diejenige doch, denke ich, welche jedem das ihm zukommende und ähnliche zutheilt.

Krat. So scheint es mir wenigstens.

Sok. Damit also Freunde wie ich und du sich nicht um Worte streiten, so laſs dir gefallen was ich sage. Nemlich eine solche Vertheilung beider Nachahmungen, der Bilder sowol als der Worte, nenne ich richtig, der Worte aber zugleich auch wahr; die andere aber, welche unähnliches einander zutheilt und vereiniget, nenne ich unrichtig, und wenn sie mit den Worten vorgeht, zugleich falsch.

Krat. Aber Sokrates, wenn nur nicht bei den Bildern zwar dieses statt findet, das unrichtig vertheilen, bei den Worten aber nicht, sondern es da immer richtig geschieht!

Sok. Wie meinst du das? worin unterscheidet sich das eine von dem andern? Kann man nicht zu einem Manne hingehn und ihm sagen, dies hier ist dein Bild, und ihm dabei wie es sich trifft sein eigenes Bildniſs zeigen, wenn es sich trifft aber auch ein weibliches? Zeigen aber nenne ich, ihm vor den Sinn des Gesichtes bringen.

Krat. Freilich kann man das.

Sok. Und wie, kann man nicht eben zu demselben auch gehen und ihm sagen, das ist dein Namen? Der Namen ist aber doch eben so wol eine Nachahmung als das Bild. Ich meine also dieses. Kann man ihm nicht sagen, dies ist 431
dein Namen, und dabei wiederum ihm vor den Sinn des Gehörs bringen, bald wie es sich trifft seine Nachahmung, indem man ihm sagt Mann, bald auch wenn es sich trifft die des weiblichen Theiles der menschlichen Gattung, indem man ihm sagt, Frau? Glaubst du nicht, daſs das möglich ist, und daſs dergleichen bisweilen geschieht?

Krat. Ich will es dir einräumen, Sokrates, und es soll so sein.

Sok. Und wohl thust du daran, Lieber, wenn es sich doch so verhält; denn wir dürfen nun nicht weiter darüber streiten. Wenn also eine solche Vertheilung auch hier statt findet: so wollen wir das eine von diesen beiden wahr reden nennen, das andere unwahr reden. Wenn sich nun dieses so verhält und es möglich ist, auch nicht richtig die Namen oder Hauptwörter zu vertheilen, und nicht jedem sein zugehöriges anzuweisen: so muſs es auch möglich sein, eben dieses mit den Zeitwörtern zu thun. Wenn man aber Zeitwörter sowol als Hauptwörter auf diese Weise sezen kann, dann nothwendig auch Säze. Denn Säze sind doch, wie ich meine, die Verbindung jener beiden. Oder was meinst du, Kratylos?

Krat. Eben das; denn das dünkt mich gut gesagt.

Sok. Wenn wir nun wiederum die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen: so kann man doch bei Gemälden bisweilen alle dazu gehörigen Farben und Züge darstellen, bisweilen auch nicht alle, sondern einige auslassen, andere hinzusezen und vergröſsern. Oder kann man das nicht?

Krat. Man kann es.

Sok. Wer nun alle darstellt, der wird auch seine Zeichnungen und Bilder schön darstellen, wer aber etwas hinzusezt oder wegnimmt, der macht zwar auch Bilder und Zeichnungen, aber schlechte.

Krat. Ja.

Sok. Wie nun, wer in Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge darstellt? wird nicht auf dieselbe Weise, wenn er alles dem Dinge zukommende wiedergiebt, sein Bild schön sein, dies ist nemlich das Wort, wenn er aber ein Weniges ausläſst oder bisweilen hinzufügt, es zwar auch ein Bild werden, aber kein schönes, so daſs doch wol einige Worte gut werden gebildet sein, andere schlecht?

Krat. Vielleicht.

Sok. Vielleicht also wird auch im Wortbilden der eine ein guter Künstler sein, der andere ein schlechter.

Krat. Ja.

Sok. Und der hieſs doch der Wortbildner?

Krat. Ja.

Sok. Vielleicht also wird, beim Zeus, wie bei den anderen Künsten, der eine Wortbildner ein guter, der andere ein schlechter sein, wenn es bei jenem vorigen bleiben soll.

Krat. So ist es freilich. Aber du siehst doch, Sokrates, wenn wir nun diese Buchstaben, das a und b und so auch die andern den

rten anweisen durch die Sprachkunst: so
n man, wenn wir hernach einen wegnehmen
r hinzusezen oder auch nur versezen, nicht
en, daſs wir das Wort zwar geschrieben ha-
, aber nur nicht richtig; sondern wir haben 431
anz und gar nicht geschrieben, indem es
ch ein anderes wird, sobald ihm so etwas
egnet ist.

Sok. Daſs wir nur nicht die Sache unrich-
nehmen, wenn wir sie so nehmen, Kra-
s!

Krat. Wie so?

Sok. Vielleicht stände es um dasjenige was
hwendig als eine gewisse Zahl ist oder nicht
so wie du sagst, wie zum Beispiel Zehn oder
e andere Zahl welche du willst, wird freilich,
n du etwas hinwegnimmst oder dazuthust,
leich eine andere geworden sein; dessen aber
vermöge einer gewissen Beschaffenheit ist,
l so auch jedes Bildes, Richtigkeit mag wol
ht eine solche sein, sondern es wird im Ge-
theil ganz und gar nicht einmal dürfen alles
zelne so wiedergeben wie das abzubildende
wenn es ein Bild sein soll. Sieh nur zu, ob
Recht habe. Wären dies wol noch so zwei
schiedene Dinge wie Kratylos und des Kra-
os Bild, wenn einer von den Göttern nicht
r deine Farbe und Gestalt nachbildete, wie die
ler, sondern auch alles Innere eben so machte
e das deinige, mit denselben Abstuffungen
r Weichheit und der Wärme, und dann auch
wegung, Seele und Vernunft, wie dies alles
i dir ist, hineinlegte, und mit einem Worte
es wie du es hast noch einmal neben dir auf-
llte; wären dies denn Kratylos und ein Bild
s Kratylos, oder zwei Kratylos?

Krat. Das, dünkt mich, wären zwei Kratylos.

Sok. Du siehst also nun, Lieber, daſs wir für das Bild sowol eine andere Richtigkeit aufsuchen müssen, als die der vorher erwähnten Dinge, als auch besonders, daſs wir nicht darauf bestehen dürfen, daſs sobald etwas fehle oder hinzukomme es gleich nicht mehr ein Bild sei. Oder merkst du nicht, wie viel daran fehlt, daſs die Bilder dasselbe wären mit dem dessen Bilder sie sind?

Krat. Das merke ich wohl.

Sok. Lächerlich wenigstens wäre, Kratylos, was die Worte jenen Dingen anthun würden, deren Benennungen sie sind, wenn sie ihnen in allem auf alle Weise ähnlich gemacht würden. Alles nemlich würde zwiefach da sein, und man würde von keinem von beiden mehr angeben können, welches es wäre, die Sache oder das Wort.

Krat. Richtig gesprochen.

Sok. Scheue dich also nicht, wakkerer Freund, und laſs auch die Worte theils gut abgefaſst sein theils schlecht, und bestehe nicht darauf, daſs sie alle Züge haben müſsen, um ganz und gar dasselbe zu sein, wie das dessen Namen jedes ist, sondern laſs immer auch einen nicht gehörigen Buchstaben hineinsezen, und wenn einen Buchstaben, dann auch ein Wort in einen Saz, und wenn ein Wort, dann auch einen Saz in eine Rede, wie es den Dingen nicht eben ganz angemessen ist, hineinsezen, und nichts desto weniger die Dinge noch benannt und besprochen sein, so lange nur noch die Grundzüge des Dinges darin sind, von dem eben die Rede ist, wie es der Fall ist bei den Namen der Buchstaben, wenn du dich noch erinnerst, was ich und Hermogenes vorhin sagten.

Krat. Ich erinnere mich wol.

Sok. Gut also; so lange nur dieses bleibt, 433
soll uns, wenn auch nicht alles gehörige vorhanden ist, der Gegenstand doch noch ausgesprochen sein, gut wenn alles, schlecht wenn nur weniges davon da ist. Immer doch wollen wir das Gesprochen sein zugeben, Bester, damit wir nicht in Strafe verfallen, wie in Aegina die, welche des Nachts spät auf der Straſse herumgehn, so auch wir auf diese Art in Wahrheit scheinen später als billig zu den Dingen zu kommen. Oder suche eine andere Richtigkeit, und gieb nicht zu, das Wort sei eine Kundmachung des Dinges durch Silben und Buchstaben, denn wenn du dies beides sagst, kannst du nicht mit dir selbst einig sein.

Krat. Dagegen scheint nichts aufzubringen, Sokrates, und ich nehme es so an.

Sok. Da wir nun hierüber einig sind, so laſs uns nächstdem dieses bedenken. Wenn ein Wort gut gebildet sein soll, so muſs es, sagen wir, seine gehörigen Buchstaben haben.

Krat. Ja.

Sok. Es gehören aber dazu die den Dingen ähnlichen?

Krat. Allerdings.

Sok. Die also gut gebildet sind sind so gebildet. Wenn aber eines nicht gut abgefaſst ist, so kann es vielleicht gröſstentheils aus ihm gehörigen ähnlichen Buchstaben bestehen, wenn es doch ein Bild sein soll, aber auch etwas ungehöriges haben, um dessentwillen es eben nicht gut und ein nicht recht gut abgefaſstes Wort wäre. Wollen wir so sagen oder anders?

Krat. Es hilft wol nicht, glaube ich, weiter zu streiten, Sokrates. Denn mir gefällt e nun nicht, zu sagen es sei etwas zwar ein Wort es sei aber nicht recht abgefaſst.

Sok. Gefällt dir etwa das nicht, daſs da Wort eine Darstellung des Gegenstandes sei soll?

Krat. Dieses, o ja.

Sok. Aber daſs einige Worte aus frühere zusammengesezt, andere aber Stammwort sind, scheint dir das nicht richtig gesagt zu sein?

Krat. O ja.

Sok. Aber wenn die Stammworte Darstellungen von etwas sein sollen, weiſst du eine andere bessere Art wie sie Darstellungen sein können, als wenn man sie möglichst so macht, wie dasjenige, was sie ausdrükken sollen? Oder gefällt dir die Art besser, welche Hermogenes vorträgt, und viele Andere, daſs die Worte Verabredungen sind, und nur für die Verabredenden, denen sie vorher bekannt sind, die Dinge ausdrükken, und daſs also die Richtigkeit der Worte in nichts anderem liege, als in jenem Vertrage, und es gar keinen Unterschied mache, ob Jemand sie so festseze, wie sie jezt bestehen, oder auch ganz entgegengesezt, was wir jezt klein nennen groſs nenne, und was wir groſs klein? Welche Weise gefällt dir?

Krat. Bei weitem und ohne Frage ist es
434 vorzüglicher, Sokrates, durch ein Aehnliches auszudrükken, was Jemand ausdrükken will, als durch das erste beste.

Sok. Wohl gesprochen. Wenn also nun das Wort dem Gegenstande ähnlich sein soll: so müssen nothwendig auch die Buchstaben von Natur den Gegenständen ähnlich sein, da man ja aus ihnen die Stammworte zusammensezen muſs. Ich meine es so. Könnte wol Jemand, wovon wir auch schon sprachen, ein Gemälde irgend einem Dinge ähnlich ausarbeiten, wenn nicht schon von Natur die Färbemittel, aus denen das Gemälde zusammengesezt wird, jenen Dingen ähnlich wären, welche die Malerei nachahmt? Oder wäre das unmöglich?

Krat. Unmöglich!

Sok. Eben so demnach würden auch die Worte nie irgend einem Dinge ähnlich werden, wenn nicht zuvor jenes, woraus die Worte müssen zusammengesezt werden, eine gewisse Aehnlichkeit hätte mit dem, dessen Nachbildungen die Worte sind. Zusammengesezt aber müssen sie werden aus Buchstaben?

Krat. Ja.

Sok. Nimm du also nun auch Theil an dem, was ich vorher mit Hermogenes ausführte. Dünkt dich, daſs wir Recht haben zu sagen, das R gehöre sich für den Strom und die Bewegung und das Reiten? oder nicht Recht?

Krat. Recht, dünkt mich.

Sok. Das T aber für das feste und haltende und was wir damals mehr anführten?

Krat. Ja.

Sok. Weiſst du auch wol, daſs wo wir war sagen, andere Gegenden sagen was?

Krat. Freilich.

Sok. Sind nun r und s beide demselben ähnlich, und drükt das Wort dasselbe aus für jene, denen es sich mit dem s, und für uns, denen es sich mit dem r endiget? oder drükt es für den einen Theil nicht aus?

Krat. Es drükt gewiſs allen beiden aus.

Sok. Etwa in wiefern r und s ähnlich sind, oder in wiefern nicht?

Krat. In wie fern sie ähnlich sind.

Sok. Sind sie das denn aber ganz und gar?

Krat. Vielleicht um das Vergangene darzustellen.

Sok. Ist es auch so mit dem t in Reiten? Drükt das nicht das Gegentheil der Bewegung aus?

Krat. Vielleicht ist es auch nicht richtig in dem Worte, wie du auch oft, als du vorher mit dem Hermogenes sprachest, Buchstaben herausnahmst und hineinseztest wo es nöthig war, und das dünkte mich ganz richtig, so sollte man auch dort vielleicht statt des t ein r sezen.

Sok. Wol gesprochen. Aber wie weiter? so wie wir jezt sprechen, verstehen wir etwa so einander nicht, wenn einer reiten sagt, und verstehst du mich auch jezt nicht, was ich meine?

Krat. Ich verstehe es wol, weil ich es gewohnt bin, Liebster.

Sok. Und wenn du Gewohnheit sagst, glaubst du etwas anderes zu sagen als Verabredung? Oder meinst du unter Gewohnheit etwas anderes, als daſs ich wenn ich dieses Wort ausspreche jenes denke, und daſs du weiſst daſs ich jenes denke? Meinst du nicht das?

Krat. Ja.

Sok. Wenn du es nun indem ich es ausspreche erkennest, so wird es dir ja durch mich kund gemacht?

Krat. Ja.

435 Sok. Und zwar durch das dem Unähnliche, was ich mir denke und aussprechen will, wenn doch das t dem was du reiten nennst unähnlich ist. Wenn sich aber dies so verhält,

wie kann es anders sein, als daſs du es mit dir selbst so verabredet hast, und so wird dir doch Verabredung der Grund der Richtigkeit der Worte, da ja doch die unähnlichen Buchstaben nicht weniger als die ähnlichen kund machen, sobald sie Gewohnheit und Verabredung für sich haben. Und wenn denn auch ja Gewohnheit nicht Verabredung ist: so ist es deshalb doch nicht richtig zu sagen, daſs in der Aehnlichkeit der Ausdrukk liege, sondern in der Gewohnheit müſste man sagen, denn diese wie es scheint macht kund, durch Aehnliches wie durch Unähnliches. Wenn wir dieses nun eingestehen, Kratylos, denn ich will dein Stillschweigen als ein Geständniſs annehmen: so würden ja nothwendig auch Verabredung und Gewohnheit etwas beitragen zur Kundwerdung der Gedanken, indem wir sprechen. Denn, Bester, wenn du nur an die Zahlen gehn willst, woher willst du wol den einzelnen Zahlen lauter ähnliche Namen beizulegen haben, wenn du nicht auch deiner Uebereinkunft und Verabredung etwas einräumen willst bei Bestimmung der Richtigkeit der Worte. Denn mir ist es auch gar recht, daſs nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich, der Aehnlichkeit nach, gar zu dürftig ist, und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte. Denn auf das bestmögliche werden sie wol gebildet sein, wenn jedes ganz oder gröſstentheils aus ähnlichen Buchstaben besteht, denn das sind doch die gehörigen, und aufs schlechteste, wenn das Gegentheil eintritt. Das aber sage mir noch hiernächst, was für ein Vermögen die Worte eigentlich haben, und was wir sagen sollen, daſs sie uns schönes ausrichten?

Krat. Mich dünkt, daſs sie lehren, Sokrates, und daſs man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Worte verstehe, der verstehe auch die Dinge.

Sok. Vielleicht meinst du das wol so, Kratylos, daſs wenn einer ein Wort recht versteht wie es eigentlich ist, und es ist eben wie das Ding, er dann auch das Ding verstehen wird, da es ja dem Worte ähnlich ist, und doch eine und dieselbe Kunst für alles gilt was einander ähnlich ist. In dieser Beziehung, dünkt mich, könntest du sagen, daſs wer die Worte versteht auch die Dinge verstehn werde.

Krat. Ganz vollkommen richtig.

Sok. Halt aber, laſs uns sehen, wie eigentlich dieser Weg der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, den du jezt beschreibst, und ob es etwa zwar noch einen andern giebt, dieser aber der bessere ist, oder ob es überall nicht einmal einen andern giebt als diesen. Welches von beiden glaubst du?

436 Krat. Das glaube ich, daſs es gar keinen andern giebt, sondern nur diesen einen und besten.

Sok. Auch daſs nur auf dieselbe Weise das Seiende auch gefunden wird, so daſs wer die Worte gefunden hat auch dasjenige gefunden habe, wovon sie die Benennungen sind? oder daſs Suchen und Finden zwar auf eine andere Weise geschehen muſs, das Lernen aber auf diese?

Krat. Allerdings, auch suchen und finden muſs man eben so ganz auf dieselbe Weise.

Sok. Wolan denn, laſs uns bedenken, Kratylos, wenn einer in seiner Forschung nach den

n Dingen den Worten nachgeht, erwägend,
s jedes wol sagen will, merkst du nicht, daſs
keine kleine Gefahr läuft hintergangen zu
rden?

Krat. Wie so?

Sok. Offenbar hat doch, wer zuerst die
orte festsezte, so wie er dafür hielt daſs die
nge wären, so auch die Worte festgesezt, wie
behaupten; nicht wahr?

Krat. Ja.

Sok. Wenn nun jener nicht richtig dafür
lt, und doch so wie er dafür hielt die Worte
te, was wird wol uns, wenn wir ihm nach-
n, begegnen? Nicht daſs wir hintergangen
rden?

Krat. Wenn das aber nur nicht gar nicht
sein kann, sondern vielmehr so sein muſs,
s wer die Worte festgesezt hat ein Wissender
ſs gewesen sein, wo nicht, wie ich schon
ge gesagt habe, sie gar keine Worte sein wer-
! Und der beste Beweis, daſs er das rechte
ht verfehlt hat, ist der, es würde nicht alles
unter sich zusammenstimmen. Oder hast du
ht bemerkt in deinem eigenen Vortrage, wie
Worte auf dieselbe Weise und in derselben
ziehung gebildet waren?

Sok. Mit dieser Vertheidigung, mein gu-
Kratylos, ist es nun wol nichts. Denn wenn
Wortbildner sich zuerst geirrt, hernach
r alles andere nach diesem ersten eingerich-
und genöthiget hat damit übereinzustim-
n: so ist es dennoch kein Wunder, daſs wie
Figuren bisweilen, wenn anfänglich auch
r ein kleiner und unmerklicher Fehler began-

gen worden, alle übrigen gar vielen Fehler, welche daraus folgen, unter sich übereinstimmen. Daher muſs eben über den Anfang bei jeder Sache Jedermann die genaueste Ueberlegung anstellen und die genaueste Untersuchung, ob er richtig gelegt ist oder nicht; und dann, wenn dieser gehörig geprüft ist, das übrige so darstellen, wie es aus ihm folgt. Indeſs sollte es mich doch wundern, wenn die Worte so unter sich zusammenstimmten. Darum laſs uns noch einmal übersehen, was wir vorher durchgenommen haben. Als ob nemlich alles ströme und flieſse und in Bewegung sei, dahin, sagten wir, deuten uns die Worte das Sein und Wesen der Dinge. Nicht wahr, so dünkt dich, machen sie es uns kund?

Krat. Allerdings, und deuten es also ganz richtig.

Sok. Laſs uns einmal sehen, wenn wir nun wieder aufnehmen zuerst etwa das Wort
437 verstehen, wie zweideutig es ist, und weit eher anzudeuten scheint, daſs unsere Seele bei den Gegenständen stehen bleibt, als daſs sie sich mit ihnen herumbewegt, und wie es weit richtiger ist, die Buchstaben in der Mitte so zu lassen wie sie sind, und Anfangs nur den ganz offnen Hauch zu sezen. Dann das Beständige, wie es offenbar Nachbildung eines auf dem Grunde festen und stehenden ist, und nicht einer Bewegung. Dann auch die Geschichte deutet doch wol an, daſs sie dem Gehen Schicht macht, und es also zum Stehen bringt, und eben so Treue deutet doch in jedem Fall auf Ruhe. Ferner die Erinnerung zeigt doch offenbar, daſs etwas inner-

lich ruht in der Seele, nicht aber in Bewegung ist. Und wenn du willst, wird das Versehen und der Nachtheil, wenn man so die Worte auseinander legt, ganz als dasselbe erscheinen mit der Einsicht und dem Vortheil und allen übrigen Namen des Vortrefflichen. Dann auch die Trägheit und die Unbändigkeit zeigen sich fast eben so, denn die erste ist, was getragen von den Dingen geht, und die andere ist, was sich nicht binden und halten läſst. Auf diese Weise also zeigt sich, was wir als Benennungen des schlechtesten ansehn, ganz ähnlich dem Vortrefflichsten; und ich glaube, es könnte einer der sich Mühe geben wollte, noch vielerlei anderes finden, woraus man wieder glauben sollte der Wortbildner habe die Dinge nicht als flieſsend und bewegt, sondern als bleibend und feststehend bezeichnet.

Krat. Aber du siehst doch, Sokrates, daſs er das meiste auf jene Art bezeichnet hat.

Sok. Was soll nun das, Kratylos? Wollen wir die Worte zählen, wie die Steinchen beim Stimmensammeln, und soll sich dadurch die Richtigkeit zeigen? welches von beiden die meisten Worte anzudeuten scheinen, das soll das wahre sein?

Krat. Nein, das sollten wir wol nicht.

Sok. Ganz gewiſs nicht, Lieber. Allein dies wollen wir nun hier gut sein lassen. Das aber laſs uns in Erwägung ziehen, ob du hierin mit uns einig bist, oder nicht. Sprich, die welche in den verschiedenen Gegenden sowol hellenischen als barbarischen zu verschiedenen Zeiten die Benennungen festgesezt haben, sind wir nicht vorher übereingekommen, daſs diese Wortbildner wären, und die Kunst welche dies vermag die wortbildnerische?

Krat. Allerdings.

Sok. Sage mir also, als die ersten Wortbildner die ersten Benennungen festsezten, kannten sie die Gegenstände, für welche sie sie festsezten, oder kannten sie sie nicht?

Krat. Ich meines Theils denke, sie kannten sie.

438 Sok. Kaum, lieber Freund, könnten sie sie auch wol nicht gekannt haben.

Krat. Nein freilich.

Sok. Laſs uns also noch einmal auf das zurükgehn, von wo aus wir hieher gekommen sind. Eben sagtest du doch, wenn du dich erinnerst, der die Benennungen bestimmt habe, habe dies nothwendig gethan mit Kenntniſs dessen, wofür er sie bestimmte. Bist du noch dieser Meinung oder nicht?

Krat. Noch.

Sok. Auch der die Stammworte gebildet, glaubst du, habe es mit dieser Kenntniſs gethan?

Krat. Mit dieser Kenntniſs.

Sok. Vermittelst welcher Worte nun hat er wol die Kenntniſs der Gegenstände erlernt oder gefunden, wenn die ersten Worte noch nicht gegeben waren, und wir doch sagen, es sei nicht möglich zur Erkenntniſs der Dinge weder durch Lernen noch durch eignes Finden anders zu gelangen, als indem man die Worte erlernt oder selbst findet, wie sie beschaffen sind?

Krat. Das scheint mir etwas zu sein, Sokrates.

Sok. Auf welche Weise also konnte einer mit Erkenntniſs Worte festsezen oder ein Wortbildner sein, ehe es überhaupt noch Benennungen der Gegenstände gab, und also Jemand erkennen konnte, wenn es nicht möglich ist zur Erkenntniſs der Dinge anders zu gelangen als durch die Worte?

Krat. Ich bin daher der Meinung, Sokrates, die richtigste Erklärung hierüber werde die sein, daſs es eine gröſsere als menschliche Kraft gewesen, welche den Dingen die ersten Namen beigelegt, und daſs sie deshalb nothwendig richtig sind.

Sok. Und also sollte wer sie bestimmt, sie mit sich selbst im Widerspruch bestimmt haben, wenn er ein Dämon oder ein Gott gewesen? oder ist alles nichts gewesen, was wir vorher gesagt haben?

Krat. Aber die einen von beiden mögen wol keine Worte sein.

Sok. Welche doch, Bester, die auf das Stehen oder die auf das Flieſsen führen? Denn nach der Menge soll das doch, wie wir eben ausgemacht haben, nicht entschieden werden?

Krat. Das wäre freilich nicht recht, Sokrates.

Sok. Wenn also die Worte gegen einander aufstehn, und die einen sagen, sie wären die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber sie, wodurch sollen wir es nun entscheiden oder in Beziehung worauf? Doch wol nicht wieder auf andere Worte als diese? Denn es giebt ja keine. Sondern offenbar muſs etwas anderes aufgesucht werden als Worte, was uns ohne Worte offenbaren kann, welche von diesen beiden die richtigsten sind, indem es uns nemlich das wahre Sein der Dinge zeigt.

Krat. Das dünkt mich auch.

Sok. Es ist also doch möglich, wie es scheint, Kratylos, die Dinge kennen zu lernen ohne Hülfe der Worte, wenn sich dies so verhält.

Krat. So scheint es.

Sok. Wodurch anders erwartest du noch sie kennen zu lernen? nicht wie es am natürlichsten und einleuchtendsten ist durch einander, wenn sie irgend verwandt sind, und jedes durch sich selbst? Denn etwas anderes und von ihnen unterschiedenes würde auch nur etwas anderes und verschiedenes andeuten, nicht aber sie.

Krat. Das leuchtet mir ein als richtig gesagt.

Sok. Wolan denn, beim Zeus, haben wir
439 nicht oft eingestanden, daſs wohlabgefaſste
Worte müſsten demjenigen welchem sie als
Namen beigelegt sind ähnlich, und also Bilder der Gegenstände sein.

Krat. Ja.

Sok. Wenn man also auch wirklich die Dinge durch die Worte kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wol dann die schönere und sichrere Art zur Erkenntniſs zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet ist, und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war, oder aus dem Wesen selbst erst dieses, und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist?

Krat. Nothwendig ja, dünkt mich, die aus dem wahren Wesen.

Sok. Auf welche Weise man nun Erkenntniſs der Dinge erlernen oder selbst finden soll, das einzusehen sind wir vielleicht nicht genug, ich und du; es genüge uns aber schon, darin übereinzukommen, daſs nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie selbst man sie erforschen und kennen lernen muſs, als durch die Worte.

Krat. Offenbar, Sokrates.

Sok. Auch das laſs uns noch bedenken, daſs nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle auf dasselbe beziehen, uns betrügen, und in der That zwar diejenigen welche sie bildeten es in diesem Gedanken gethan haben, als ob alles immer im Fluſs und in Bewegung wäre, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen sind, und die Besinnung verloren haben, und uns nun auch mit sich hineinziehen. Denn überlege nur, theuerster Kratylos, was mir oft so vorschwebt im Traume, ob wir wol sagen wollen, daſs das Gute, das Schöne und so jegliches wirklich etwas sei oder nicht?

Krat. Es muſs doch wol etwas sein, Sokrates.

Sok. Dies also selbst laſs uns betrachten, nicht ob irgend ein Angesicht schön ist oder dergleichen etwas, und dies Alles zu vergehen scheint; sondern von jenem selbst dem Schönen laſs uns sagen, ob es nicht immer so ist wie es ist?

Krat. Nothwendig.

Sok. Wäre es nun wol möglich, wenn es uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur daſs es jenes ist, und dann daſs es so und so beschaffen ist? oder müſste es nicht nothwendig, indem wir noch reden, gleich ein anderes werden, und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?

Krat. Nothwendig.

Sok. Wie wäre das also etwas, was nie auf gleiche Weise ist? Denn wenn es nur irgendwenn sich gleich bleibt: so ist es doch zu der Zeit, in welcher es sich gleich bleibt, in keiner Verwandlung begriffen. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte sich denn das verwandeln und bewegen, was gar nicht aus seiner ursprünglichen Gestalt herausgeht?

Krat. Auf keine Weise.

440 **Sok.** Ja es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der

elcher erkennen wollte hinzuträte, würde es
hon immer ein anderes und verschiedenes, so
ſs gar nicht erkannt werden könnte wie es be-
haſſen wäre und wie es sich verhielt. Keine
kenntniſs aber erkennt was sie erkennt unter
r keiner Beschaſſenheit.

Krat. Das ist wie du sagst.

Sok. Ja es ist nicht einmal möglich zu sa-
n, daſs es eine Erkenntniſs gebe, wenn alle
nge sich verwandeln und nichts bleibt. Denn
enn auch nur dieses selbst, die Erkenntniſs
n dem Erkenntniſs sein nicht weicht, so
ebe sie denn immer Erkenntniſs und es gäbe
ne Erkenntniſs. Wenn aber einmal auch diese
ee der Erkenntniſs selbst sich verwandelte, so
rwandelte sie sich in eine andere Idee als die
r Erkenntniſs, und es gäbe dann keine Er-
nntniſs. Verwandelte sie sich aber immer, so
be es immer keine Erkenntniſs, und von die-
n Saze aus gäbe es weder ein Erkennendes
ch ein zu erkennendes. Ist aber immer das
kennende und das Erkannte, ist das Schöne,
das Gute, ist jegliches seiende: so scheint mir
s, wie wir es jezt sagen, gar nicht mehr ei-
n Fluſs ähnlich oder einer Bewegung. Ob
n dieses sich so verhält, oder vielmehr so wie
rakleitos mit den seinigen und noch viele An-
re behaupten, das mag wol gar nicht leicht
n zu untersuchen, gewiſs aber mag das einem
rnünftigen Menschen gar nicht wohl anstehen
h selbst und seine Seele lediglich den Worten
zugeben in Zucht, und im Vertrauen auf sie
d die welche sie eingeführt haben dann seiner
che so sicher zu sein, als wisse er etwas, in-
n er von sich und allem andern was ist so ge-

ringe denkt als gebe es nichts gesundes daran, sondern alles wäre zerbrechlich wie Töpferzeug, und indem er glaubt, daſs ordentlich wie Menschen an Flüssen leiden, so auch die Dinge sich eben so befinden und von Ziehen und Flüssen geplagt werden. Vielleicht nun verhält es sich so, lieber Kratylos, vielleicht auch nicht. Denke nur wakker und tüchtig darüber nach, und laſs dich nicht leicht von etwas einnehmen, denn du bist jung und hast noch Zeit: und wenn du es durch dein Nachdenken gefunden hast, dann theile es auch mir mit.

Krat. Das will ich wol thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daſs ich auch jezt schon nicht ganz neu in der Sache bin, und daſs wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt.

Sok. So unterrichte mich davon ein andermal, Freund, wenn du wiederkommst: jezt aber, wie du dich schon dazu bereitet hattest, gehe nur aufs Land, Hermogenes wird dich begleiten.

Krat. Das soll geschehen, Sokrates. Thue du nur auch das deinige, um dies noch näher zu untersuchen.

DER SOPHIST.

Gr
man
artig
vert
imm
das
phis
ten
der
best
den
Bau
man
jene
für
nen
natü
Sopl
seien
dess
sowe
weit
der
mit i
man
sens

EINLEITUNG.

leich auf den ersten Anblikk unterscheidet
n in diesem Gespräch zwei ganz verschieden-
ge Massen, deren eine, an beide Enden
heilt, von dem Begriff der Kunst aus durch
ner fortgeseztes Theilen und Ausschlieſsen
Wesen und die richtige Erklärung des So-
sten zu finden sucht, die andere aber, mit-
in jene sich eindrängend, nach Anleitung
Aufgabe die Gemeinschaft der Begriffe zu
immen, von dem Seienden und Nichtseien-
redet. Achtet man daher lediglich auf die
art und Verbindung des Ganzen, so sollte
seinen wesentlichen Zwekk und Inhalt in
r äuſseren Masse suchen, und die innere nur
ein unentbehrliches Mittel ansehn um je-
Zwekk zu erreichen. Denn ganz in dem
rlichen Gange der Untersuchung über den
histen entsteht das Bedürfniſs, ein Nicht-
ndes anzunehmen, und über die Zuläſsigkeit
elben etwas festzusezen; und sobald dies in
eit geschehen ist, daſs jene Untersuchung
er kann geführt werden, tritt sie auch wie-
ein und erfüllt das Gespräch so ganz, daſs es
hrem Abschluſs zugleich auch endet. Sieht
hingegen auf die Wichtigkeit und den wis-
chaftlichen Gehalt beider Massen, so tritt

die äuſsere gänzlich zurükk als etwas im Vergleich mit der inneren fast geringfügiges, zumal es schon in mehreren Gesprächen von mancher Seite berührt war, und wir in der That hier nichts irgend neues über die Natur des Sophisten erfahren, sondern das Neue nur in dem Verfahren und der Zusammenstellung besteht. Daher dieses weit weniger für den Gegenstand eines auch dem Umfange nach so ansehnlichen Werkes kann gehalten werden, als jener andere schon an sich mehr philosophische Theil, durch welchen nicht nur das Wesen des Nichtseienden, worüber damals so vielfältig gestritten ward, gründlicher als anderwärts und, wie man offenbar sieht, zu Platons völliger Zufriedenheit aufs Reine gebracht, sondern auch über das Sein selbst tiefsinnig geredet, und über die bisherigen Arten es philosophisch zu betrachten in einigen groſsen Zügen geurtheilt wird. So daſs man hierauf sehend gerade in der Mitten allein den wahren Gehalt suchen und glauben möchte, je mehr nach auſsen, um desto mehr gehe alles allmählig über in Einfassung und Schale. Hiezu kommt noch, daſs man in der Behandlungsweise jener Frage nach dem Wesen des Sophisten den Spott unmöglich verkennen kann, der theils seine Freude daran hat, nahe Verwandschaft zwischen ihm und niedrigen Handthierungen aufzuzeigen, und ihn namentlich als Kaufmann recht vielfältig darzustellen, theils auch das Bild von einem schlauen schwerzufangenden Thiere immer wieder aufs neue aufnimmt. Ja auch von der Methode bloſs durch fortgeseztes Theilen das Gesuchte zu finden gilt wol beinahe dasselbe. Denn wiewol sie einen wichtigen Theil der dialektischen Kunst ausmacht, und vom Platon sehr ernstlich betrieben und empfohlen wird,

cheint sie doch hier bei dem scherzhaften
enstande nicht nur nachläſsig behandelt,
n zum Beispiel erst im Kampf der Tausch,
wieder im Tausche der Kampf Unterabthei-
gen werden, die ursprünglich als gleich ne-
einander standen, und auch sonst Willkühr
rall herrscht, sondern wirklich verspottet
l dieses Verfahren von Platon selbst, in-
er eben aus der Menge der Versuche be-
set, daſs man nie das Wesen der Sache er-
ht, sondern nur einzelne Merkmale aufge-
ſen habe, wie er dann auch zulezt, wo der
enstand recht aufgefaſst wird, nicht vom
gemeinen, sondern von einer bestimmten
chauung ausgeht. Allein auf der andern
e ist doch auch dieses Aeuſsere mit dem In-
en auf das genaueste verbunden, und lezte-
selbst würde ohne jenes nicht in seinem vol-
Lichte erscheinen. Denn schon dadurch
ſs der Gedanke, als ob die Darstellung des
phisten bloſses Nebenwerk sein möchte, ver-
winden, daſs auf dieselbe Weise wie nach
n Sophisten auch nach dem Staatsmann und
ilosophen gefragt, und dadurch der Grund zu
er groſsen Trilogie gelegt wird, die zwar,
e es scheint, Platon nicht vollständig ausge-
hrt hat, deren Absicht aber doch offenbar
aſs gewesen sein, die Darstellung des Wesens
eser Künste, und die Schilderung der Hand-
ngsweise ihrer Meister in einem desto leben-
geren Ganzen zu vollenden. Und dieses Ver-
ltniſs kann dem aufmerksamen Leser auch in
serem Gespräch schon gar nicht entgehn, wie
it der Möglichkeit des Falschen zugleich auch
e Neigung dazu und das Leben darin fern von
em wahren Erkennen und Sein soll dargestellt
erden. Ja wie der Sophist nur, indem sein Ort

bestimmt gefunden wird, zugleich erst völlig erscheint, so wird auch wiederum das Auffinden seines Ortes erleichtert, und das trübe und dunkle des Scheins und der Meinung verständlich gemacht, indem man von dem bekannten Geschäft ausgeht, welches er betreibt und nur dort betreiben kann. Wodurch denn auch hier in dem Mittelpunkt des zweiten Theils der platonischen Werke sich das bestätigt, was wir bei dem Anfang desselben über die eigenthümliche Form der hieher gehörigen Schriften gesagt haben. Je genauer man nun dies Verhältniſs betrachtet, um desto mehr muſs man inne werden, daſs hier nichts als bloſse Schale wegzuwerfen ist, sondern das ganze Gespräch einer köstlichen Frucht gleicht, von welcher ein rechter Kenner auch die äuſsere Umgebung gern mit genieſst, weil sie, mit dem Ganzen in eins gewachsen, nicht abgesondert werden könnte, ohne dem reinen und eigenthümlichen Geschmakk desselben zu schaden. Dieses vorausgesezt dürfen wir dann auch die übrigen Beziehungen nicht übersehen, an welchen dieser äuſsere Theil des Gespräches so reich ist unter der Dekke der geringfügigen Dinge, deren Kenntniſs er zur Schau trägt, theils frühere vielleicht angefochtene Zusammenstellungen vertheidigend, und zeigend, wie nahe das kleinste dem gröſsten von einer bestimmten Seite verwandt sein kann; dann wieder fast muthwillig Worte bildend, um zu erweisen, wie nothwendig dies wird, sobald das systematische Verfahren sich Gegenstände aneignet, denen es bisher noch fremd gewesen, und um zugleich eine vornehme Gleichgültigkeit gegen die Bezeichnung bemerklich zu machen; ferner das reinigende sokratische Verfahren vertheidigend und seinen eigentlichen pädagogischen Ort aufzeigend; bespöttelnd endlich die anmaſsende Weise der Rhetoren und Politiker, welche das verschiedenste zu vermengen, und als lohnte es nicht solche Kleinigkeiten zu unterscheiden, auch den wahren Philosophen mit dem Sophisten unter Eine Benennung zu bringen pflegten, weshalb eben unter die Erklärungen des Sophisten Platon ene ganz abweichende, das Verfahren des Philosophen beschreibende einmischt, bei welcher der Fremde immer zweifelhaft bleibt, ob er sie auch als eine Erklärung des Sophisten soll gelten lassen, und dagegen die nahe Verwandschaft des Sophisten mit dem Volksführer wiederholt aufstellt.

Sehen wir auf den inneren an sich mehr philosophischen Theil des Gespräches allein: so zeigen sich seine Verhältnisse denen des Ganzen auffallend ähnlich. Denn mit der Frage, ob es Falsches geben könne in Reden und Vorstellung, hebt er an, rein aufgelöset in die ob Nichtseiendes irgendwie sei, und ihm etwas beigelegt, oder das Nichtsein von etwas könne ausgesagt werden. Was nur hiegegen damals vorgebracht zu werden pflegte, und auch uns schon aus den Berüksichtigungen desselben im Theätetos, Euthydemos und Kratylos bekannt ist, wird hier, auf allen Seiten verstärkt und befestiget, abermals aufgestellt; und sobald dann aus der Nothwendigkeit das Nichtseiende irgendwie anzunehmen gezeigt ist, daſs und als was Schein und Irrthum müſste angenommen werden, ist auch dieser Theil zu Ende, und das Gespräch geht wieder in die Untersuchung vom Sophisten. Demnach scheint auch für diesen Theil dasjenige womit er anfängt und endiget, nemlich die Frage über das Nichtseiende und den Irrthum für den eigentlichen Inhalt gelten zu müssen; und was dagegen zwischen diese Untersuchung eingeschoben in der Mitte liegt, das muſs scheinen, theils nur Mittel zu sein um jenen Zwekk leichter zu erreichen, theils eine nicht ungern ergriffene Abschweifung. Wer müſste aber nicht, wenn er auf den Gehalt sieht, gerade hierin den edelsten und köstlichsten Kern des Ganzen um so gewisser erkennen, als sich hier fast zuerst in den Schriften des Platon das innerste Heiligthum der Philosophie rein philosophisch aufschlieſst, und als überhaupt das Sein besser und herrlicher ist als das Nichtsein. Denn in dem Lauf der Untersuchung über das Nichtseiende entsteht, gerade wie sie selbst als ein höheres in der über den Sophisten entstanden war, die Frage über die Gemeinschaft der Begriffe, von welcher alles wirkliche Denken und das Leben der Wissenschaft abhängt, und es eröffnet sich auf das bestimmteste die Anschauung von dem Leben des Seienden und dem nothwendigen Eins und Ineinandersein des Seins und des Erkennens. Gröſseres aber als diese giebt es nirgends auf dem Gebiete der Philosophie, und keinen der Ansicht und Behandlungsweise des Platon angemesseneren eigenthümlichen Weg Schüler und Leser dahin zu geleiten, als eben den hier eingeschlagenen. Der Leser merke nur darauf, wie sich dieser innerste, dem Umfang nach gar nicht bedeutende Kern des Ganzen, recht wie die Natur zu bilden pflegt, in zwei äuſserlich ganz von einander abgesonderten aber ganz mit einander gewachsenen und organisch aufs genaueste vereinigten Hälften gestattet. Zuerst nemlich wird aus der Unmöglichkeit, daſs diejenigen das Sein könnten ergriffen haben, welche von einer leeren Einheit ausgehn, oder

die, welche innerhalb des Gebietes der
nsäze stehen bleiben, auf das wahre Leben
Seienden, in welchem sich alle Gegensäze
hdringen, hingewiesen, und zugleich dar-
daſs Erkenntniſs weder ohne Ruhe noch
Bewegung, weder ohne Stehendes noch
Flieſsendes, weder ohne Beharren noch ohne
den bestehen könne, sondern beider in ein-
r bedürfe; und Niemand lasse sich irre lei-
durch die scheinbare skeptische Verwunde-
über dieses geforderte Durchdringen der
nsäze, welche ja das lezte ist, worin die in-
te Darstellung, auf deren höchster Höhe
uns hier befinden, endigen muſs. Von die-
höchsten Sein aus wird dann wieder, als ob
s ganz Neues anginge, und ohne die Ver-
ung nur aufzuzeigen, in das Gebiet der Ge-
ize herabgestiegen, welche hier durch den
groſsen von Bewegung und Ruhe reprä-
rt werden, und es wird gezeigt, wie erst
r Einerleiheit und Verschiedenheit gemein-
ftlich des Seienden Gemeinschaft mit den
nsäzen gegründet ist, und wie auf diesem
ete der Verschiedenheit das Seiende sich
wendig und auf mannigfaltige Weise auch
Nichtseiendes offenbart, so daſs es für das
ste Sein selbst gar kein entgegengeseztes ir-
geben kann; derjenige aber, der nicht zu
Lichte des wahren Seins hindurchgedrun-
ist, es überall nicht weiter zu bringen ver-
als bis zu diesem Nichtsein des wahren Er-
ens und Nichterkennen des wahren Seins.
also hier in der That das Wesen aller wah-
Philosophie ausgesprochen ist, bedarf für
welcher dessen überhaupt empfänglich ist,
er weiteren Erörterung. Nur merke auch
r auf die Art, wie diese Aufschlüsse herbei-

geführt werden, daſs nemlich Platon von dem Orte ausgeht, wo sich ein Jeder nothwendig befindet, von dem Gebiete der Vorstellung, welches ja zugleich das der Gegensäze ist, zeigend daſs auf diesem über das Seiende etwas festzusezen ganz dieselben Schwierigkeiten hat wie über das Nichtseiende, und daſs Jeder der nur etwas vorstellen und reden wolle sich erst den Besiz erwerben müsse dies auch zu dürfen, wozu dann der Blikk in jenes höhere Gebiet der Speculation Allen die hineinzudringen vermögen als die einzige Hülfe eröffnet wird gegen die sonst nicht abzuweisenden Ansprüche der sophistischen Streitsucht. Und eben weil in unserem Gespräche zuerst von diesem Punkt aus bis zu jenem höchsten, unmittelbar ohne etwas mythisches zu Hülfe zu nehmen, oder sonst den Gang der reinsten Dialektik zu verlassen, vorgedrungen wird, deshalb kann man mit Recht den Sophisten als den innersten Kern aller indirecten Darstellungen des Platon ansehn, und gewissermaſsen als das erste in seiner Art vollständige Bild des Mannes selbst.

Lezteres auch deshalb, weil, wie Platon selbst gleichsam aus dem Zusammenschauen und Durchdringen aller früheren hellenischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie erwachsen ist, so auch der innerste realste Gehalt unseres Gespräches aus einer Prüfung der Grundsäze alles früheren Philosophirens hervorgeht, über welche wir soviel als nöthig und möglich ist hier erinnern wollen; denn leider scheint nicht alles was aufzuhellen nöthig und wünschenswerth wäre auch möglich zu sein. Zuerst wird jener vornemlich zu widerlegende Saz, daſs das Nichtseiende auf keine Weise sein könne, auf den Parmenides als auf seine vorzug-

te und gehaltvollste Quelle zurükgeführt,
aus seinen eignen Gedichten belegt, und
nächst auch in Absicht auf das Sein von ihm
igt, daſs es auch in jener höheren Potenz
Einheit des Seins und Erkennens demjenigen
t erreichbar sei, der von der bloſsen Ein-
ohne Vielheit ausgehe, bei welcher das
nde nicht auf alle Weise, auch als ein Gan-
lso und als ein Werdendes, sein könne. Es
uf jeden Fall bedeutend, daſs diese Widerle-
z des Parmenides einem Eleaten in den
d gelegt wird, und man könnte leicht auf
Gedanken kommen, Platon wollte was er
nur als eine richtigere Auslegung des von
n miſsverstandenen Parmenides geltend ma-
, wenn nicht die Aeuſserungen des Fremd-
s selbst etwas dagegen zu streiten schienen,
überdies nicht als ein strenger Schüler der
ischen Weisheit aufgestellt wird, sondern
dialogische Person höchst merkwürdiger
se gleichsam den Uebergang macht von dem
menides selbst zu dem Pythagoreer Timäos.
iſs ist also hier der hauptsächlichste Siz der
erenz zwischen der Platonischen Philoso-
und der eleatischen, wenn wir auch nie
dem Simplicius, der sonst zerstreut viel lehr-
hes über unser Gespräch sagt, behaupten
hten, Platon habe in dem Dialog Parmeni-
das Seiende Eins von dem Manne angenom-
, in dem Sophisten aber ihm durchaus wi-
prochen. Nur Schade, daſs wir leider nicht
ng vom Parmenides übrig haben, um uns
tons Urtheil über den Mann vollständig ab-
ilden, geschweige um es zu würdigen, vor-
lich deshalb, weil Platon sich nirgends über
Parmenides Philosophie von der sinnlichen
lt bestimmt erklärt, wenn wir auch wirklich

befugt sein sollten manches über diesen Gegenstand wobei er nicht genannt wird auf ihn zu beziehen. Was sollen wir nemlich sagen von jenen zulezt genannten Freunden des Ideellen, welche sich ein Werden sezen auſserhalb des Seins und getrennt von ihm, und den Menschen als mit beiden Gemeinschaft habend? Nicht zu verwundern wäre es, wenn Mancher auf den Gedanken käme, Platon meinte hier sich selbst und seine eigne Lehre, und daſs er auch diese wieder in den schlimmen Gegensaz verwikle, in welchem das Seiende nicht kann gefunden werden, dies sei nur wiederum die Spize seines indirecten Vortrages. Allein wenn nun der Gegensaz in dieser Lehre sollte aufgehoben werden, so müſste auch das Auseinandersein des Seins und Werdens aufgehoben werden, und so wäre Platon von einer offenbar falschen Darstellung seiner eigenen Lehre ausgegangen. Und daſs auch hier etwas gemeint ist, was er wirklich widerlegen will, muſs doch jeder Kenner aus dem ganzen Tone der Rede merken, aus diesem Riesenstreit und diesem Vertheidigen aus dem Unsichtbaren herab. Auch ist leicht zu sehn, daſs er eine ganz bekannte Lehre vor sich hat. Nun sezte Parmenides ein solches Werden und eine Welt des Scheins getrennt von dem Sein ihm entgegen, und auch daſs mit der einen der Mensch durch die Wahrnehmung, mit der andern durch die Vernunft Gemeinschaft habe, auch das ist Parmenideisch genug. Soll nun eine Vermuthung gewagt werden, warum doch hiebei Parmenides gar nicht genannt, sondern dies von der Beurtheilung seiner Lehre ganz getrennt ist: so möchte man sagen, Platon habe hiebei weniger den Parmenides selbst im Sinne gehabt, als Andere, gegen welche er auch sonst ohne

e zu nennen streitet, nemlich die ursprüngli-
hen und ersten Megariker. So wie diese in
ielen Stükken, was die Alten öfters bezeugen,
ich dem Platon annäherten, unter dessen Ein-
uſs und Mitwirkung sich ihre Schule zuerst bil-
ete: so fehlt es auch, wenn man der kritischen
ombination soviel einräumen will als auf die-
em Gebiete doch wol nothwendig ist, nicht an
puren, daſs sie sich, auch auſserhalb des Ge-
ietes der eigentlichen Dialektik, vieles aus dem
leatischen System aneigneten, worunter ich
enn auch diese Stelle rechnen möchte, wenn
icht Jemand eine andere Auslegung besser be-
gründen kann. Als Gegner der materialistischen
Empiriker, des Demokritos und Aristippos,
denn auch lezteren hat Platon hier gewiſs im
Sinn, konnten diese ganz vorzüglich angesehen
werden. Nicht minder schwierig kann auch
die Erklärung des vorhergehenden scheinen,
wen nemlich Platon unter denen gemeint, wel-
che das Seiende als eine Vielheit, und nament-
lich als zweierlei oder dreierlei ansehn; weil
nemlich so viele einen gleichen Anspruch darauf
haben, und doch wieder, wenn man es genau
nehmen will, nichts gänzlich genügt. Anfäng-
lich weiſs man vielleicht gar nicht, worauf die
Rede mag zu beziehen sein; sobald man aber
bedenkt, daſs Platon dasjenige, was Aristoteles
nennt drei Principien aufstellen, in der Sprache
unseres Dialogs nicht anders bezeichnen konnte,
als das Sein als ein dreifaches annehmen: so
strömen die Beziehungen in Menge zu. Am
wenigsten möchte aber wol das Ansehn und der
Ton der ganzen Stelle erlauben, an etwas ge-
lehrteres nur von Einzelnen weniger Bekannten
vorgetragenes zu denken; und eben so wenig
wol an die Pythagoreer, wiewol man von ihnen

sonst recht füglich sagen könnte, ihr Sein sei ein dreifaches, das bestimmte, das unbestimmte und das leere, denn es kommt in dem ganzen Gespräch sonst nirgends eine Rüksicht auf die Pythagoreer vor. Sondern wie auch Aristoteles im Anfang seiner physischen Bücher von allen denen sagt, daſs sie drei Principien aufstellen, welche einen Grundstoff annehmen und zwei entgegengesezte Functionen, so hat auch Platon hier wol vorzüglich die alten Ionischen Philosophen im Sinne gehabt. Dies scheint sich auch dadurch noch zu bestätigen, daſs er diejenigen die ein dreifaches, von denen die nur ein zweifaches Seiendes annehmen, auch nur sehr leicht und obenhin unterscheidet. Denn gerade bei den Ionikern am leichtesten läſst sich eine so schwankende Beschreibung denken, je nachdem der Grundstoff als rein und auch auſser jener Function gegeben, oder mehr selbst unter den Functionen befangen gedacht ward, wie dies die Vorstellung des Anaximandros scheint gewesen zu sein. Nur das Streiten des dreifachen unter einander würde nach allem was wir wissen auch nur auf den eben genannten gehn können. Wenn nun diese Ansicht vielleicht noch manchem Zweifel unterworfen scheint, so sind wir dagegen desto sicherer in Absicht der späteren Ionischen und Sikelischen Musen, daſs damit Herakleitos und Empedokles gemeint sind. Hierüber haben wir nicht nur das ausdrükliche Zeugniſs des Simplicius, sondern es geht auch aus Vergleichung mit dem was wir von den beiden Männern wissen, und mit der Art wie sich auch Platon anderwärts über sie äuſsert, genugsam hervor. Eben so unläugbar sind, was auch Tennemann schon gesehen hat, die Beziehungen auf den Antisthenes, wo von denen die

Rede ist, welche keine Gemeinschaft und Verknüpfung der Begriſſe zugeben, sondern jedes nur für sich nehmen wollen, oder welche behaupten wollen, ein falscher Saz rede überall von nichts. Wer diese Polemik mit uns schon durch mehrere Gespräche verfolgt, dem fällt sie auch hier gewiſs von selbst in die Augen.

Ein innigeres Verhältniſs des Sophisten zu dem Parmenides auf der einen und dem Timäos auf der andern Seite ist nicht nur äuſserlich durch das leidentlichere Verhalten des Sokrates bezeichnet, sondern auch einem Jeden durch die nähere Verwandschaft des Inhaltes, wenn man sie auch vorläufig nur negativ ansehn wollte, für sich deutlich. Daher ist es natürlich zu fragen, ob nicht aus ihnen selbst schon, welches das späteste und welches das früheste sei, sich erkennen lasse. Ueber den Timäos nun kann kein Zweifel entstehen, daſs er nicht das späteste unter diesen drei Werken wäre; zwischen dem Sophisten und dem Parmenides aber hat man allerdings gezweifelt, und leztern, wie wir auch dort in der Einleitung bemerkt, für ein späteres gehalten. Nun aber frage ich, so ungern ich auch sonst auf späteres im voraus verweise, jeden der den Timäos kennt, ob nicht durch die Art wie im Sophisten das Seiende zu den Gegensäzen herabgeführt ist, und durch die Behandlung der Selbigkeit und Verschiedenheit der Grund zum Timäos dialektisch vollkommen gelegt ist, und ob wol der Parmenides nur das mindeste dazu thut, und ob nicht vielmehr augenscheinlich überall jener dem Timäos weit näher steht als dieser. Doch dies soll auch nur vorläufig gesagt sein, um den Gesichtspunkt im allgemeinen anzugeben. Aber man vergleiche nur aufmerksam den Sophist und den Parmenides mit einander, ob wol in der Art, wie sich in jenem Sokrates auf seine Unterredung mit dem Parmenides beruft, irgend ètwas einer Ankündigung ähnliches zu finden ist, oder ob nicht vielmehr offenbar die Altersbestimmung rechtfertigend da steht, und die ganze Stelle das Ansehn hat, daſs sie den Lesern den Parmenides in Erinnerung bringen soll. Vergleicht man ferner die einzelnen ähnlichen Stellen, wie etwa die vom Einen und Ganzen: so wird man ja unstreitig im Sophisten eine sichrere Hand und eine gröſsere Methode finden, und in der Art wie das wesentliche Sein und das Sein in einem anderen Sinne, durch Gemeinschaft nemlich, und so auch das ursprünglich Seiende und das Sein im Gebiete der Gegensäze, in der Art sage ich wie diese hier aus einander gehalten sind findet man den Schlüssel zu allem, was im Parmenides als Amphilogie erscheint: so daſs es wunderlich wäre, das Räthsel gegeben zu haben nach der Auflösung. Vornemlich aber betrachte man nur den ersten Theil des Parmenides, und die problematische Art wie dort über das Sein der Begriffe gesprochen wird, und überlege, ob diese wol noch Plaz finden konnte, nachdem im Theätetos so deutlich auf den Unterschied zwischen Erkenntniſs und Vorstellung hingewiesen, und im Sophisten der zwischen der bloſsen Vorstellung und der Erscheinung hinzugefügt worden.

Aber nicht auf den Parmenides allein, sondern auch auf die übrigen Gespräche mag es nüzlich sein hier einen vergleichenden Blikk zu werfen, um von diesem wichtigen Punkte aus eine Prüfung unserer bisherigen Anordnung zu veranlassen. Zuerst ist der Sophist offenbar der Gipfel alles antisophistischen in Platonischen

Geſprächen, und kein Geſpräch wovon dieses ein Hauptbestandtheil ist läſst sich nach dem unsrigen geschrieben denken, es müſste denn der Schriftsteller noch ungeschikter als den Mostrich nach der Mahlzeit aufgetragen haben. Denn ein so vollständiges Verfahren, durch welches dem Gegenstande des Streites sein Plaz in der Ordnung der Dinge angewiesen wird, muſs seiner Natur nach das lezte sein, und die ganze Sache abschlieſsen. Denn das mimische, welches im Protagoras so sehr das herrschende ist, muſs einem solchen eben so weit vorangehn wie anderwärts das mythische der dialektisch gediegenen Speculation vorangeht. Auch bietet uns der Protagoras noch einen anderen Nebenpunkt dar. Was nemlich dort von der Schlechtigkeit und Untugend gesagt war, das wird hier offenbar durch die Aufstellung zweier Arten derselben aufgehellt und gegen Miſsverständniſs gedekkt, und man kann sagen daſs der Sophist in dieser Hinsicht auf der einen Seite den Protagoras mit dem Gorgias in Uebereinstimmung bringt, und auf der andern Seite den Uebergang bildet zu der in den Büchern vom Staate herrschenden ethischen Ansicht. Im Gorgias, der freilich mehr antirhetorisch ist als antisophistisch, finden wir den Gebrauch der Idee, des Bildes und der Nachahmung um daraus das falsche und schlechte zu erklären offenbar als einen früheren, weil er dort nur hypothetisch aufgestellt, hier aber erst ordentlich abgeleitet und befestiget ist. Auch beruft sich der Sophist auf den Schein des Gerechten als auf etwas bekanntes, und stellt eine solche Verwandschaft der Rhetorik und Sophistik auf, daſs beide in der Idee des Scheins zusammentreffen. Wie nun gar der Euthydemos überall im Sophisten vorausgesezt, und Alles nur kurz abgefertiget wird, worüber Platon sich auf ihn berufen konnte, wie darüber, daſs das Nichtseiende auch nicht einmal könne ausgesprochen werden, und daſs, wer falsches über eine Sache sage, auch gar nicht von der Sache rede, das leuchtet von selbst ein; so wie auch Jeder leicht findet, daſs Manches im Euthydemos zu kurz berührtes, wie daſs der Saz es gebe kein Falsches sich selbst umwerfe, hier weiter ausgeführt ist. Vergleicht man ferner das Gemeinschaftliche des Kratylos und des Sophisten, so kann man wol kaum zweifeln, daſs die Erläuterungen über Bild und Nachgeahmtes in jenem dem Gebrauch derselben Gedanken in diesem vorangegangen. Zumal wenn man sieht, wie sich der Fremde leicht mit der Erklärung, das Bild sei ein einem Wirklichen ähnlich gemachtes anderes solches, begnügt, im Kratylos aber erst groſse Erläuterungen darüber gegeben werden, daſs das Bild nur äuſserlich und zum Theil dasselbe sein kann wie das Urbild; ja auch der Art, wie das Bild zuerst eingeführt wird im Sophisten, kann man leicht die Beziehung auf den Kratylos anmerken. Eben so könnte sich Platon schwerlich so kurz ausgedrükt haben über das Verhältniſs zwischen Gedanken und Rede, wenn er nicht die Worte schon als unmittelbare Nachbildungen der Dinge und Handlungen selbst dargestellt hätte. Von diesen Punkten aus wird gewiſs jeder Schein eines entgegengesezten Verhältnisses sich leicht zerstreuen lassen. Und wie wäre wol Platon dazu gekommen, gleich im Anfange dieses Gesprächs alles Erkennen nicht als ein Hervorbringen sondern nur als ein Aneignen zu betrachten, und wie sollte er bei seiner

Genauigkeit sich gestattet haben dies so ohne weiteres zu behaupten, wenn er nicht rechnen durfte auf das, was seinen Lesern durch den Menon klar sollte geworden sein?

Diese kurze Auseinandersezung wird jezt hoffentlich hinreichen, um mit Beziehung auf manches früher schon gesagte auch die Trennung des Sophisten vom Theätetos, ohnerachtet der genauen Beziehung beider auf einander, dennoch zu rechtfertigen. Denn wenn von den dazwischen gestellten Gesprächen in mancher Hinsicht deutlicher geworden ist, wie sie sich an den Theätetos anschlieſsen und aus ihm entwikkeln, in anderer wieder wie sie vom Sophisten vorausgesezt werden: so ist doch beides zusammengenommen von jedem zu deutlich, als daſs über ihre Stellung in Bezug auf diese beiden Gespräche ein Zweifel entstehen könnte. Aber auch unmittelbar ist gewiſs, daſs der Sophist auf dem Theätetos beruht und ohne den festgesezten Unterschied zwischen Erkenntniſs und Vorstellung, und was über die erstere aus dem Theätetos soll geahnet werden, ganz unverständlich sein würde, so wie daſs dies in der That seine hinreichende Begründung ist, und er keiner andern wesentlich bedarf. Man denke sich aber dennoch, er sollte unmittelbar auf den Theätetos gefolgt sein, und also alles, was er jezt zumal aus dem Menon und Euthydemos voraussezen kann, selbst in sich enthalten, ob er dann nicht nothwendig ein unförmliches Werk geworden wäre für die Platonische Composition, und wenn zu seinen jezigen Schwierigkeiten noch Ueberfüllung und Verwikkelung hinzugekommen wäre, ein völlig unverständliches. Nur soll hiemit nicht gesagt sein, Platon habe mit dem vollständigen

Entwurf zu diesem Gespräch in seinem Haupte jene andern Gespräche absichtlich um des künftigen willen vorangeschikt; sondern nur so wie man von der Entwikkelungsgeschichte innerer Bildungen vernünftiger Weise reden kann will dies verstanden sein. Daher es auch schwerlich lohnt, über das Wiederbescheiden am Ende des Theätetos und das Anknüpfen am Anfang des Sophisten eine bestimmtere Erklärung zu geben, die sich jeder, dem die in der Einleitung zum Menon gegebene nicht genügt, selbst wird machen können.

DER SOPHIST.

THEODOROS. SOKRATES. FREMDER AUS ELEA. THEÄTETOS.

Theod. Der gestrigen Verabredung gemäſs, 216
o Sokrates, stellen wir selbst uns gebührend ein, und bringen auch hier noch einen Fremdling mit, seiner Abkunft nach aus Elea, und einen Freund derer die sich zum Parmenides und Zenon halten, einen gar philosophischen Mann.

Sok. Ob du etwa, Theodoros, dir unbewuſst nicht einen Fremdling, sondern einen Gott mitbringst nach der Rede des Homeros, welcher sagt, daſs andere Götter sowol als auch besonders der gastliche die Menschen, welche nemlich an Recht und Schaam festhalten, geleitend, den Uebermuth und die Frömmigkeit der Menschen beschauen gehn; und so auch dich vielleicht dieser begleitet, einer der Höheren, um uns untaugliche in Reden heimzusuchen und zu überführen, ein überführender Gott?

Theod. Nicht ist dieses die Weise des Fremdlings, o Sokrates; sondern bescheidener ist er als die, welche sich auf das Streiten gelegt haben. Und es dünkt mich der Mann ein Gott zwar keinesweges zu sein, göttlich aber gewiſs; denn alle Philosophen möchte ich so benennen.

Sok. Und richtig, o Freund. Nur mag wol dieses Geschlecht nicht viel leichter, daſs ich es heraussage, zu unterscheiden sein, als das der Götter. Denn für gar mancherlei angesehen, wegen der Unwissenheit der Andern, durchgehn die Gebiete der Menschen diese Männer, die nicht angeblichen sondern wahrhaften Philosophen, betrachtend von oben her der Niedern Leben; und scheinen Einigen gar nichts werth zu sein, Anderen über alles zu schäzen, und werden bald für Staatsmänner angesehen, bald für Sophisten, ja bisweilen sind sie Einigen schon vorgekommen als gänzlich verwirrte. Von unserm Fremdling nun möchte ich gern vernehmen, wenn es auch ihm gelegen wäre, was doch die dortigen Ortes hievon halten und sagen.

Theod. Wovon denn?

217 Sok. Vom Sophisten, Staatsmann, Philosophen.

Theod. Was doch eigentlich? Und was für Ungewiſsheit hast du hierüber, daſs dir dies zu fragen eingefallen ist?

Sok. Diese, ob sie dies Alles für einerlei halten oder für zweierlei, oder ob sie, so wie die drei Worte, so auch drei Gattungen unterscheidend, einzeln einer jeden ihren Namen beilegen?

Theod. Er wird ja, wie ich meine, kein Bedenken haben, dies durchzugehen. Oder was, o Fremdling, wollen wir sagen?

Fr. Eben dies, Theodoros. Denn weder habe ich ein Bedenken, noch ist es schwer zu sagen, daſs sie es für dreierlei halten. Einzeln aber genau zu bestimmen, was jedes ist, das ist kein kleines noch leichtes Geschäft.

Theod. Zufällig, Sokrates, hast du gerade einen ähnlichen Gegenstand ergriffen, wie den, wonach auch wir schon, ehe wir hieher gingen, diesen gefragt haben. Und dasselbe, was jezt gegen dich, hat er auch vorher gegen uns vorgeschüzt. Denn es genugsam gehört zu haben bekennt er, und auch daſs es ihm nicht entfallen ist.

Sok. Nimmermehr also, Fremdling, wirst du uns ja bei Erbittung der ersten Gunst abschläglich bescheiden. Sondern nur dies sage uns zuvor, ob du gewohnt bist, lieber für dich allein in fortlaufender Rede sprechend dasjenige durchzuführen, was du jemanden darstellen willst, oder in Fragen. Welches Verfahrens ich einst den Parmenides sich bedienen und treffliche Sachen durchführen hörte in meinem Beisein, da ich noch ein junger Mensch, er aber schon sehr alt war.

Fr. Mit einem, o Sokrates, der unbeschwert und lenksam mitzusprechen weiſs, ist es leichter so gesprächsweise; wenn aber das nicht, dann allein.

Sok. So magst du dir denn von den Anwesenden welchen du willst auswählen; denn alle werden dir willig folgen. Nimmst du aber meinen Rath an, so wirst du einen von den Jünglingen wählen, etwa hier den Theätetos, oder welcher von den Andern nach deinem Sinne seyn mag.

Fr. O Sokrates, es kommt mich Schaam an, daſs ich, jezt zum ersten Male unter Euch, mich nicht in kurz abwechselndem Gespräch Wort um Wort mit Euch unterhalten, sondern eine verwikkelte Rede ausführlich vortragen soll, es geschehe nun allein oder mit einem Andern, als ob ich mich vor Euch zeigen wollte.

Denn das Aufgegebene ist in der That nicht so kurz als einer, wenn es so gefragt ist, hoffen könnte; sondern es bedarf einer gar langen Auseinandersezung. Auf der andern Seite aber Dir nicht gefällig zu sein und diesen, zumal nach dem was du gesagt, scheint mir ungastlich zu sein und ungesittet. Denn daſs Theätetos der Gesprächsgenosse sei, ist mir auf alle Weise genehm,
218 da ich schon selbst vorher das Gespräch mit ihm geführt, und auch du es jezt verlangest.

Theät. Wirst du so aber auch, wie Sokrates sagte, Allen gefällig sein, o Fremdling?

Fr. Hierüber scheint nichts mehr zu sagen nöthig, Theätetos, und an dich soll von nun an, wie es scheint, meine Rede ergehen. Wenn es dich aber auf die Länge anstrengt, und dir beschwerlich wird: so gieb die Schuld davon nicht mir, sondern diesen deinen Freunden.

Th. Ich hoffe ja, daſs ich jezt gerade nicht so ermüden werde. Sollte mir aber dergleichen begegnen: so wollen wir auch diesen Sokrates dazunehmen, der dem Sokrates dem Namen, mir dem Alter nach gleich ist und mein Uebungsgenosse, und dem daher mancherlei mühsam mit mir zu bestehen nicht ungewohnt ist.

Fr. Wohl gesprochen, und hierüber magst du selbst mit dir zu Rathe gehn im Verfolg unserer Rede. Jezt aber muſst du gemeinschaftlich mit mir zur Untersuchung schreiten, zuerst beginnend, wie mich dünkt, vom Sophisten zu suchen, und durch die Rede aufzuhellen, was er wol ist. Denn jezt haben ich und du von ihm nur erst den Namen gemein, die Sache aber, der wir ihn beilegen, mag vielleicht jeder von uns bei sich selbst besonders vorstellen. Immer aber muſs man in allen Dingen

die Sache lieber in seinen Reden einig sein
ur über den Namen ohne Erklärung. Die
ber, die wir jezt vorhaben zu suchen, ist
nicht eben vor andern leicht zu ergreifen,
er ist, der Sophist. Was aber am Groſsen
gelingen soll, darüber sind Alle von
r einig, daſs man es zuvor an kleinem
leichterem üben müsse, ehe als an dem
en selbst. So auch jezt, o Theätetos, ra-
h wenigstens uns beiden, weil wir die Art
ophisten für mühsam und schwer einzu-
n halten, zuvor an etwas anderen leichte-
as Verfahren zu versuchen, wenn du nicht
anders woher einen anderen leichteren
nzugeben hast.

u. Den habe ich nicht.

n. Sollen wir uns also etwas ganz gerin-
len, und daran versuchen ein Vorbild auf-
en für das gröſsere?

u. Ja.

ı. Was sollen wir also vornehmen
zu erkennendes und kleines, dennoch
icht kürzerer Erklärung bedürfendes als
öſsere? Etwa der Angelfischer, ist der
etwas Allen bekanntes und viel Mühe auf
wenden gar nicht werth?

ı. So ist er.

ı. Ein Verfahren aber soll er uns, hoffe
eben und eine Erklärung gar nicht unan-
en dem was wir wollen.

ı. Das wäre ja vortreflich.

ı. Wolan denn, laſs uns so mit ihm be- 219
. Sage mir, wollen wir ihn als einen
er oder als einen Kunstlosen dem irgend
leres Vermögen zukommt sezen?

ı. Keineswegs doch als einen kunst-

Fr. Für alle Künste aber giebt es etwa zwei Begriffe.

Th. Wie das?

Fr. Der Akkerbau nemlich und jegliche Bemühung um einen sterblichen Körper, und wiederum was sich auf das zusammengefügte und gestaltete bezieht, was wir Geräthschaft nennen, dann die nachahmende Kunst, alles dieses kann man mit Recht durch Eine Benennung bezeichnen.

Th. Wie und durch welche?

Sok. Wo nur immer jemand, was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, sagt man, daſs der bringende es mache, das gebrachte aber gemacht werde.

Th. Richtig.

Fr. Was wir nun eben angeführt haben, hatte sämmtlich hierin seine Kraft.

Th. Hierin allerdings.

Fr. So könnte man demnach dies Alles zusammenfassend die hervorbringende Kunst nennen.

Th. So sei es.

Fr. Alle Arten des Erlernens aber auf der andern Seite und der Erkenntniſs, alles Geldverdienen ferner und Kämpfen und Jagen, da keines hievon etwas verfertiget, sondern nur das bereits vorhandene und gewordene theils durch Worte und Thaten in seine Gewalt bringt, theils es denen welche es in ihre Gewalt bringen nicht vergönnt: so könnte deshalb am besten eine Kunst, welche man die erwerbende nennte, alle diese Abtheilungen beschreiben.

Th. Ja, das ginge wol.

Fr. Wenn nun alle Künste zur erwerbenden oder hervorbringenden gehören, unter velche, o Theätetos, wollen wir den Angelischer sezen?

Th. Unter die erwerbende offenbar.

Fr. Giebt es aber von der erwerbenden icht zwei Gattungen? die eine jegliches auf eiden Seiten gutwilliges Umsezen, als Geschenk, auf oder Miethe; die zurükbleibende aber, egliche Bezwingung, geschehe sie nun wörtich oder thätlich, in sich schlieſsende, hieſse die ezwingende.

Th. Es ist deutlich aus dem Gesagten.

Fr. Wie aber? sollen wir die bezwinende nicht wieder in zweie zerschneiden?

Th. Auf welche Art?

Fr. Was nemlich von ihr offenbar gechieht, wollen wir als Kampf sezen, was aber eimlich, hinterlistig, alles als Nachstellung.

Th. Gut.

Fr. Die Nachstellung nun wäre es unverünftig nicht wieder in zweie zu theilen.

Th. Sage wie?

Fr. Die eine für das leblose absondernd, ie andere für das belebte.

Th. Warum sollte man nicht, da es ja eides giebt?

Fr. Wie gäbe es das nicht! Und die des
eblosen, welche bis auf einige Theile der Tau- 220
herkunst und andere dergleichen kleinere un-
enennt ist, müssen wir liegen lassen, die des
elebten aber, welche nun die Nachstellung auf
Thiere ist, die Thiernachstellung oder die Jagd
ennen.

Th. So sei es.

Fr. Von der Jagd aber könnte man nicht ine zwiefache Art mit Recht anführen? Eine, welche auf die Gattung der Landthiere gehend n viele Arten und Namen getheilt ist, die Landjagd, die andere, ganz auf die schwimmenden Thiere gehend, die Jagd im flüssigen.

Th. Allerdings.

Fr. Von den schwimmenden Thieren aber sehen wir ein beſiedertes Geschlecht und ein im Wasser lebendes?

Th. Wie sollten wir nicht?

Fr. Und die gesammte Jagd auf das beſiederte Geschlecht heiſst doch wol die Vögeljagd?

Th. So heiſst sie allerdings.

Fr. Und die auf das im Wasser lebende insgemein die Fischerei?

Th. Ja.

Fr. Und wie? möchten wir nicht auch diese Jagd wiederum in zwei groſse Theile theilen?

Th. In was für welche?

Fr. In wiefern der eine durch Gehege allein den Fang vollbringt, der andere durch Verwundung.

Th. Wie meinst du das? und wonach trennen sich beide?

Fr. Die einen, weil alles, was etwas um es zurükzuhalten umgiebt, wol ein Gehege heiſsen muſs.

Th. Freilich.

Fr. Reussen also und Schlingen und Hamen und Grundneze und dergleichen, soll man das anders als Gehege nennen?

Th. Nicht anders.

Fr. Nezfang also würden wir diesen Theil der Jagd nennen, oder so ohngefähr.

Th. Ja.

Fr. Der aber mit Haken und Harpunen durch Verwundung geschieht, den würden wir von jenem unterscheiden und jezt mit einem Worte die Wundſischerei nennen müssen.

rie, Theätetos, könnte man sie besser
en?

ı. Laſs es sein mit dem Namen; denn
eser ist gut genug.

. Die nächtliche Art Wundfischerei nun,
im Scheine des Feuers getrieben wird,
bei denen, die ihr obliegen, schon der
fang.

u. Freilich.

ı. Die aber bei Tage, mit Haken an der
nd mit Harpunen, heiſst im allgemeinen
kenfischerei.

u. So heiſst sie.

. Was nun bei dieser zur Wundfischerei
gen Hakenfischerei von oben nach unten
eht, das wird, weil man sich der Harpu-
ornemlich auf diese Art bedient, die Har-
cherei genannt.

u. So nennen sie Einige.

a. Das übrige ist nun nur noch eine Art.

u. Was für eine?

a. Die durch den ganz entgegengesezten
nit dem Angelhaken getrieben wird, und
sche nicht gleichviel an welchem Theile
eibes trifft, wie mit dem Harpun, sondern
l am Kopf und Munde, und den gefange- 221
ann mittelst Ruthe und Rohr von unten
fzieht. Und wie sollen wir sagen, Theä-
daſs diese müsse genannt werden?

Th. Mich dünkt, was wir uns eben vor-
t hatten zu finden nun wirklich vollbracht
n.

Fr. Nun also sind wir, du und ich, von
ngelfischerei nicht nur über den Namen
, sondern haben auch die Erklärung über
Sache selbst zur Genüge einbekommen.
von der gesammten Kunst war die eine

Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im flüssigen jagende, von der im flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Theil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelst einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der That selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten.

Th. Auf alle Weise ist dies nun hinreichend aufgehellt.

Fr. Wolan denn, wollen wir durch dasselbe Verfahren wie hier, nach eben diesem Beispiel, auch den Sophisten versuchen aufzufinden was er wol ist?

Th. Allerdings freilich.

Fr. Jenes war also doch die erste Frage, ob wir den Angelfischer sollten als einen Unwissenden oder als eine Kunst besizend ansehn?

Th. Ja.

Fr. So auch jezt, Theätetos, wollen wir diesen als einen Unwissenden sezen, oder auf alle Weise doch als einen wirklich klugen?

Th. Keinesweges als unwissend, denn ich verstehe was du meinst, daſs auf alle Weise von der lezten Art sein muſs, wer diesen Namen führt.

Fr. Also als im Besiz einer Kunst müssen wir ihn auf alle Weise sezen.

Th. Aber was für einer wol?

Fr. Ist etwa gar, bei den Göttern, uns unbewuſst der Mann mit dem Andern verwandt?

Th. Wer mit wem?

Fr. Der Angelfischer mit dem Sophisten?

Th. Wie so?

Fr. Jäger scheinen sie mir doch beide zu sein.

Th. In welcher Jagd der Eine? Denn von dem Andern haben wir es gesagt.

Fr. Haben wir nicht eben die gesammte Jagd in zwei Theile getheilt, den einen für die Schwimmenden abschneidend, den andern für die Gehenden?

Th. Ja.

Fr. Und sind von dem einen durchgegangen, was sich auf die im Wasser schwimmenden bezog, die Landjagd aber haben wir ungespaltet gelassen, und nur erwähnt sie wäre sehr vielartig?

Th. So geschah es.

Fr. Bis hieher nun sind der Sophist und der Angelfischer von der erwerbenden Kunst aus mit einander gegangen.

Th. So scheinen sie wenigstens. 222

Fr. Sie trennen sich aber bei der Thiernachstellung, der eine nach dem Meere und den Strömen und Seen hin, um den dort befindlichen Thieren nachzustellen.

Th. Offenbar.

Fr. Der andere aber aufs Land und zu ganz anderen Strömen, nemlich des Reichthums und der Jugend, daſs ich so sage, üppigen Wiesen, um der hier befindlichen Geschöpfe sich zu bemächtigen.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Von der Landjagd giebt es zwei ganz groſse Theile.

Th. Welches sind sie beide?

Fr. Die der zahmen und die der wilden.

Th. Giebt es denn eine Jagd auf zahme Thiere?

Fr. Wenn der Mensch doch ein zahmes Thier ist! Seze aber was dir gefällt, entweder daſs es gar keine zahmen Thiere gebe, oder daſs es deren zwar gebe, der Mensch aber ein wildes sei, oder du magst auch den Menschen zwar ein zahmes nennen, aber nicht glauben daſs es eine Nachstellung auf den Menschen gebe; was du hiervon am liebsten möchtest behauptet haben, darüber erkläre dich nur.

Th. So halte ich denn uns für ein zahmes Thier, o Fremdling, und sage auch, daſs es eine Nachstellung auf Menschen gebe.

Fr. Zwiefach, sagen wir nun auch wieder, sei die zahme Jagd.

Th. Weshalb sagen wir das?

Fr. Die Räuberei, die Sklavenfängerei, die Tyrannei und die gesammte Kriegskunst, dies sämmtlich bestimmen wir als die gewaltsame Nachstellung.

Th. Schön.

Fr. Die sachwalterische aber und die volksrednerische und die umgängliche, insgesammt als Eins, wollen wir eine Kunst, die überredende, nennen.

Th. Richtig.

Fr. Von der Ueberredungskunst aber sezen wir zwei Gattungen.

Th. Was für welche?

Fr. Eine die unter Einzelnen, die andere die öffentlich getriebene.

Th. Beide Arten giebt es allerdings.

Fr. Von der nicht öffentlichen nun ist wiederum die eine die Lohnfordernde, die andere die Geschenkbringende.

Th. Das verstehe ich nicht.

Fr. So scheinst du auf die Nachstellung der Liebenden wol noch nie gemerkt zu haben.

Th. Wie so?

Fr. Wie sie den Gefangenen noch Geschenke dazu geben.

Th. Du hast ganz recht.

Fr. Diese Art sei also die der Liebeskunst.

Th. Ganz wohl.

Fr. Von der Lohnfodernden aber giebt es zunächst eine Art, welche immer lieblich redend und die Lust überall als Lokspeise brauchend als einzigen Lohn Nahrung fordert, welche wir, glaube ich, als die einschmeichelnde oder belustigende Kunst bezeichnen würden.

Th. Wie denn anders? 223

Fr. Die andere aber, welche um der Tugend willen Umgang zu pflegen verheiſst, und sich Geld zum Lohne reichen läſst, lohnt es nicht, daſs wir diese Art mit einem andern Namen benennen?

Th. Allerdings.

Fr. Aber mit welchem wol, das versuche zu sagen.

Th. Es ist klar. Denn den Sophisten haben wir, dünkt mich, gefunden. Ich wenigstens glaube indem ich ihn nenne den schiklichsten Namen angeführt zu haben.

Fr. Nach dieser jezigen Rede also, o Theätetos, wäre die von der aneignenden, bezwingenden, nachstellenden Kunst, und zwar von der Thiernachstellung zu Lande auf Menschen, der Ueberredungskunst und zwar der nicht öffentlichen lohnforderndem, für Geld sich verkaufendem, scheinbarbelehrendem Theil auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd, wie diese Rede uns ausgegangen ist, die sophistische Kunst zu nennen.

Th. So ist es allerdings.

Fr. Auch so laſs uns aber noch zusehn. Denn nicht einer gemeinen Kunst ist theilhaftig was wir jezt suchen, sondern einer gar mannigfaltigen. Denn auch aus dem vorher gesagten ergiebt sich ein Schein, als ob er nicht das wäre was wir jezt sagen, sondern noch eine andere Gattung.

Th. Wieso doch?

Fr. Von der erwerbenden Kunst gab es doch zwei Arten; die eine hatte die Nachstellung unter sich, die andere war der Umsaz.

Th. So war es.

Fr. Dem Umsaz geben wir wieder zwei Arten, die eine das Schenken, die andere das Kaufen oder den Handel.

Th. Das soll gelten.

Fr. Weiter wollen wir sagen, daſs auch der Handel in zwei Theile zerfalle.

Th. Wie?

Fr. Absondernd den Eigenhandel der Selbstverfertiger von dem Zwischenhandel derer, welche fremde Arbeit umtauschen.

Th. Sehr wohl.

Fr. Wie aber? was von dem Zwischenhandel Verkauf in derselben Stadt ist, gewiſs fast die Hälfte desselben, nennt man das nicht Krämerei?

Th. Ja.

Fr. Den Handel aber, welcher von einer Stadt zur andern durch Kauf und Verkauf getrieben wird, nennt man den nicht Groſshandel?

Th. Freilich.

Fr. Und können wir nicht bemerken, daſs dieses Groſshandels einer Theil das, wovon der Leib sich nährt und Gebrauch macht, der andere das wovon die Seele, im Verkauf gegen Geld umsezt?

Th. Wie meinst du das?

Fr. Vielleicht ist uns das unbekannt von der Seele, denn das andere verstehen wir doch.

Th. Ja.

Fr. So laſs uns sagen, wie die gesammte 224
Tonkunst von einer Stadt zur andern, da verkauft und dort gekauft, verführt wird, und die Malerei und die Taschenspielerei und vieles andere, indem es theils zur Ergözung, theils auch zur ernstlichen Beschäftigung der Seele verfahren und verkauft wird, denen die es verfahren und verkaufen, nicht minder den Namen eines Kaufmannes mit Recht erwerben sollten, als der Handel mit Getreide oder Wein.

Th. Du hast ganz Recht.

Fr. Willst du also nicht auch den, welcher Kenntnisse verkauft und sie von einer Stadt zur andern feil hat für Geld, mit demselben Namen benennen?

Th. Ganz stark.

Fr. Von diesem Seelenhandel nun könnte man mit Recht jenen Theil das Kunstaustellen heiſsen, diesen andern aber obgleich nicht minder lächerlich als das vorige muſs man dennoch als einen Handel mit Kenntnissen bei einem der Sache verschwisterten Namen benennen.

Th. Allerdings.

Fr. Von diesem Kenntniſshandel nun wollen wir den Theil, der die Kenntniſs der andern Künste betrifft, mit einem, den aber auf die Tugend sich beziehenden mit einem andern Namen benennen.

Th. Wie sollten wir nicht.

Fr. Der Namen Kunstverkauf möchte jenem übrigen angemessen sein, diesem aber versuche du den Namen zu geben.

Th. Und welchen Namen könnte man ohne zu fehlen der Sache geben, auſser wenn man sagt, sie sei das eben jezt von uns gesuchte sophistische Geschlecht?

Fr. Nicht anders. Komm also, laſs uns das Ganze zusammenstellen und sagen, es sei als der erwerbenden Kunst umsezenden handelnden Zweiges, und zwar des Zwischenhandels mit Seelengütern, nemlich Reden und Kenntnisse über die Tugend verkaufender Theil zum zweitenmal nun erschienen die sophistische Kunst.

Th. Vortrefflich.

Fr. Drittens denke ich aber auch, wenn Jemand in der Stadt selbst sich gänzlich niederlassend Kenntnisse über denselben Gegenstand, theils eingekaufte theils selbstverfertigte, wiederum verkaufte, und davon zu leben sich vorsezte: so würdest du ihn mit keinem andern Namen nennen, als dem eben jezt genannten.

Th. Wie sollte ich auch.

Fr. So würdest du also auch der erwerbenden Kunst umsezenden handelnden Zweiges Krämerei und Selbstverkauf, beides, sobald es nur in diesen Gegenständen zur Kenntniſsverkaufenden Art gehört, allemal wie es scheint Sophistik nennen.

Th. Nothwendig; denn wo die Rede hingeht muſs ich folgen.

Fr. Laſs uns denn noch sehen, ob etwa auch diesem noch die jezt verfolgte Art gleicht.

Th. Wem denn?

Fr. Wir halten für einen Theil der erwerbenden Kunst doch den Kampf?

Th. Den halten wir. 225

Fr. Nicht uneben wäre es nun, ihn auch wieder zwiefach zu theilen.

Th. Auf welche Weise?

Fr. Der eine sei Wettkampf, der andere Widerstand.

Th. Gut.

Fr. Wenn nun im Widerstande Leib gegen Leib steht, dem dürften wir natürlich und schiklich einen solchen Namen geben, daſs wir es etwa das Gefecht nennten.

Th. Ja.

Fr. Wenn aber Wort gegen Wort, o Theätetos, wie sollte man das anders nennen als Streit?

Th. Gar nicht anders.

Fr. Was aber unter den Streit gehört, ist wieder zwiefach zu sezen.

Th. Wie fern?

Fr. So fern er nemlich mit langen Reden gegen lange über das Recht und Unrecht öffentlich geführt wird, ist es der Rechtsstreit.

Th. Ja.

Fr. Den in Fragen und Antworten zerschnittenen aber unter Einzelnen, sind wir den anders zu nennen gewohnt als Wortwechsel?

Th. Nicht anders.

Fr. Was nun wortwechselnd im Handel und Wandel gestritten wird durcheinander und kunstlos, dies muſs man zwar als die eine Art sezen, da die Erklärung es als ein verschiedenes anerkennt, aber einen Namen hat es weder vor uns gehabt, noch verdient es einen durch uns zu erlangen.

Th. Gewiſs nicht.

Fr. Auch ist es wieder gar zu sehr ins kleine und vielfach getheilt. Den kunstgerechten Wortwechsel aber, sowol über Recht und Unrecht als über andere Dinge, wollen wir den nicht etwa das Streitgespräch nennen?

Th. Wie auch anders?

Fr. Das Streitgespräch aber ist theils geldverzehrend theils geldbringend.

Th. Ganz gewiſs.

Fr. So laſs uns also den Beinamen, mit dem wir beides bezeichnen müssen, zu bestimmen versuchen.

Th. Das ist nöthig.

Fr. Mir scheint, was aus reiner Lust an solcher Verhandlung mit Vernachläſsigung eigner Angelegenheiten geschieht, in Hinsicht auf den Vortrag aber von den meisten Hörern nicht ungern angehört wird, nach meiner Meinung nicht anders als Geschwäz genannt werden zu können.

Th. So pflegt man es ja zu nennen.

Fr. Wer aber im Gegentheil aus dem Streitgespräch mit Einzelnen Geld erwirbt, diesen versuche du deinerseits mir zu nennen.

Th. Und was sollte man wol ohne fehl zu gehn anders sagen, als daſs nun schon zum viertenmal wiederum herauskomme jener von uns verfolgte Sophist?

Fr. So wäre also nichts anderes als die geldbringende Art der streitsprecherischen Kunst, welche von dem Wortwechsel, also der streitenden,
26 widerstrebenden, kämpfenden und so erwerbenden Kunst ein Theil ist, wie die Rede uns jezt gezeigt hat, der Sophist.

Th. Ganz offenbar.

13. Fr. Siehst du also, wie richtig das gesagt ist, daſs dies gar ein buntschekkiges Thier ist, und wie man spricht nicht mit Einer Hand zu fangen?

Th. Also müssen wir beide dazu nehmen.

Fr. Das müssen wir und zwar aus allen Kräften thun, indem wir auch noch dieser Spur von ihm nachgehn. Sage mir nemlich, wir haben doch gewisse von knechtischen Diensten gebrauchte Worte?

Th. Gar viele; aber nach welchen von diesen Vielen fragst du.

Fr. Solche meine ich wie durchseihen, durchsieben, ausschwingen.

Th. Wie werde ich die nicht kennen!

Fr. Und auſser diesen noch krämpeln, spinnen, schlagen mit der Weberlade und tausend ähnliche Verrichtungen wissen wir daſs es auch in anderen Gewerben giebt. Nicht wahr?

Th. Aber um was doch an ihnen allen deutlich zu machen, hast du diese Beispiele aufgestellt und danach gefragt?

Fr. Aussonderndes ist doch das angeführte insgesammt.

Th. Ja.

Fr. So laſs uns ihm auch nach meiner Weise als Einer Kunst zu diesem Behuf in allen Dingen Einen Namen ertheilen.

Th. Und wie wollen wir sie nennen?

Fr. Die Aussonderungskunst.

Th. So soll es sein.

Fr. Sieh nun zu, ob wir auch von dieser wiederum zwei Arten erblikken können?

Th. Zu schnell für mich trägst du mir die Untersuchung auf.

Fr. Bei den genannten Aussonderungen erfolgte doch theils ein Ausscheiden des schlechteren vom Besseren, theils des Aehnlichen vom Aehnlichen?

Th. Nun es gesagt wird, kommt es mir auch fast eben so vor.

Fr. Von der einen nun weiſs ich keinen üblichen Namen, von jener Aussonderung aber welche das bessere zurükläſst und das schlechte wegwirft weiſs ich einen.

Th. Sage welchen.

Fr. Eine jede solche Aussonderung wird soviel ich verstehe von Jedermann eine Reinigung genannt.

Th. Das ist richtig.

Fr. Und wird nicht Jeder sehn, daſs auch das Reinigen ein zwiefaches ist.

Th. Bei Muſse vielleicht, jezt sehe ich wenigstens es noch nicht.

Fr. Die vielen Arten der Reinigungen der Körper sollten wir unter Einem Namen zusammenfassen.

Th. Was für welche und unter welchem?

Fr. Zuerst die der Lebendigen, wie sie innerlich von der Kunst der Leibesübungen und der Heilkunst durch richtige Aussonderung gereiniget werden, und dann auch von auſsen was geringfügig ist zu sagen, was die Badekunst leistet. 227 Dann auch die der unbelebten Körper, welchen die Walkerkunst und die gesammte Puz- und Glättkunst ihre kleinen Dienste leistet unter vielen lächerlichen Namen, wenn man sie alle nennen wollte.

Th. Gewiſs nicht wenig.

Fr. Freilich wohl, o Theätetos. Allein dem erklärenden Verfahren liegt nicht mehr noch minder an der Kunst der Badegeräthschaften zum Beispiel als an der der Arzeneibereitung, wenn uns auch jene nur geringen, diese aber groſsen Nuzen gewährt durch ihre Reinigung. Denn indem sie nur um Einsicht zu erwerben das verwandte und nicht verwandte in den Künsten zu entdekken sucht, ehrt sie alle gleichermaſsen, und der Aehnlichkeit gemäſs hält sie keine vor der andern für lächerlich. Für höher und würdiger aber wird sie den, welcher die Kunst der Nachstellung als Feldherrnkunst äuſsert, nicht halten als den, der sie durch die Kunst der Vertilgung des Ungeziefers offenbart, sondern meistens nur für groſssprechender. So auch jezt bei dem was du fragtest, mit welchem Namen wir diese sämmtlichen Verrichtungen, welchen obliegt einen sei es belebten oder unbelebten Körper zu reinigen, benennen sollen, wird ihr nichts daran gelegen sein, welcher ihnen etwa als der zierlichste könnte beigelegt werden; er halte nur, die Reinigung der Seele ausgenommen, alles zusammen verbunden was sonst irgend etwas reiniget. Denn das Reinigen an der Seele sollte eben jezt von allem andern abgesondert werden, wenn wir anders verstehen was unser Verfahren wollte.

Th. Wohl ich habe es begriffen und gebe zu zwei Arten der Reinigung, von denen die eine für die Seele ist abgesondert von der für den Leib.

Fr. Sehr schön. So höre nun mein nächstes, versuchend auch dieses entzwei zu schneiden.

Th. Wie du mich führen willst will ich versuchen dir nachzuschneiden.

Fr. Bösartigkeit ist uns doch etwas anderes als Tugend in der Seele?

Th. Wie sollte sie nicht!

Fr. Und Reinigung war uns doch, das andere zurüklassen, wo es aber irgend etwas untaugliches giebt, dies herauswerfen?

Th. Das war die Sache.

Fr. Auch bei der Seele, wo wir eine Hinwegräumung der Schlechtigkeit antreffen, werden wir, wenn wir das Reinigung nennen, wohl gesprochen haben.

Th. Gar sehr.

Fr. Zwei Arten von Schlechtigkeit in der Seele sind aber anzuführen.

Th. Was für welche?

228 Fr. Die eine wohnt ihr ein wie dem Leibe die Krankheit, die andere wie die Häſslichkeit.

Th. Das habe ich nicht verstanden.

Fr. Vielleicht hältst du Krankheit und Aufruhr nicht für einerlei?

Th. Auch darauf weiſs ich noch nicht was ich antworten soll.

Fr. Siehst du Aufruhr für etwas anderes an, als für einen unter dem von Natur verwandten durch irgend ein Verderben entstandenen Zwist?

Th. Für nichts anderes.

Fr. Und Häſslichkeit für etwas anderes als für das überall wo es auch sei widerliche Geschlecht der Ungemessenheit?

Th. Keinesweges für etwas anderes.

Fr. Wie nun, merken wir nicht, daſs in der Seele das Urtheil mit den Begierden, das Gemüth mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust, und dies alles unter sich bei untauglichen Menschen im Streite liegt?

Th. Gar sehr gewiſs.

Fr. Und verwandt sind sie doch gewiſs nothwendig sämmtlich?

Th. Wie sollten sie nicht.

Fr. Wenn wir also die Bösartigkeit Aufruhr und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrükken.

Th. Vollkommen richtig gewiſs.

Fr. Wie aber wenn etwas dem Bewegung zukommt und das ein vorgeseztes Ziel zu erreichen versucht, bei jedem Anlauf vorbeigeht und es verfehlt, sollen wir sagen, daſs dem dieses aus Wolgemessenheit beider gegen einander oder aus Ungemessenheit widerfahre.

Th. Offenbar aus Ungemessenheit.

Fr. Aber überall irrt jede Seele, das wissen wir, nur unfreiwillig.

Th. Gar sehr.

Fr. Das Irren ist ja doch nichts anders als einer nach Wahrheit ausgehenden bei der Einsicht aber vorbeikommenden Seele Vorbeidenken.

Th. Unbedenklich.

Fr. Eine unvernünftige Seele also ist als eine häſsliche und ungemessene zu sezen.

Th. So scheint es.

Fr. Es giebt also, wie sich zeigt, diese zwei Gattungen des schlechten in ihr, die eine gemeinhin Bösartigkeit genannt ist offenbar ihre Krankheit.

Th. Ja.

Fr. Die andere nennen sie Irrthum, daſs sie aber allein eine Schlechtigkeit in der Seele sei, wollen sie nicht eingestehen.

Th. Offenbar muſs man einräumen, was ich, als du es vorher sagtest, noch bezweifelte, daſs es zwei Arten der Schlechtigkeit in der Seele giebt, und daſs Feigheit, Unbändigkeit, Ungerechtigkeit insgesammt für Krankheit in uns zu halten sind, die oftmaligen und mannigfaltigen Erscheinungen des Irrthums aber als Häſslichkeit zu sezen.

Fr. Für den Leib giebt es doch dieser zwei Zustände wegen zwei gewisse Künste?

Th. Welche sind diese?

Fr. Für die Häſslichkeit die Gymnastik, für die Krankheit die Heilkunst.

229 **Th.** Offenbar.

Fr. So ist auch wol für Ueppigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit unter allen Künsten die angemessenste die bändigende Kunst der Rechtsverwaltung.

Th. Wahrscheinlich ist es, wenigstens menschlichem Urtheil nach.

Fr. Wie aber für den sämmtlichen Irrthum könnte man wol eine andere richtiger nennen als die belehrende?

Th. Keine.

Fr. Wol denn! ob wir sagen sollen, daſs es nur eine Art der Belehrung gebe oder mehrere, und vornemlich zweie, das erwäge.

Th. Ich erwäge.

Fr. Und ich denke, so werden wir es am schnellsten finden.

Th. Wie?

Fr. Wenn wir den Irrthum betrachten, ob er selbst etwa einen Einschnitt in der Mitte hat. Denn wenn er zwiefach ist, wird offenbar die Belehrung auch zwei Theile haben müssen, für jede Art von jenem einen.

Th. Wie also? zeigt sich dir etwa schon was wir jezt suchen?

Fr. Ich glaube eine sehr groſse und bedeutende Art der Unwissenheit abgesondert zu sehen, welche allen andern Theilen derselben das Gleichgewicht hält.

Th. Was für eine?

Fr. Wenn was man nicht weiſs man glaubt zu wissen; woraus wol Alles was unserer Seele miſslingt Allen entstehn mag.

Th. Richtig.

Fr. Und diese Art des Irrthums, denke ich, wird allein Thorheit genannt.

Th. Freilich.

Fr. Wie nun sollen wir den hievon uns befreienden Theil der Belehrung benennen?

Th. Ich denke wenigstens, o Fremdling, daſs das übrige nur lehren im Sinne der Handwerker ist, dieses aber, hier wenigstens unter uns, eigentlich Unterweisung genannt wird.

Fr. Auch wol bei allen Hellenen, o Theätetos. Aber uns ist noch nachzusehn, ob nun schon alles untheilbar ist, oder ob es noch eine Eintheilung giebt welche genannt zu werden verdient.

Th. So laſs uns denn zusehn.

Fr. Mir scheint auch dies noch wie gespalten zu sein.

Th. Wie denn?

Fr. Es scheint in der Belehrung durch Reden Ein Weg rauher zu sein, der andere glatter.

Th. Welches soll jeder von beiden sein?

Fr. Der eine ist die altväterliche Weise, wie sie mit ihren Söhnen sonst umgingen, Viele auch noch mit ihnen umgehn, wenn sie in etwas fehlen, bald sie heftig anlassend, bald wieder ihnen sanftmüthiger zusprechend; das Ganze nennt man am füglichsten das Ermahnen.

Th. Ich verstehe.

Fr. Der andere aber, da Viele die es sich recht überlegt haben zu glauben scheinen, daſs alle Thorheit unwillkührlich wäre, und daſs keiner darin, worin er schon stark zu sein glaubte, noch etwas würde lernen wollen, und nach vieler Arbeit die ermahnende Art der Unterweisung doch nicht viel ausrichten würde.

Th. Woran sie auch wol ganz recht glaubten.

Fr. So schikken sie sich denn zur Vertilgung dieser Meinung auf eine andere Weise an.

Th. Auf welche doch?

Fr. Sie fragen sie aus in dem worüber Einer etwas rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen leichtlich aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und neben einander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, daſs sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen. Jene nun, wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die Andern, und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäkkigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Erledigungen ist, und dem welchem sie begegnet die zuverläſsigste. Denn, lieber Sohn, die Reinigenden glaubend, so wie die Aerzte des Leibes der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nuzen bis jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe, denken eben so dasselbe von der Seele, daſs sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vortheil haben könne bis durch Zurechtweisung Einer den zurechtzuweisenden zur Schaam bringt, die den Kenntnissen im Wege stehenden Meinungen ihm benimmt, und ihn rein darstellt, nur was er wirklich weiſs zu wissen glaubend, mehr aber nicht.

Th. Die vorzüglichste wenigstens und weiseste Gemüthsbeschaffenheit ist diese.

Fr. Deshalb nun, Theätetos, müssen wir auch sagen, daſs die prüfende Zurechtweisung die herrlichste und vortrefflichste aller Reinigungen ist, und den ungeprüften, wenn er auch der groſse König wäre, für höchst unrein halten, und daſs er ungebildet und häſslich gerade da ist, wo wer wahrhaft glükselig sein will am reinsten und schönsten sein muſs.

Th. Auf alle Weise.

Fr. Wie nun? die diese Kunst ausüben, wie sollen wir die nennen? denn ich fürchte mich noch sie Sophisten zu nennen.

Th. Wie so?

Fr. Damit wir ihnen nicht zu groſse Ehre erweisen. 231

Th. Aber das eben gesagte gleicht doch einem solchen ziemlich.

Fr. Auch dem Hunde der Wolf, das wildeste dem zahmsten. Wer aber sicher geht, muſs sich am meisten mit den Aehnlichkeiten in Acht nehmen, denn das ist die gefährlichste Sache. Dennoch mögen sie es sein. Denn nicht um kleine Grenzen, denke ich, wird sich alsdann der Streit entspinnen, wenn man sie nur recht in Acht nimmt.

Th. Nein, sollte man denken.

Fr. So sei denn ein Theil der sondernden Kunst die reinigende, von der reinigenden werde der Theil für die Seele abgesondert; von diesem die Belehrung und von der Belehrung die Unterweisung, und von der Unterweisung, werde gesagt, sei die auf leere Scheinweisheit gerichtete Prüfung nach der jezt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anders als die edle und vornehme Sophistik.

Th. Gesagt werde dies zwar; aber ich bin nun schon ganz bedenklich, weil er uns als so vieles erschienen ist, was man denn nun, wenn man es ernsthaft meint und behauptet, sagen soll, daſs der Sophist in Wahrheit sei.

Fr. Mit Recht bist du bedenklich. Aber auch jenem, muſs man glauben, sei es nun schon ganz bedenklich, wohinaus er wol unserer Unterſuchung entkommen wolle. Denn richtig ist das Sprüchwort Vielen ist nicht leicht auszuweichen; jezt alſo müſsen wir ihm erst am meisten zuſezen.

Th. Wohl geſprochen.

Fr. Zuerst laſs uns etwas stillstehn und ausruhen, und laſs uns bei uns ſelbst zuſammenrechnen indem wir ausruhen, als wie vielerlei uns der Sophist erschienen ist. Ich glaube zuerst wurde er gefunden als reicher Jünglinge 1) wolbelohnter Nachsteller.

Th. Ja.

Fr. Zweitens war er ein Groſshändler für 2) die Seele vorzüglich mit Kenntniſsen.

Th. Richtig.

Fr. Und zeigte er ſich nicht drittens als 3) ein Krämer mit eben dieſen?

Th. Ja, und viertens war er uns doch ein 4) Eigenhändler mit Kenntniſsen.

Fr. Richtig erinnert. Das fünfte will ich 5) verſuchen anzuführen. Aus der Kampfkunst wurde er nemlich als ein Kunstfechter im Streitgeſpräch abgeſondert.

Th. Das war er.

Fr. Das ſechste war freilich zweifelhaft; doch ſei es ihm eingeräumt, und wir ſagen er ſei 6) der von Meinungen, welche in der Seele den Kenntniſsen im Wege stehn, reiniget.

Th. Auf alle Weiſe.

Fr. Merkst du nun nicht, daſs wenn einer als vieler Dinge kundig ſich zeigt, und doch nur 232 mit dem Namen Einer Kunst benannt wird, dies nicht kann eine geſunde Erſcheinung ſein, ſondern daſs offenbar der dem dies mit einer Kunst begegnet dasjenige an ihr nicht wahrnehmen kann, worauf alle jene verſchiedenen Kenntniſse abzwekken, weshalb er auch mit vielen Namen statt eines den der sie besizt benennt?

Th. Hiemit mag es wol diese Bewandniſs eigentlich haben.

Fr. Nicht also soll uns dies bei unserer Untersuchung aus Trägheit begegnen; sondern laſs uns zuerst eins von den über den Sophisten gesagten wieder aufnehmen, denn eines hat mir eingeleuchtet als ganz vorzüglich ihn bezeichnend.

Th. Welches denn?

Fr. Wir sagen doch, er sei ein Künstler im Streitgespräch.

Th. Ja.

Fr. Nicht auch daſs er eben hierin ein Lehrer werde für Andere?

Th. Unbedenklich.

Fr. So laſs uns denn sehen, worin denn diese sich rühmen Andere streitbar zu machen im Gespräch. Unsere Untersuchung gehe aber von Anfang an so. Zuerst über göttliche Dinge die den Meisten verborgen sind sezen sie sie doch in Stand sich zu streiten?

Th. Gesagt wird das wenigstens von ihnen.

Fr. Und was offenbar ist auf der Erde und am Himmel, auch darüber?

Th. Allerdings.

Fr. Aber auch in ihren eigenen Versammlungen, wenn vom Werden und Sein im Allgemeinen gesprochen wird, wissen wir doch daſs sie selbst gewaltig sind im Widersprechen, und daſs sie auch die Andern dazu machen was sie selbst können.

Th. Auf alle Weise.

Fr. Und über Geseze und alle Staatsangelegenheiten versprechen sie nicht sie streitbar zu machen?

Th. Niemand würde ja wol, daſs ich es gerade heraussage, mit ihnen reden, wenn sie dies nicht versprächen.

Fr. Und wiederum in allen und jeden einzelnen Künsten, wie man jedem Meister darin widersprechen muſs, das liegt öffentlich bekannt gemacht und niedergeschrieben da, für jeden der es lernen will.

Th. Du meinst wol die Protagoreischen Sachen über das Ringen und die andern Künste.

Fr. Und ähnliches, o Trefflicher, von vielen Andern. Aber scheint nun nicht diese Kunst des Widerspruchs im Allgemeinen über Alles hinreichendes Geschikk zu besizen zum Streit?

Th. Man sieht ja fast nicht daſs sie etwas übrig lieſse.

Fr. Du aber Kind, bei den Göttern, hältst du das für möglich? denn vielleicht seht ihr Jüngeren hierin schärfer und wir stumpfer!

233 **Th.** Was doch, und worin meinst du? Denn ich verstehe noch nicht was du jezt fragst.

Fr. Ob es wol möglich ist, daſs irgend ein Mensch alles weiſs.

Th. Glükselig, o Fremdling, wäre dann unser Geschlecht.

Fr. Wie könnte also wol je im Widerspruch gegen den Kundigen ein selbst Unkundiger etwas Gesundes vorbringen?

Th. Auf keine Weise.

Fr. Was wäre also eigentlich das Kunststükk dieser sophistischen Geschiklichkeit?

Th. Worin doch?

Fr. Auf welche Weise sie wol im Stande sind den Jünglingen die Meinung beizubringen, daſs in allen Dingen unter Allen sie die kundigsten wären? Denn offenbar wenn sie weder bündig widersprächen, noch jenen es zu thun schienen, oder auch wenn sie es schienen, aber wegen dieses Streitens um nichts mehr für weise gehalten würden: dann könnten sie, wie du vorher sagtest, warten bis ihnen jemand Geld gebe um eben hierin ihr Schüler zu werden.

Th. Gewifs, sie könnten warten.

Fr. Nun aber wollen sie doch?

Th. Gar sehr.

Fr. Also haben sie, denke ich, den Schein dessen kundig zu sein worüber sie sich streiten?

Th. Wie sollten sie nicht!

Fr. Sie thun das aber über alles. Sagen wir so?

Th. Ja wol.

Fr. In allen Dingen also scheinen sie ihren Schülern weise zu sein.

Th. Unbedenklich.

Fr. Ohne es doch zu sein; denn das hatte sich als unmöglich gezeigt.

Th. Wie sollte es auch nicht unmöglich sein!

Fr. Eine scheinbare Weisheit also in allen Dingen, nicht aber das Wesen derselben besizend zeigt sich der Sophist.

Th. Auf alle Weise, und das jezt gesagte scheint unter allem das richtigste zu sein.

Fr. Lafs uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel hiezu vorzeichnen.

Th. Was für eines?

Fr. Dieses. Suche aber ja wol Acht zu geben und zu antworten.

Th. Was nur?

Fr. Wenn jemand weder das Sprechen noch das Widersprechen behauptet zu verstehen, wol aber durch Eine Kunst alle Dinge insgesammt zu machen und hervorzubringen.

Th. Wie meinst du Alle?

Fr. Also gleich den Anfang des Gesagten hast du uns nicht vernommen. Wie es scheint nemlich verstehst du nicht das alle insgesammt?

Th. Freilich nicht.

Fr. Ich meine eben dich und mich unter dem alles insgesammt, und außer uns noch alle Thiere und Pflanzen.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Wenn jemand dich und mich und alles was lebt und wächst machen zu wollen behauptete.

Th. Was für ein Machen soll das doch sein? Du meinst doch wol nicht die Landleute irgend, denn du sagtest ja, jener brächte auch die Thiere hervor.

234 Fr. Das sage ich, und dazu noch Meer und Erde und Himmel und Götter und alles insgesammt. Und wenn er in der Geschwindigkeit dies alles verfertigt hat, giebt er es für ein geringes Geld weg.

Th. Du meinst irgend einen Scherz.

Fr. Und wie, wenn einer sagt, er wisse Alles und wolle dies auch Andern um ein Weniges in weniger Zeit lehren, soll man das nicht für Scherz halten?

Th. Freilich wol.

Fr. Und kennst du vom Scherz eine kunstreichere und anmuthigere Art als die nachahmende?

Th. Keinesweges. Denn gar vieles hast du hier mit ausgesprochen, alles zusammenfassend in eine und wol die reichhaltigste Gattung.

Fr. Von dem nun, welcher verheiſst im Stande zu sein durch Eine Kunst alles zu machen, wissen wir doch daſs er durch Verfertigung gleichnamiger Abbilder des wirklichen vermittelst der Malerkunst im Stande sein wird unnachdenkliche junge Knaben, wenn er ihnen von fern das Gemalte vorzeigt, zu täuschen, als ob er, was er nur machen wollte, vollkommen geschikt wäre auch wirklich und in der That hervorzubringen.

Th. Das freilich.

Fr. Wie nun aber können wir nicht erwarten, daſs es auch in Worten eine andere ähnliche Kunst gebe, vermöge deren es möglich wäre Jünglinge und solche die noch in weiter Ferne stehen von dem wahren Wesen der Dinge, durch die Ohren mit Worten zu bezaubern, indem man gesprochene Schattenbilder von allem vorzeigt, so daſs man sie glauben macht, es sei etwas wahres gesagt, und der welcher es sagt der weiseste unter Allen?

Th. Wie sollte es nicht eine andere solche Kunst geben!

Fr. Werden aber nicht die Meisten, o Theätetos, von denen, welche dies einst hörten, wenn ihnen hinlängliche Zeit darüber vergangen ist, und sie bei reiferem Alter in der Nähe mit den Dingen zusammentreffen, so daſs sie durch unmittelbare Einwirkungen gezwungen werden sich offenkundig in Berührung mit den Dingen zu sezen, alsdenn nothwendig alle ihre damals entstandenen Vorstellungen umwandeln, so daſs ihnen das kleine groſs und das schwere leicht erscheint, und überall alle jene Trugbilder aus Worten zerstört werden, wenn die Thatsachen aus Handlungen herbeikommen?

Th. So weit ich in meinen Jahren es beurtheilen kann, gewiſs. Aber auch ich glaube noch von den weiter entfernt stehenden einer zu sein.

Fr. Darum werden auch wir Alle suchen, wie wir es auch jezt schon thun, dich auch ohne jene Einwirkungen so nahe als möglich hinzuzubringen. Wegen des Sophisten aber sage mir dieses, ob soviel schon gewiſs ist, daſs er als ein Nachahmer des Wirklichen zu den 235 Zauberern gehört, oder ob wir noch zweifelhaft sind, daſs er nicht etwa doch von Allem, worin er zu widersprechen geschikt ist, davon auch die Erkenntniſs in der That besizen möchte.

Th. Wie sollte er wol, o Fremdling? Vielmehr ist das ja gewiſs aus dem Gesagten, daſs er von denen einer ist, welche sich eine Art des Scherzes zugeeignet.

Fr. Als einen Zauberer und Nachbildner müssen wir ihn also sezen?

Th. Wie sollten wir nicht!

Fr. Wolan also! Denn jezt ist es unsere Sache von dem Wilde nicht mehr abzulassen. Auch haben wir ihm fast, was unter dem Jagdzeug für Reden ein wahres Fangnez ist, glüklich umgeworfen, so daſs er dem nicht mehr entkommen wird.

Th. Welchem doch?

Fr. Daſs er nicht vom Geschlecht der Taschenspieler einer ist.

Th. Auch mir scheint dies gar sehr von ihm.

Fr. Ich schlage daher vor, aufs schnellste die nachbildnerische Kunst zu theilen, und wenn uns gleich wie wir hineingestiegen der Sophist Stand hält, ihn dann zu fangen nach

Vorschrift des königlichen Gesezes, und diesem dann den Fang überreichend vorzulegen, wenn er sich aber wieder in Theile der nachahmenden Kunst verstekt, ihm nachsezend immer wieder den Theil der ihn aufgenommen hat abzutheilen, bis er gefangen ist. Auf alle Weise soll weder er noch irgend ein anderes Geschlecht sich jemals rühmen, dem Verfahren derer entkommen zu sein, welche so verstehen das Einzelne und das Allgemeine alles zu behandeln.

Th. Wohl gesprochen, und so müssen wir dies nun machen.

Fr. Nach der bisherigen Weise der Eintheilung glaube ich nun auch wieder zwei Arten des Abbildens zu sehen; in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt befinde, das halte ich mich noch nicht im Stande zu bestimmen.

Th. So sage nur zuvor und theile uns ab, welche zwei Theile du meinst.

Fr. Die eine welche ich in ihr sehe ist die Kunst der Ebenbilder. Diese besteht eigentlich darin, wenn jemand nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend das Abbild entstehen läfst.

Th. Wie aber? suchen nicht alle etwas Abbildende dieses zu thun?

Fr. Wenigstens diejenigen nicht, welche von jenen grofsen Werken eines bilden oder malen. Denn wenn diese die wahren Verhältnisse des Schönen wiedergeben wollten, so weifst du wohl würde das obere kleiner als recht und das
untere gröfser erscheinen, weil das eine aus der 236
Ferne das andere aus der Nähe von uns gesehen würde.

Th. Allerdings.

Fr. Lassen also nicht die Künstler das wahre gut sein, und suchen nicht die wirklich bestehenden Verhältnisse, sondern die welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen?

Th. Freilich wol.

Fr. Ist es also nicht billig, das eine, da es doch ähnlich ist ein Ebenbild zu nennen?

Th. Auf alle Weise.

Fr. Und der hiemit beschäftigte Theil der abbildenden Kunst ist, wie wir auch vorher sagten, die ebenbildnerische zu nennen.

Th. So ist er zu nennen.

Fr. Wie aber was nur scheint, weil es gerade vom gehörigen Orte aus betrachtet wird, dem Schönen zu gleichen, wenn es aber jemand genau betrachten könnte, dem gar nicht gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet, wie wollen wir das nennen? Nicht eben, weil es zu gleichen scheint und doch nicht gleicht, ein Trugbild?

Th. Unbedenklich.

Fr. Und sehr bedeutend ist dieser Theil sowol in der Malerei als in der gesammten bildenden Kunst.

Th. Wie sollte er nicht?

Fr. Und die ein Trugbild nicht ein Ebenbild hervorbringende Kunst, werden wir die nicht am richtigsten die trugbildnerische nennen?

Th. Bei weitem am richtigsten.

Fr. Diese beiden Arten nun meinte ich gäbe es von der bildermachenden Kunst, die ebenbildnerische und die trugbildnerische.

Th. Richtig.

Fr. Was ich aber damals noch unentschieden lieſs, in welche von beiden der Sophist zu sezen sei, das kann ich auch jezt noch nicht bestimmt sehen. Aber der Mann ist eben warlich räthselhaft und schwer zu erkennen; denn auch izt ist er gar schön und schlau in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff hineingeschlüpft.

Th. Das scheint er.

Fr. Bejahest du das aus eigner Einsicht, oder hat dich nur gleichsam die Welle der Rede, wie du es schon gewohnt bist, mit fortgerissen so schnell beizustimmen?

Th. Wie so, und weshalb fragst du das?

Fr. In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen und Scheinen ohne zu sein, und dies Sagen zwar aber nicht wahres, alles dies ist immer höchst bedenklich gewesen schon ehedem und auch jezt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsch reden oder vorstellen, und nicht, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen ist, dies, o Theätetos, ist schwer zu begreifen.

Th. Wie so?

Fr. Diese Rede untersteht sich ja vorauszusezen, das nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise Irrthum. Parmenides der groſse aber, o Sohn, hat uns als Kindern von Anfang bis zu Ende dieses eingeschärft, so oft er ungebunden sprach sowol als in seinen Gedichten. Denn Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn, sagt er, nichtseiendes seie Sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele. So wird es von ihm bezeugt, vor allem aber muſs es gewiſs die Rede selbst zeigen bei gehöriger Prüfung. Dies also laſs uns zuerst betrachten, wenn es dir nichts verschlägt. 237

Th. Mir glaube nur sei alles genehm wie du willst, und wie die Rede sich am besten durchführen läſst, so gehe du bei der Untersuchung, und führe auch mich desselben Weges.

Fr. Das soll geschehen. Sage mir also, das auf keine Weise seiende, unterstehen wir uns das doch irgend auszusprechen.

Th. Warum denn nicht?

Fr. Nicht meine ich Streitens wegen oder zum Scherz, sondern wenn einer ernsthaft überlegend einem Hörer zeigen sollte, wo man dieses Wort anzubringen hat, das nichtseiende, glauben wir daſs er selbst, wozu und wobei er es zu gebrauchen habe, wissen, und es dem Fragenden würde zeigen können?

Th. Das ist eine schwere Frage, und gerade herausgesagt für einen wie mich ganz und gar unauflöslich.

Fr. Soviel aber ist doch gewiſs, daſs irgend einem seienden das nichtseiende nicht kann beigelegt werden.

Th. Wie ginge das wol!

Fr. Wenn also nicht dem Seienden, würde es auch wer es dem Etwas beilegte nicht richtig beilegen.

Th. Wie das?

Fr. Das ist uns doch auch deutlich, daſs wir dieses Wort Etwas jedesmal von einem seienden sagen. Denn allein es zu sagen gleichsam nakt und von allem seienden entblöſst ist unmöglich. Nicht wahr?

Th. Unmöglich.

Fr. Und giebst du wol mit Hinsicht hierauf zu, daſs wer etwas sagt wenigstens Ein etwas sagt?

Th. Gewiſs.

Fr. Denn das Etwas, wirst du sagen, ist das Zeichen für eines, das etwelche oder Einige dagegen für viele.

Th. So ist es.

Fr. Wer daher nicht einmal etwas sagt muſs ganz nothwendig, wie es scheint, ganz und gar nichts sagen.

Th. Ganz nothwendig freilich.

Fr. Dürfen wir nun etwa auch das nicht einmal zugeben, daſs ein solcher zwar rede, er sage aber eben nichts, sondern müſsten sogar läugnen der rede, der sich unterfängt das nichtseiende auszusprechen?

Th. Dann hätte ja alle Noth mit dieser Sache ein Ende.

238 Fr. Noch thue nicht groſs. Denn es ist noch eine Noth hierin zurükk, und zwar leicht die erste und gröſste, denn sie betrifft den ersten Anfang der Sache selbst.

Th. Wie meinst du? sprich, und halte nichts zurükk.

Fr. Einem seienden könnte wol ein anderes seiendes zukommen.

Th. Unbedenklich.

Fr. Wollen wir aber auch zugeben es sei möglich daſs dem nichtseienden irgend seiendes zukäme?

Th. Wie sollten wir!

Fr. Alle Zahl insgesammt sezen wir doch als seiend?

Th. Wenn anders irgend etwas als seiend zu sezen ist.

Fr. So dürfen wir denn nicht wagen weder eine Mehrheit von Zahl noch auch die Einheit dem nichtseienden beizulegen.

Th. Freilich thäten wir nicht recht daran, wie es scheint, dies zu wagen nach dem was unsere Rede aussagt.

Fr. Wie könnte nun wol jemand ohne Zahl das nichtseiende nur mit dem Munde aussprechen, oder auch nur in seinen Gedanken auffassen?

Th. Woher das?

Fr. Wenn wir nichtseiende sagen, legen wir da nicht eine Mehrheit der Zahl hinein?

Th. Allerdings.

Fr. Und wenn nichtseiendes, dann wiederum die Einheit?

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Und wir sagen doch, es sei weder recht noch billig, daſs man suche seiendes mit dem nichtseienden zusammenzufügen.

Th. Du sprichst vollkommen wahr.

Fr. Siehst du also, wie ganz unmöglich es ist, richtig das nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen, oder es auch nur an und für sich zu denken; sondern wie es etwas ungedenkliches ist und unbeschreibliches und unaussprechliches und unerklärliches?

Th. Auf alle Weise freilich.

Fr. Habe ich mich aber etwan eben geirrt, als ich sagte, ich wolle nun die gröſste Schwierigkeit in dieser Sache vortragen?

Th. Wie so? ist noch eine andere gröſsere anzuführen?

Fr. Wie doch, du Wunderbarer, merkst du denn nicht eben an dem Gesagten, daſs auch den Gegner das Nichtseiende in Noth bringt, so daſs, wie auch jemand versuche es zu widerlegen, er gezwungen wird ihm selbst widersprechendes davon zu sagen?

Th. Wie meinst du das? sage es mir noch deutlicher.

Fr. Es braucht gar nicht, daſs man es noch deutlicher an mir sehe! Denn ich, der ich festsetzte, das nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch Vielheit Theil haben, habe es doch vorher und jezt geradezu eins genannt. Denn ich sage, das nichtseiende. Merkst du was?

Th. Ja.

Fr. Ja noch ganz vor kurzem wiederum sagte ich, es sei ein unaussprechliches und unbeschreibliches und unerklärliches. Folgst du?

Th. Ich folge. Wie sollte ich nicht?

Fr. Indem ich ihm also das Sein zu verknüpfen suchte, sagte ich dem vorigen widersprechendes.

Th. Offenbar.

Fr. Und zugleich, indem ich ihm dieses 239
zuschrieb, sprach ich davon als von einem?

Th. Ja.

Fr. Und auch indem ich es ein unerklärliches nannte und unbeschreibliches und unaussprechliches, richtete ich doch meine Rede so ein als ob es Eins wäre?

Th. Offenbar.

Fr. Und wir behaupteten doch, wer richtig reden solle müsse es weder als eins noch als vieles bestimmen, noch es überall auch nur nennen; denn schon durch die bloſse Angabe würde er es als Eins angeben.

Th. Allerdings.

Fr. Was soll man also nun schon von mir sagen? Denn schon von lange her und auch jezt fände man mich überwunden in der Widerlegung des Nichtseienden. Daher laſs uns an meiner Rede, wie ich auch schon sagte, nicht länger den richtigen Ausdrukk suchen über das nichtseiende; sondern komm, an dir wollen wir ihn nun betrachten.

Th. Wie meinst du?

Fr. Komm her und wakker wie Jünglinge sind strenge dich an was du kannst, und versuche ohne weder Sein noch Einheit noch

Mehrheit der Zahl dem Nichtseienden beizulegen, nach richtigen Regeln etwas davon auszusagen.

Th. Gar groſse und ungereimte Dreistigkeit müſste mich führen zu dieser Unternehmung, wenn ich wissend wie es dir damit ergangen ist sie selbst unternähme.

Fr. Willst du also, so wollen wir dich und mich gehn lassen; aber bis wir auf einen treffen der dieses leisten kann, bis dahin wollen wir gestehen, daſs höchst listiger Weise der Sophist in einen höchst schwierigen Ort entschlüpft ist.

Th. Das zeigt sich gar sehr.

Fr. Also wenn wir behaupten, er besize eine trugbildnerische Kunst: so wird er uns gar leicht bei diesem Gebrauch der Worte fassen und die Rede zum Gegentheil herumdrehen, indem er uns fragt, wenn wir ihn einen Bildmacher nennen, was wir denn überall unter einem Bilde meinen. Wir müssen also zusehn, o Theätetos, was man wol dem jungen Manne auf die Frage antworten soll.

Th. Offenbar werden wir ihm anführen die Bilder im Wasser und in den Spiegeln, und dann die gemalten und die geformten und was für andere es noch giebt.

Fr. Nun sieht man recht, Theätetos, daſs du noch keinen Sophisten gesehen hast.

Th. Wie so?

Fr. Du wirst glauben er blinzte, oder er habe ganz und gar keine Augen.

Th. Wie das?

Fr. Wenn du ihm eine solche Antwort giebst und ihm von Spiegeln und Schnizwerken sagst wird er dich auslachen mit deiner Rede, wenn du redest als sähe er, und wird sich anstellen als wisse er weder von Wasser noch Spiegel etwas noch überall vom Gesicht, und wird alles nur aus deiner Rede wissen wollen.

Th. Was nur? 240

Fr. Das Allgemeine in dem Allen, was du eben, da du von vielen sprachst, mit Einem Namen bezeichnen wolltest, indem du zu allen Bild sagtest, was doch eins ist. So sprich nun und vertheidige dich, ohne dem Manne irgend zurükzuweichen.

Th. Was sollten wir also anders sagen, daſs ein Bild sei, o Fremdling, als das einem wirklichen ähnlich gemachte andere solche?

Fr. Ein anderes solches wirkliches meinst du, oder worauf ziehst du das solches?

Th. Keinesweges doch ein wirkliches, sondern ein scheinbares gewiſs.

Fr. Und meinst du unter dem wirklichen das wesentlich seiende?

Th. So meine ich es.

Fr. Und wie? unter dem nichtwirklichen also das Gegentheil des wirklichen?

Th. Was sonst?

Fr. Also für nichtseiend erklärst du das scheinbare, wenn du es doch als das nicht wirkliche beschreibst.

Th. Aber es ist ja doch!

Fr. Wie? doch gewiſs nicht wirklich meinst du?

Th. Das freilich nicht, Aber Bild ist es doch wesentlich.

Fr. Ist es nun also nicht wesentlich nicht seiend, doch wesentlich das was wir ein Bild nennen?

Th. In einer solchen Verflechtung scheint freilich das nichtseiende mit dem seienden verflochten zu sein die ganz ungereimt ist, Fr. Wie sollte sie auch nicht ungereimt sein? und du siehst nun doch, wie durch dieses Schnellwechseln der vielköpfige Sophist uns genöthiget hat dem nichtseienden wider Willen zuzugestehen, daſs es irgend wie sei.

Th. Das sehe ich nur zu gut.

Fr. Wie nun weiter? Als was können wir endlich seine Kunst bestimmen um mit uns selbst einig zu werden?

Th. Wie so und aus welcher Besorgniſs sagst du dies?

Fr. Wenn wir nun sagen, er täusche mit Trugbildern, und seine Kunst sei eine täuschende; sagen wir dann unsere Seele stellte falsches vor vermittelst seiner Kunst? oder was sagen wir?

Th. Dieses, denn was sollten wir anderes meinen?

Fr. Falsche Vorstellung ist aber die das entgegengesezte von dem, was ist, vorstellt? oder wie?

Th. Das entgegengesezte.

Fr. Also sagst du die falsche Vorstellung stelle nichtseiendes vor?

Th. Nothwendig.

Fr. Etwa daſs das nichtseiende nicht sei stellt sie vor, oder daſs das auf keine Weise seiende doch irgendwie sei?

Th. Nothwendig doch wol daſs das Nichtseiende irgendwie sei, wenn sich doch einer auch nur im geringsten täuschen soll.

Fr. Kann er nicht auch vorstellen, daſs das auf alle Weise seiende keinesweges sei?

Th. Ja.

Fr. Denn auch das ist ein Irrthum?

Th. Auch das.

Fr. Und dies beides ist, glaube ich, auf gleiche Weise für eine falsche Rede zu halten, welche sagt, das Seiende sei nicht, und welche, das Nichtseiende sei.

Th. Anders könnte es ja auch keine 241
geben!

Fr. Wol schwerlich! Aber dieses wird der Sophist nicht zugeben. Und wie könnte auch wol jemand bei gesunden Sinnen es einräumen, wenn es schon als unaussprechlich, unbeschreiblich, unerklärlich und ungedenklich vorher ist zugestanden worden. Das vorher zugestandene verstehen wir doch, Theätetos, was er meint?

Th. Wie sollten wir nicht verstehen, daſs er sagen wird, wir behaupteten das Gegentheil von dem vorigen, wenn wir wagten zu sagen es gebe falsches in Vorstellungen und Reden? Denn wir würden gar vielfältig genöthiget mit dem Nichtseienden das Seiende zu verknüpfen, nachdem wir nur eben eingestanden dies sei das allerunmöglichste.

Fr. Richtig erinnert. Also nun ist Zeit zu berathschlagen, was zu machen ist mit dem Sophisten. Denn wie die Einwendungen und die Schwierigkeiten, wenn wir ihn in die Kunst der Betrüger und Zauberer sezen, uns leicht und zahlreich zuströmen siehst du.

Th. Gar sehr.

Fr. Und wir haben nur einen kleinen Theil davon durchgenommen, da sie geradezu unendlich sind.

Th. So würde es denn, wie es scheint, unmöglich sein den Sophisten zu fangen, wenn sich dies so verhält.

Fr. Wie also? wollen wir so als erschlafft ablassen?

Th. Nein, sage ich, das sollen wir nicht, so lange wir noch im mindesten im Stande sind den Mann zu fassen.

Fr. Wirst du also Nachsicht haben, und dich wie du jezt sagtest begnügen, wenn wir irgend wie auch nur ein Weniges von einem so starken Saze an uns bringen?

Th. Wie sollte ich das nicht?

Fr. So erbitte ich mir nun weiter auch noch dieses von dir.

Th. Was?

Fr. Dafs du mich nicht für einen ansehest, der an den Vater Hand anlegt.

Th. Warum das?

Fr. Weil wir den Saz des Vater Parmenides nothwendig wenn wir uns vertheidigen wollen prüfen, und erzwingen müssen dafs das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist, und das Seiende auch wiederum irgendwie nicht ist.

Th. Es leuchtet ein, dafs dies mufs durchgefochten werden in unsern Reden.

Fr. Wie sollte das nicht einleuchten, sogar wie man zu sagen pflegt dem Blinden. Denn wenn jenes nicht widerlegt und dies nicht zugestanden wird, so wird im Leben Niemand im Stande sein, von falschen Reden und Vorstellungen zu reden, es sei nun von Schatten und Ebenbildern und Nachahmungen und Truggestalten selbst, oder von den sich damit beschäftigenden Künsten, ohne sich lächerlich zu machen, indem er genöthiget ist sich selbst zu widersprechen.

Th. Vollkommen wahr.

Fr. Darum nun müssen wir wagen, jenen
242 väterlichen Saz anzugreifen, oder wir müssen die Sache gänzlich unterlassen, wenn uns irgend eine Bedenklichkeit hievon abhält.

Th. Uns soll doch nichts davon irgend abhalten.

Fr. So will ich denn drittens noch eine Kleinigkeit von dir erbitten.

Th. Sage nur.

Fr. Ich sagte doch nur eben, daſs ich von dieser Widerlegung schon immer habe ablassen gemuſst, und so auch jezt.

Th. Das sagtest du.

Fr. Dies macht mir nun eben bange, was ich gesagt, daſs ich dir nicht etwa ganz wild vorkomme, wenn ich auf der Stelle umwende von unten nach oben. Denn deinetwegen wollen wir noch einmal dran gehn den Saz zu widerlegen, wenn es uns anders gelingt.

Th. Mir wirst du nicht scheinen irgend Unrecht zu begehen, wenn du noch einmal zu diesem Beweise und dieser Widerlegung schreitest, deshalb also gehe nur dreist zu.

Fr. Wolan, womit soll man nun diese gewagte Rede beginnen? Mich dünkt, Kind, diesen Weg müssen wir ganz nothwendig einschlagen.

Th. Welchen doch?

Fr. Was wir jezt glauben ganz sicher zu haben, das laſs uns zuerst nachsehn, ob wir nicht daran irre sind, und es uns nur leichtsinniger Weise zugeben als hätten wir es auſs genaueste überlegt.

Th. Sage nur deutlicher was du meinst.

Fr. Etwas obenhin scheint Parmenides mit uns umgegangen zu sein, und wol Alle die jemals an eine Sonderung des Seienden sich gewagt haben, um zu bestimmen, welcherlei und wievielerlei es ist.

Th. Weshalb?

Fr. Jeder scheint es hat uns sein Geschicht-
chen erzählt wie Kindern. Der Eine, dreierlei
wäre das Seiende, bisweilen einiges davon mit
einander im Streit, dann wieder alles Freund,
da es dann Hochzeiten giebt und Zeugungen und
Auferziehungen des Erzeugten. Ein Anderer be-
schreibt es zwiefach, feucht und trokken oder
warm und kalt, und bringt beides zusammen und
stattet es aus. Unser Eleatisches Volk aber vom
Xenophanes und noch früher her trägt seine Ge-
schichte so vor, als ob das was wir Alles nennen
nur Eins wäre. Gewisse Ionische und Sikelische
Musen haben späterhin gemerkt, es wäre siche-
rer beides zusammenflechtend zu sagen, das
Seiende sei Vieles und auch Eines, und werde
durch Feindschaft und Freundschaft zusammen-
gehalten. Denn sondernd mische es sich im-
mer, sagen die strengeren Musen, die weiche-
ren aber lassen nach, daſs sich dies immer so
verhalten solle, und sagen, abwechselnd sei das
Ganze bisweilen Eins durch Aphrodite befreun-
det, dann wieder Vieles und sich selbst feindse-
lig erregt durch den Streit. Ob nun an dem al-
243 len einer von ihnen etwas wahres gesagt hat oder
nicht, das mag schwer sein und frevelhaft be-
rühmten Männern des Alterthums so groſse Vor-
würfe zu machen, soviel aber kann man doch
ohne sich irgend zu vergehen behaupten.

Th. Was doch?

Fr. Daſs sie uns Andere allzusehr übersehen und geringschäzig behandelt haben. Denn ohne danach zu fragen ob wir ihnen folgen in ihren Reden oder zurükbleiben bringen sie jeder das seinige zu Ende.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Wenn einer von ihnen spricht und behauptet es sei oder sei geworden oder werde, Vieles oder Zwei oder Eines, und warmes mit kaltem vermischt, oder anderwärts her Trennungen und Verbindungen annimmt, verstehst denn du Theätetos, bei den Göttern, jemals etwas hievon was sie meinen? Ich wenigstens als ich jünger war, glaubte auch das was uns jezt so schwierig ist, das Nichtseiende wenn jemand davon sprach genau zu verstehen, jezt aber siehst du in welcher Noth wir damit sind.

Th. Ich sehe es.

Fr. Vielleicht aber begegnet uns in unserer Seele dasselbe nicht weniger auch mit dem Seienden, daſs wir von diesem glauben es hätte damit keine Noth und wir verständen was jemand davon sagte, von jenem aber nicht, da wir uns doch gegen beides ganz gleich verhalten.

Th. Vielleicht.

Fr. Und von dem übrigen vorher erwähnten soll uns dasselbe gelten.

Th. Allerdings.

Fr. Das vielerlei andere nun wollen wir in der Folge erwägen wenn du meinst, wegen des gröſsten aber und hauptsächlichsten müssen wir jezt zusehn.

Th. Welches meinst du? oder willst du offenbar wir sollen zuerst das Seiende erforschen, wie es doch die welche davon reden eigentlich darzustellen meinen?

Fr. Beim rechten Ort, o Theätetos, hast du es ergriffen. Ich meine nemlich wir müssen dieses Verfahren anwenden, sie als ob sie selbst zugegen wären so auszufragen, Wohlan Alle die ihr sagt Alles sei warmes und kaltes oder zwei andere dergleichen, was sagt ihr doch nun eigentlich aus von diesen beiden, wenn ihr sagt daſs sie beide und jedes von beiden sind? Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein denken? Sollen wir es sezen als ein drittes auſser jenen beiden, und also das Ganze als drei und nicht länger als zwei nach euch sezen? Denn nennt ihr das eine von diesen beiden das Seiende, so sagt ihr nicht mehr daſs beide auf gleiche Weise sind, und so wären sie beide eins und nicht zwei.

Th. Ganz richtig.

Fr. Ihr wollt aber doch beide das Seiende nennen.

Th. Vielleicht.

Fr. Aber, ihr Lieben, wollen wir dann sagen, auch so würdet ihr ganz deutlich sagen daſs die zweie eins sind.

Th. Ganz richtig gesprochen.

244 **Fr.** Da nun wir keinen Rath wissen, so macht doch ihr selbst uns recht anschaulich, was ihr doch andeuten wollt, wenn Ihr Seiendes sagt. Denn offenbar wiſst ihr doch dies schon lange, wir aber glaubten es vorher zwar zu wissen, izt aber stehen wir rathlos. Lehret uns also zuerst dieses, damit wir uns nicht einbilden zu verstehen was ihr saget, indeſs uns ganz das Gegentheil hievon widerfährt. Wenn wir so sprechen und das von diesen sowol als allen andern fodern, welche sagen das All sei mehr als Eins, werden wir dann wol groſses Unrecht begehen, Kind?

Th. Gewiſs gar nicht.

Fr. Wie nun, sollen wir nicht von denen welche das All als Eins angeben nach Vermögen erforschen was sie wol sagen von dem Seienden?

Th. Unbedenklich.

Fr. Dies also mögen sie uns beantworten. Ihr sagt es sei nur Eins? — Das sagen wir, werden sie sagen. — Nicht wahr?

Th.

Th. Ja.

Fr. Und wie, Seiendes nennt ihr etwas?

Th. Ja.

Fr. Dasselbe was Eins? und bedient euch für dasselbe zweier Benennungen? oder wie?

Th. Was sollen sie nun wol hierauf, o Fremdling, antworten?

Fr. Offenbar, o Theätetos, ist es dem von dieser Voraussezung ausgehenden gar nicht leicht auf das jezt gefragte und auf jegliches andere irgend zu antworten.

Th. Wie so?

Fr. Zu gestehen es gebe zwei Namen, wenn man nichts gesezt hat als Eins, ist doch ganz lächerlich.

Th. Wie sollte es nicht?

Fr. Ja überall es sich gefallen zu lassen wenn man sagt es gebe einen Namen, der ja doch keine Erklärung zulieſse.

Th. Weshalb?

Fr. Sezt er ~~aber~~ den Namen als ein von der Sache verschiedenes, so nennt er doch zwei.

Th. Ja.

Fr. Sezt er aber den Namen als einerlei mit ihr: so wird er entweder genöthiget sein zu sagen, er sei Name von nichts, oder wenn er sagen will von etwas, so wird herauskommen, der Name sei des Namens Namen und sonst keines andern.

Th. So ist es.

Fr. Und auch das Eins, welches dann nur des Einen Eins ist, auch dieses sei wiederum nur eines Namens Eins.

Th. Nothwendig.

Fr. Und wie, das Ganze sei verschieden von dem seienden Einen, werden sie sagen, oder einerlei damit?

Th. Wie sollten sie nicht lezteres jezt und immer sagen?

Fr. Wenn nun das Ganze ist, wie auch Parmenides sagt, Aehnlich von überall her der schönstgerundeten Kugel Gleich von der Mitte heraus sich verbreitend; denn gröſser nach hierhin, Kleiner nach dorthin sein, das darf es sich nimmer vergönnen, so hat das Seiende als ein solches ja Mitte und Enden, und dies habend hat es ja wol ganz nothwendig Theile. Oder wie?

Th. Nicht anders als so.

Fr. Allein dem Getheilten kann zwar in
245 Beziehung auf die Gesammtheit seiner Theile
die Einheit zukommen, und nichts steht im Wege, daſs es auf diese Art als ein Ganzes und All auch Eins sei.

Th. Woher auch?

Fr. Aber ist es nicht unmöglich, daſs dieses dem dies alles zukommt das Eins selbst sei?

Th. Wie so?

Fr. Vollkommen untheilbar muſs doch wol das wahre Eins nach der richtigen Erklärung angenommen werden.

Th. Das muſs es freilich.

Fr. Ein solches aber aus vielen Theilen bestehendes stimmt nicht mit dieser Erklärung.

Th. Ich verstehe.

Fr. Soll nun das Seiende, so daſs ihm nur die Eigenschaft des Eins zukomme, Eins und Ganz sein, oder sollen wir ganz und gar nicht sagen, daſs das Seiende ganz sei?

Th. Eine schwere Wahl legst du mir vor.

Fr. Ganz richtig bemerkt. Denn wenn das Seiende nur die Eigenschaft hat auf gewisse Weise Eins zu sein; so zeigt es sich ja als nicht dasselbige seiend mit dem Eins, und also ist das All mehr als Eins.

Th. Ja.

Fr. Wenn aber dagegen das seiende nicht, weil ihm nur die Eigenschaft von jenem zukäme, ganz ist, das Ganze selbst aber ist auch, so wird ja das Seiende sich selbst fehlen.

Th. Freilich.

Fr. Und wenn es diesem zufolge sich selbst fehlt, so wird ja das Seiende nicht seiend sein.

Th. Allerdings.

Fr. Und es wird wiederum das All mehr als Eins, wenn das Seiende und das Ganze abgesondert jedes sein eignes Wesen bekommen.

Th. Ja.

Fr. Ist aber das Ganze selbst ganz und gar nicht: so begegnet nicht nur dem Seienden das nemliche; sondern auſserdem daſs es nicht ist, kann es auch nicht einmal geworden sein.

Th. Warum nicht?

Fr. Das gewordene ist immer ein Ganzes geworden. So daſs weder ein Sein noch ein Werden, als seiend, dem Einen zuschreiben darf, wer das Ganze nicht unter das Seiende sezt.

Th. Auf alle Weise scheint sich dies so zu verhalten.

Fr. Aber auch überall nicht irgendwie groſs darf das nicht ganze sein. Denn ist es irgendwie groſs, so ist es doch wie groſs es auch sei, so groſs nothwendig ganz.

Th. Offenbar ja.

Fr. Und es wird sich zeigen, wie eben so jedes tausend andern nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ausgesezt ist für den welcher sagt, das Seiende sei nur zwei oder nur Eins.

Th. Das offenbart sich schon durch das jezt gezeigte. Denn an jedes knüpft sich immer ein anderes, und bringt gröſsere und schwierigere Irrung in jedes vorher gesagte hinein.

Fr. Die nun welche sich genau über das Seiende und Nichtseiende erklären haben wir gar nicht durchgenommen. Doch es sei schon genug. Aber die auf eine andere Art sich erklären müssen wir in Betrachtung ziehn, um an Allen zu sehen, daſs es um nichts leichter ist das Seiende als das Nichtseiende zu erklären, was es ist.

Th. So laſs uns denn auch an diese gehn.

Fr. Zwischen diesen scheint mir nun ein
246 wahrer Riesenkrieg zu sein wegen ihrer Uneinigkeit unter einander über das Sein.

Th. Wie so?

Fr. Die Einen ziehn auf die Erde alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren herab ordentlich mit ihren Händen die Felsen und die Eichen umklammernd, denn an dergleichen alles halten sie sich und behaupten das allein sei woran man sich stoſsen und was man betasten könne, indem sie Körper und Sein für einerlei erklären. Und wenn von den andern einer sagt es sei auch etwas was keinen Leib habe, achten sie darauf ganz und gar nicht und wollen nichts anderes hören.

Th. Ja arge Leute sind das von denen du sprichst, denn ich bin auch schon mehrmals auf solche getroffen.

Fr. Daher auch die gegen sie streitenden sich gar vorsichtig von oben herab aus dem unsichtbaren vertheidigen, und behaupten gewisse gedenkbare unkörperliche Ideen wären das wahre Sein, jener ihre Körper aber und was sie das wahre nennen stoſsen sie ganz klein in ihren

Reden, und schreiben ihnen statt des Seins nur ein bewegliches Werden zu. Hierüber nun, o Theätetos, ist zwischen ihnen beiden ein unermeſsliches Schlachtgetümmel immerwährend.

Th. Wahr.

Fr. Laſs uns also von beiden Theilen nach einander Rechenschaft fodern über das Sein welches sie annehmen.

Th. Wie sollen wir das aber machen?

Fr. Von denen die es in Ideen sezen ist es leichter, denn sie sind zahmer; von denen aber die mit Gewalt alles in das körperliche ziehen ist es schwerer, vielleicht wol gar unmöglich. Aber so, glaube ich, müssen wir es mit ihnen machen.

Th. Wie?

Fr. Am liebsten, wenn es möglich wäre, sie in der That besser machen; wenn aber dies nicht angeht, dann wenigstens in unserer Rede, indem wir voraussezen daſs sie uns rechtlicher als sie jezt wol zu thun pflegen antworten. Denn was von Besseren eingestanden wird ist ja wol mehr werth als was von Schlechteren. Und wir kümmern uns ja nicht um sie, sondern suchen nur das wahre.

Th. Ganz richtig.

Fr. So laſs denn sie die bessergewordenen dir antworten, und dolmetsche uns was sie sagen.

Th. Das soll geschehen.

Fr. Mögen sie dann sagen, ob sie annehmen es gebe sterbliches lebendiges?

Th. Wie sollten sie das nicht!

Fr. Und ob sie eingestehen dies sei ein beseelter Leib?

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Daſs sie also die Seele unter das Seiende sezen?

Th. Ja.

147 **Fr.** Und wie? nehmen sie nicht an, eine Seele sei gerecht, die andere ungerecht? und die eine vernünftig, die andere unvernünftig?

Th. Unbedenklich.

Fr. Nicht auch daſs jede durch Einwohnung der Gerechtigkeit eine solche werde, und durch das Gegentheil eine entgegengesezte?

Th. Ja auch das geben sie zu.

Fr. Aber daſs, was einem gegenwärtig sein kann und abwesend, doch auf alle Weise sei, werden sie wol auch sagen?

Th. Sie sagen es also.

Fr. Wenn also Gerechtigkeit und Vernünftigkeit und die übrige Tugend und so auch die Seele, in welcher dies alles einwohnt, wirklich ist: behaupten sie denn etwa, daſs etwas von dem Allen sichtbar sei und greiflich oder alles unsichtbar?

Th. Nichts ist wol von dem allen sichtbar.

Fr. Und wie? sagen sie daſs etwas hievon einen Leib habe?

Th. Das werden sie wol nicht mehr ganz auf einerlei Weise beantworten, sondern die Seele selbst wird ihnen dünken einen Leib zu besizen, die Gerechtigkeit aber und wonach du sonst fragtest schämen sie sich wol der Kühnheit sowol zu gestehn daſs sie gar nicht sei, als auch zu behaupten daſs sie ganz leiblich sei.

Fr. Offenbar, Theätetos, sind uns ja die Männer besser geworden. Denn auch nicht eins von allem diesen würden die ächten Ausgesäeten und Erdgebohrnen unter ihnen scheuen, sondern darauf beharren, daſs, was sie nicht im Stande sind mit den Händen zu betasten auch ganz und gar nichts ist.

Th. Recht so denken sie wie du sagst.

Fr. Laſs sie uns also nochmals fragen; denn wenn sie auch nur ein weniges von dem Seienden als unkörperlich zugeben wollen, das reicht schon hin. Denn was nun diesem zugleich mit jenem was Körper hat eignet, worauf sie eben sehen wenn sie sagen beides sei, das müssen sie dann angeben. Vielleicht nun würden sie recht verlegen sein; und wenn ihnen dergleichen begegnete, so sieh zu, ob sie wol, wenn wir es ihnen vorhielten, annehmen und eingestehn würden das Seiende sei so etwas.

Th. Was denn? Sprich und wir wollen gleich sehn.

Fr. Ich sage also was nur irgend ein Vermögen besizt, es sei nun ein anderes zu irgend etwas zu machen oder wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden, und wäre es auch nur einmal, das Alles sei wirklich. Ich seze nemlich als Erklärung fest um das Seiende zu bestimmen, daſs es nichts anderes ist als Vermögen, Kraft.

Th. Wol, da sie selbst vor der Hand nichts besseres als dieses zu sagen haben, so nehmen sie dieses an.

Fr. Schön. Denn in der Folge wird es sich vielleicht uns eben so gut als ihnen anders zeigen. Mit ihnen bleibe uns also nun dieses gemeinschaftlich festgestellt.

Th. Es bleibt.

Fr. Und nun laſs uns zu den Andern gehen, 248
den Freunden der Ideen. Du aber dolmetsche uns auch das ihrige.

Th. Das soll geschehen.

Fr. Also das Werden und das Sein nehmt ihr getrennt von einander an. Nicht wahr?

Th. Ja.

Fr. Und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Werden; durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein, welches wie ihr sagt sich immer auf gleiche Weise verhält; da Werden aber jedesmal anders.

Th. Das sagen wir allerdings.

Fr. Aber dieses Gemeinschaft haben, ihr Allerbesten, was sollen wir doch sagen, daſs ihr damit an beiden eigentlich meint? Nicht das eben von uns gesagte?

Th. Welches denn?

Fr. Ein Leiden oder eine Einwirkung aus irgend einer Kraft in dem was mit einander zusammentrifft entstehend. Vielleicht aber, o Theätetos, kannst du ihre Antwort hierauf nicht recht hören, ich aber etwan aus alter Bekanntschaft.

Th. Wie erklären sie sich also?

Fr. Sie räumen uns das nicht ein, was wir eben vorher zu den Erdgebohrnen über das Sein gesagt haben.

Th. Welches?

Fr. Wir sezten das als eine hinreichende Erklärung des Seienden, wenn einem auch nur im geringsten ein Vermögen beiwohnte zu leiden oder zu thun?

Th. Ja.

Fr. Hierauf nun erwiedern sie dieses, dem Werden eigne allerdings das Vermögen zu leiden und zu thun, dem Sein aber sei keines von diesen beiden Vermögen angemessen, sagen sie.

Th. Da sagen sie wol etwas.

Fr. Worauf wir nun entgegnen müssen, daſs wir noch bestimmter von ihnen zu erfahren wünschen, ob sie darüber mit uns einig sind, daſs die Seele erkenne und das Sein erkannt werde.

Th. Das bejahen sie doch gewiſs.

Fr. Und wie, das Erkennen oder erkannt werden, nennt ihr das ein Thun oder ein Leiden oder beides? oder das eine ein Thun und das andere ein Leiden? oder meint ihr keines habe mit keinem von beiden irgend etwas zu schaffen? Gewiſs doch keines mit keinem; denn sonst widersprächen sie dem vorigen.

Th. Das verstehe ich wol.

Fr. Nemlich wenn das Erkennen ein Thun ist, so folgt nothwendig daſs das Erkannte leidet, daſs also das Sein, welches von der Erkenntniſs erkannt wird, wiefern es erkannt wird in sofern auch nach dieser Erklärung bewegt wird, vermöge des Leidens, welches doch, wie wir sagen, dem ruhenden nicht begegnen kann.

Th. Richtig.

Fr. Aber wie, beim Zeus! sollen wir uns
leichtlich überreden lassen, daſs in der That
Bewegung und Leben und Seele und Vernunft
dem wahrhaft seienden gar nicht eigne? Daſs es
weder lebe noch denke, sondern ohne die hehre
und heilige Vernunft zu haben unbeweglich 249
stehe?

Th. Eine arge Behauptung, o Fremdling, würden wir da einräumen!

Fr. Oder sollen wir, daſs es Vernunft habe, bejahen, daſs aber Leben, läugnen?

Th. Wie nun?

Fr. Oder sollen wir sagen dies beides wohne ihm zwar ein, nur meinten wir es hätte es nicht in einer Seele?

Th. Aber auf welche andere Weise sollte es dies wol haben können?

Fr. Also wollen wir sagen, es habe Vernunft und Seele und Leben, nur daſs es obwol belebt ganz unbewegt daſtehe?

Th. Dies alles scheint mir ganz unvernünftig zu sein.

Fr. Daſs ~~also~~ beweg~~los~~ und Bewegung müſste eingeräumt werden als seiend?

Th. Unbedenklich.

Fr. Denn es folgt ja, o Theätetos, daſs wenn das Seiende unbewegt ist niemand nirgends von nichts könne Erkenntniſs haben.

Th. Offenbar ja.

Fr. Allein wenn wir wiederum einräumten, daſs alles bewegt und verändert werde: so würden wir durch diese Behauptung gleichfalls eben dasselbe aus dem Seienden ausschlieſsen.

Th. Wie so?

Fr. Das auf gleiche Weise, und eben so und in derselben Beziehung, dünkt dich denn das ohne Ruhe statt ſinden zu können?

Th. Keinesweges.

Fr. Und siehst du etwa, daſs ohne dieses von irgend etwas eine Erkenntniſs sein oder entstehen kann?

Th. Nichts weniger.

Fr. Und gegen den ist doch auf alle Weise zu streiten, der Wissenschaft, Einsicht und Erkenntniſs bei Seite schafft, und dann noch irgend worüber etwas behaupten will.

Th. Gar sehr.

Fr. Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schäzt, ist wie es scheint deshalb auf alle Weise genöthiget, weder von denen, welche das All es sei nun als Eins oder als viele Ideen sezen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die welche das Seiende durchaus bewegen auch nur im mindesten zu hören, sondern wie die begehrlichen Kinder muſs er beides von dem Seienden und All, daſs es unbewegt und daſs es bewegt sei, sagen.

Th. Vollkommen wahr.

Fr. Wie nun? kommt es dir nicht vor als ob wir das Seiende jezt recht ordentlich mit unserer Erklärung umfaſst hätten?

Th. Allerdings.

Fr. O weh, Theätetos! wie sehe ich daſs wir nun nichts mehr davon verstehen werden, als nur daſs es keine Auskunft giebt bei dieser Untersuchung!

Th. Wie so, und was hast du nur schon wieder?

Fr. Du Glüklicher, siehst du nicht ein, daſs wir nun eben in der gröſsten Unwissenheit darüber sind, und uns nur einbilden etwas gesagt zu haben?

Th. Ich bilde mir es noch ein. Und wie es uns unbewuſst so um uns stehen sollte begreife ich gar nicht.

Fr. Sieh nur genauer zu ob, nachdem wir dies alles zugestanden, wir mit Recht eben das könnten gefragt werden, was wir vorher die fragten, welche sagten das All sei warmes und kaltes.

Th. Erinnere mich doch, was? 250

Fr. Gern, und ich will dies so zu thun suchen, daſs ich dich frage wie damals jene, damit wir zugleich etwas weiter kommen.

Th. Gut.

Fr. Wol denn, hältst du Bewegung und Ruhe nicht für einander ganz entgegengesezt?

Th. Wie könnte ich anders?

Fr. Aber du sagst doch, daſs beide und jede gleich sehr sind.

Th. Das sage ich freilich.

Fr. Meinst du nun, daſs beide und jede bewegt werden wenn du einräumst daſs sie sind?

Th. Keinesweges.

Fr. Sondern daſs sie ruhen willst du andeuten, wenn du sagst daſs sie beide sind?

Th. Wie doch das?

Fr. Also sezest du doch das Seiende in deiner Seele als ein drittes auſser dieser, indem du Ruhe und Bewegung als von jenem umschlossen zusammenfassend, und auf ihre Gemeinschaft in dem Sein Hinsicht nehmend, beiden das Sein beilegst.

Th. Wir dürften in der That das Seiende als ein drittes andeuten, indem wir sagen, daſs Bewegung und Ruhe sind.

Fr. Nicht also Bewegung und Ruhe zusammengenommen ist das Seiende, sondern ein von diesen verschiedenes.

Th. So scheint es.

Fr. Also vermöge seiner eigenthümlichen Natur wird das Seiende weder ruhen noch sich bewegen.

Th. Schwerlich.

Fr. Wohin soll also seine Gedanken noch wenden wer etwas tüchtiges darüber bei sich festsezen will?

Th. Wohin wol auch?

Fr. Nirgends hin wol so leicht, denke ich. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen? Das Seiende hat sich uns aber jezt auſserhalb beides gezeigt, ist das nun wol möglich?

Th. Gewiſs das allerunmöglichste.

Fr. Daran müssen wir uns aber hiebei wohl erinnern.

Th. Woran doch?

Fr. Daſs als wir über das Nichtseiende gefragt wurden, wo man dieses Wort wol anbringen müſste, wir auch in gänzlicher Verlegenheit befangen waren. Erinnerst du dich dessen?

Th. Wie sollte ich nicht?

Fr. Sind wir nun wol in geringerer Verlegenheit über das Seiende?

Th. Mir, o Fremdling, scheinen wir wo möglich in noch gröſserer.

Fr. Dies liege also hier so unentschieden. Da nun aber das Seiende und das Nichtseiende zu ganz gleichen Theilen gehen in dieser Verlegenheit: so ist doch nun Hoffnung, daſs so wie nur das eine von ihnen sich uns, sei es nun dunkler oder bestimmter, darstellt, auch das Andere eben so sich darstellen werde; und wenn wir keines von beiden sehen sollten, so wollen wir 251 wenigstens unsere Rede so ordentlich als wir können über beide zugleich weiter verfolgen.

Th. Schön.

Fr. So laſs uns denn erklären, auf welche Weise wir doch jedesmal eine und dieselbe Sache mit vielen Namen benennen.

Th. Wie was doch? gieb mir ein Beispiel.

Fr. Wir nennen doch einen Menschen gar vielerlei um ihn zu beschreiben, indem wir ihm Farbe beilegen und Gestalt und Gröſse, auch Fehler und Tugenden, in welchen und hunderttausend anderen Fällen wir denn nicht nur sezen, daſs er ein Mensch ist, sondern auch daſs er gut ist, und unzähliges andere, und eben so verhält es sich mit allen andern Dingen, daſs wir jedes als Eins sezen, und es hernach doch wieder für vieles erklären durch vielerlei Worte,

Th. Wahr gesprochen.

Fr. Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten, denke ich, ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, daſs es unmöglich ist, daſs Vieles Eins und Eins Vieles sei, und sie haben zumal ihre Freude daran nicht zu leiden daſs man einen Menschen gut nenne, sondern das Gute gut, den Menschen Mensch. Du triffst gewiſs oft, denke ich, Theätetos, solche die sich auf dergleichen gelegt haben, alte Leute bisweilen die aus Geistesarmuth dergleichen bewundern, oder auch selbst meinen Wunder was für Weisheit daran erfunden zu haben.

Th. Allerdings.

Fr. Damit wir uns also an Alle wenden, die jemals was auch immer über das Sein vorgetragen haben: so sei zu diesen sowol als zu den übrigen mit denen wir vorher schon uns unterredeten noch dieses frageweise gesprochen.

Th. Was also?

Fr. Ob wir weder das Sein der Ruhe und Bewegung verknüpfen, noch überall irgend eines mit dem anderen, sondern als unvermischbar und unfähig eines an dem andern Theil zu haben, alles in unsern Reden sezen wollen? Oder ob wir Alles in Eins zusammenbringen als der Gemeinschaft unter sich fähig? oder Einiges zwar, Anderes aber nicht? Welches hievon, o Theätetos, sollen wir sagen daſs diese vorziehn?

Th. Ich weiſs für sie nichts hierauf zu antworten. Warum willst du also nicht einzeln jedes beantwortend zusehn was aus jedem folgt?

Fr. Wohl geſprochen. Sezen wir alſo zuerſt, wenn du willſt, den Fall, ſie ſagten Nichts habe irgend ein Vermögen mit irgend einem zu irgend etwas in Gemeinſchaft zu treten. Dann werden alſo Bewegung und Ruhe nirgendwie am Sein Antheil haben.

Th. Freilich nicht.

252 Fr. Und wie? wird dann wol eine von ihnen ſein können, wenn ſie mit dem Sein gar keine Gemeinſchaft hat?

Th. Sie wird nicht ſein.

Fr. Plözlich alſo geräth durch dieſe Annahme alles in Aufruhr wie es ſcheint, ſowol bei denen die das All bewegen, als bei denen die es als Eins hinſtellen, und die den Ideen nach das Seiende als immer auf gleiche Weiſe ſich verhaltend annehmen. Denn ſie alle verknüpfen doch das Sein, indem die einen ſagen es ſei wirklich bewegt, die andern es ſei wirklich ruhig.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Eben ſo auch die welche das All bald zuſammenſezen und bald theilen, es ſei nun daſs ſie es in das Eine und das Unendliche aus dem Einen, oder daſs ſie es in endliche Beſtandtheile theilen und aus dieſen zuſammenſezen, und gleichviel ſie mögen annehmen dies geſchehe abwechſelnd, oder auch es geſchehe immer, auf jede Weiſe ſagen ſie doch Alle nichts, wenn es keine Vermiſchung giebt.

Th. Richtig.

Fr. Und weiter müſſen die ſelbſt am allerlächerlichſten ihre eigne Rede ſtrafen, welche nicht leiden wollen, daſs man irgend etwas von einem andern ihm durch Gemeinſchaft zukommenden benenne.

Th. Wie das?

Fr. Sie sind doch überall genöthiget das Sein zu gebrauchen, und das Ohne, und das Andere und tausenderlei anderes dessen sie nicht vermögend sind sich zu enthalten, daſs sie es nicht in ihren Reden verknüpfen, und bedürfen daher nicht daſs jemand sonst sie widerlege, sondern wie man zu sagen pflegt von Hause her bringen sie sich ihren Gegner und Widerpart mit, der ihnen von innen her zuraunt wie der närrische Eurykles, und führen ihn überall mit sich herum.

Th. Das ist recht ähnlich und wahr!

Fr. Wie aber wenn wir nun alles lieſsen ein Vermögen haben, sich unter einander zu verbinden? Das aber kann ich sogar widerlegen.

Th. Wie so?

Fr. Weil die Bewegung selbst dann auf alle Weise ruhen würde, und die Ruhe selbst wiederum sich bewegen, wenn diese beiden zusammenkämen, und das ist doch aus allen Gründen unmöglich, daſs die Bewegung ruhe und die Ruhe sich bewege.

Th. Unbedenklich.

Fr. Nun bleibt uns also noch das dritte zu betrachten.

Th. Ja.

Fr. Aber eines von diesen ist doch nothwendig, daſs entweder alles, oder nichts, oder einiges zwar, anderes aber nicht zusammengehe?

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Und zweie sind doch als unmöglich erfunden.

Th. Ja.

Fr. Jeder also der richtig antworten will muſs das übrige von den dreien annehmen.

Th. Offenbar.

Fr. Wenn nun einiges sich dazu versteht, anderes nicht: so geht es damit fast wie mit den Buchstaben. Denn auch von diesen sind einige unvereinbar mit einander, andere einigen 253 sich wol.

Th. Das ist sicher.

Fr. Die Selbstlauter aber gehen vorzüglich vor den übrigen wie ein Band durch alle hindurch, so daſs es ohne einen von ihnen für keinen von den übrigen möglich ist sich mit einem andern zu verbinden.

Th. Ganz unmöglich.

Fr. Weiſs nun jeder, welche mit welchen in Gemeinschaft treten können? Oder gehört dazu eine Kunst, wenn man es recht machen will?

Th. Eine Kunst.

Fr. Was für eine?

Th. Die Sprachkunde.

Fr. Und ist nicht was die hohen und tiefen Töne betrift eben so der welcher die Kunst besizt einzusehn, welche sich mit einander vermischen lassen und welche nicht, der Tonkünstler, wer dies aber nicht versteht, der untonkünstlerische?

Th. Eben so.

Fr. Und bei jeder anderen Kunst und unkünstlerischem Verfahren werden wir anderes ähnliches finden.

Th. Unbedenklich.

Fr. Da wir nun, daſs auch die Begriffe unter einander auf gleiche Weise einer Mischung fähig sind, zugestanden haben, muſs nicht auch mit einer Wissenschaft seinen Gegenstand durchführen, wer richtig zeigen will, welche Begriffe mit welchen zusammenstimmen, und welche einander nicht aufnehmen? und wiederum ob es solche sie allgemein zusammenhaltende giebt, daſs sie im Stande sind sich zu vermischen? und wiederum in den Trennungen, ob andere durchgängig der Trennung Ursache sind?

Th. Wie sollte es hiezu nicht einer Wissenschaft bedürfen und vielleicht wol der gröſsten!

Fr. Und wie, Theätetos, sollen wir diese nennen? oder sind wir, beim Zeus, ohne es zu bemerken in die Wissenschaft freier Menschen hineingerathen? und mögen wol gar den Sophisten suchend zuerst den Philosophen gefunden haben?

Th. Wie meinst du das?

Fr. Das Trennen der Gattungen, daſs man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft?

Th. Das wollen wir sagen.

Fr. Wer also dieses gehörig zu thun versteht, der wird eine Idee durch viele einzeln von einander abgesonderte überall verbreitet genau bemerken, und viele von einander verschiedene von einer anderen äuſserlich umfaſste, und wiederum eine durchgängig nur mit einem aus vielen verknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte. Dies heiſst dann, in wiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und in wiefern nicht, nach Begriffen zu unterscheiden wissen.

Th. Auf alle Weise gewiſs.

Fr. Aber dies dialektische Geschäft wirst du, hoffe ich, keinem andern anweisen, als dem rein und recht philosophirenden?

Th. Wie sollte man es wol einem Andern anweisen!

Fr. In dieser Gegend herum werden wir also jezt sowol als hernach wenn wir ihn suchen den Philosophen finden, der freilich auch schwer ist genau zu erkennen, nur von ganz anderer Art ist die Schwierigkeit des Sophisten 254
und die seinige.

Th. Wie so?

Fr. Jener entflieht in die Dunkelheit des Nichtseienden, mit der er aus unkünstlerischer Uebung Bescheid weiſs, und ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. Nicht wahr?

Th. So scheint es.

Fr. Der Philosoph hingegen, welcher in vernunftmäſsigem Verfahren sich mit der Idee des Seienden stets beschäftiget, ist wiederum wegen der Helligkeit der Gegend keinesweges leicht zu erblikken. Denn die Geistesaugen der meisten sind in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend.

Th. Auch dieses ist nicht minder als jenes einleuchtend, daſs es sich so verhalte.

Fr. Dies nun werden wir hernach wol noch genauer betrachten, wenn wir unserm Vorsaz noch treu bleiben; von dem Sophisten aber dürfen wir offenbar nicht ablassen, bis wir ihn hinlänglich gesehen haben.

Th. Wol gesprochen.

Fr. Da wir nun übereingekommen sind, daſs einige Begriffe Gemeinschaft mit einander haben wollen, andere nicht, und einige wenig, andere viel, andere auch überall nichts hindert mit Allen Gemeinschaft zu haben: so laſs uns nun das weitere in unserer Rede so nachholen, daſs wir nicht etwa an allen Begriffen betrachten, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung gerathen, sondern an einigen der wichtigsten vorzugsweise, zuerst was jeder ist, und dann wie er sich verhält in Absicht des Vermögens der Gemeinschaft mit andern, damit wenn wir auch das Seiende und Nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jezigen Untersuchung zuläſst, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem Nichtseienden sagen es sei wirklich das Nichtseiende, unbeschädigt davon zu kommen.

Th. Das müssen wir also.

Fr. Die wichtigsten unter den Begriffen welche wir vorher durchgingen sind doch wol das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung?

Th. Bei weitem.

Fr. Und die zwei sagen wir doch sind mit einander ganz unvereinbar?

Th. Völlig.

Fr. Das Seiende aber vereinbar mit beiden. Denn sie sind doch beide?

Th. Wie sollten sie nicht!

Fr. Das wären also drei.

Th. Freilich.

Fr. Unter welchen jedes von den andern beiden verschieden ist, mit sich selbst aber dasselbige?

Th. So ist es.

Fr. Was haben wir nun aber jezt wieder gesagt mit dem selbigen und Verschiedenen? Daſs dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene sich aber nothwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe sind und wir sie also als fünf und nicht als drei betrachten müssen? oder haben wir mit diesem selbigen und Verschiedenen eines von jenen bezeichnet ohne es zu wissen?

Th. Vielleicht.

Fr. Aber Bewegung und Ruhe sind doch 255
gewiſs weder dasselbige noch das Verschiedene.

Th. Wie so?

Fr. Was wir der Bewegung und der Ruhe gemeinschaftlich beilegen, das kann doch unmöglich eine von ihnen beiden selbst sein?

Th. Warum nicht?

Fr. Die Bewegung wird dann ruhen und die Ruhe hingegen sich bewegen. Denn da alsdann das Eine von ihnen, welches du auch wählen wolltest, von beiden gelten müſste: so würde dadurch das Andere genöthiget sein, sich in den Gegensaz seiner Natur zu verwandeln, weil es ja an diesem Gegensaz Antheil hätte.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Nun aber haben doch am selbigen und Verschiedenen beide Theil.

Th. Ja.

Fr. Also wollen wir nicht sagen die Bewegung sei etwa das selbige oder Verschiedene, noch auch die Ruhe.

Th. Freilich nicht.

Fr. Vielleicht ist aber das Seiende und das selbige als Eines zu denken?

Th. Vielleicht.

Fr. Aber wenn Seiendes und dasselbiges nichts verschiedenes bedeuteten, so würden wir wiederum, indem wir sagen daſs Bewegung und Ruhe beide sind, beide für dasselbige, als seiend, ausgeben.

Th. Allein das ist ja unmöglich.

Fr. Also ist auch unmoglich daſs selbiges und Seiendes eins sind.

Th. Beinahe.

Fr. Als einen vierten Begriff zu jenen dreien müssen wir also das selbige sezen.

Th. Allerdings.

Fr. Und wie? sollen wir das Verschiedene als einen fünften sezen? oder soll man etwa dieses und das Seiende als zwei Namen für Einen Begriff denken?

Th. Das mag wol sein.

Fr. Allein ich glaube du wirst zugeben, daſs von dem Seienden einiges an und für sich und einiges nur in Beziehung auf anderes kann gedacht werden.

Th. Wie sollte ich nicht!

Fr. Und das Verschiedene immer in Beziehung auf ein anderes. Nicht wahr?

Th. So ist es.

Fr. Nicht aber, wenn nicht das Seiende und das Verschiedene sich sehr weit von einander entfernten; sondern wenn das Verschiedene ebenfalls zu jenen beiden Arten gehörte wie das Seiende, so gäbe es auch verschiedenes was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre. Nun aber ergiebt sich doch offenbar, daſs was verschieden ist dies, was es ist, nothwendig in Beziehung auf ein anderes ist.

Th. Es verhält sich wie du sagst.

Fr. Als den fünften müssen wir also die Natur des Verschiedenen angeben unter den Begriffen, die wir gewählt haben.

Th. Ja.

Fr. Und durch sie alle müssen wir sagen gehe sie hindurch, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur sondern vermöge seines Antheils an der Idee des Verschiedenen.

Th. Offenbar allerdings.

Fr. Dies also behaupten wir von den fünfen, wenn wir uns Alles einzeln wiederholen.

Th. Was doch?

Fr. Zuerst daſs die Bewegung ganz und gar verschieden ist von der Ruhe. Oder wie sagen wir?

Th. Nur so.

Fr. Sie ist also nicht [illegible] ~~Bewegung~~?

Th. Keinesweges.

Fr. Sie ist aber doch wegen ihres Antheils am Seienden.

Th. Sie ist.

Fr. Wiederum aber ist die Bewegung auch verschieden von dem selbigen.

Th. Beinahe. 256

Fr. Sie ist also nicht das selbige.

Th. Nein freilich.

Fr. Sie war aber doch gewiſsermaſsen selbiges, weil hieran ja alles Theil hat.

Th. Gewiſs.

Fr. Daſs also die Bewegung selbiges sei und auch nicht selbiges, muſs man gestehen und darüber nicht unwillig werden. Denn wenn wir sagen sie ist selbiges und sie ist nicht selbiges, meinen wir es doch nicht auf gleiche Art; sondern wenn wir sagen selbiges, so meinen wir dies wegen der Theilnahme des selbigen an ihr, wenn aber nicht selbiges, dann wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Verschiedenen, durch welche sie von dem selbigen abgesondert nicht jenes, sondern ein verschiedenes wird, so daſs auch wiederum richtig gesagt wird sie sei nicht selbiges.

Th. Allerdings.

Fr. So wenn irgendwie auch die Bewegung Antheil hätte an der Ruhe, wäre es nichts wunderliches zu sagen sie sei eine ruhende.

Th. Ganz richtig, da wir doch zugeben, daſs einige Begriffe sich mit einander vermischen wollen, andere aber nicht.

Fr. Hierüber haben wir ja den Beweis schon früher als den jezigen geführt, als wir zeigten daß dies natürlich so sein müsse.

Th. Allerdings.

Fr. Wiederum sagen wir die Bewegung ist von dem Verschiedenen verschieden, wie sie auch ein anderes war als das selbige und als die Ruhe.

Th. Nothwendig.

Fr. Sie ist also gewissermaſsen nicht verschieden und auch verschieden nach der vorigen Rede.

Th. Richtig.

Fr. Wie nun weiter? sollen wir wiederum sagen sie sei von den dreien verschieden, von dem vierten aber es läugnen. Da wir doch zugestanden haben, es wären fünf an welchen und über welche wir die Untersuchung anstellen wollten.

Th. Wie sollten wir? denn unmöglich können wir doch die Zahl geringer angeben als sie sich uns eben gezeigt hat.

Fr. Ohne Furcht also wollen wir behaupten und aussagen, die Bewegung sei verschieden von dem Seienden.

Th. Ohne die mindeste Furcht.

Fr. Also ist ja ganz deutlich die Bewegung wesentlich nicht das Seiende, und doch seiend in wiefern sie am Seienden Antheil hat.

Th. Ganz deutlich ist ja das.

Fr. Also ist ja nothwendig das Nichtseiende, sowol an der Bewegung als in Beziehung auf alle andere Begriffe. Denn von allen gilt daſs die Natur des Verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem Seienden, jedes zu einem nicht seienden macht, und alles insgesammt können wir also gleichermaſsen auf diese Weise mit Recht nicht seiend nennen, und auch wiederum seiend und sagen daſs es sei weil es Antheil hat am Seienden.

Th. So mag es wol sein.

Fr. An jedem Begriff also ist viel Seiendes und unzählig viel nicht seiendes.

Th. So scheint es.

Fr. Muſs man nicht auch von dem Seienden selbst sagen, daſs es verschieden ist von dem übrigen?

Th. Nothwendig.

257 Fr. Auch das Seiende also ist, wiefern das übrige ist, sofern selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, das unzählig viele übrige aber ist es nicht.

Th. Beinahe so verhält es sich wol.

Fr. Auch darüber also ist nicht unwillig zu werden, wenn doch die Begriffe ihrer Natur nach Gemeinschaft mit einander haben. Will aber jemand dies nicht zugeben, der überrede erst unsere vorigen Reden und dann überrede er uns das weitere.

Th. Das ist nach strengstem Recht gesprochen.

Fr. Laſs uns nun auch dieses sehn.

Th. Welches doch?

Fr. Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein entgegengeseztes des Seienden, sondern nur ein verschiedenes.

Th. Wie das?

Fr. Wie wenn wir etwas nicht groſs nennen, meinst du daſs wir durch dies Wort mehr das kleine als das gleiche andeuten?

Th. Keineswegeſ.

Fr. Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, daſs dann entgegengeseztes angedeutet werde, sondern nur soviel, daſs das vorgesezte Nicht etwas von den darauf folgenden Worten, oder vielmehr von den Dingen, deren Namen das nach der Verneinung ausgesprochene ist, verschiedenes andeute.

Th. Auf alle Weise freilich.

Fr. Auch dies laſs uns ferner bedenken, ob es dir eben so scheint.

Th. Was doch?

Fr. Das Wesen des Verschiedenen scheint mir eben so ins kleine zertheilt zu sein wie die Erkenntniſs.

Th. Wie das?

Fr. Auch jene ist zwar nur eine, aber jeder auf einen andern Gegenstand sich beziehende Theil wird abgesondert und mit einem eignen Namen benannt, daher es so viele Künste und Wissenschaften giebt.

Th. Ganz richtig.

Fr. Geht es nun nicht auch den Theilen des Verschiedenen, obgleich dies auch eines ist, eben so?

Th. Vielleicht, aber sage doch wiefern.

Fr. Ein Theil des Verschiedenen ist doch dem Schönen entgegengestellt.

Th. Ja.

Fr. Ist dieser nun ohne Beinamen oder hat er einen?

Th. Er hat einen. Denn was wir jedesmal das Nichtschöne nennen, das ist von nichts anderem das Verschiedene als von der Natur des Schönen.

Fr. Wohl, so sage mir denn dies.

Th. Was doch?

Fr. Ist uns nicht dadurch, daſs wir was unter eine Gattung des Seienden gebracht ist einer andern entgegenstellten, das Nichtschöne entstanden?

Th. So allerdings.

Fr. Also eines Seienden Gegensaz gegen ein anderes ~~wie es scheint~~ ist das Nichtschöne.

Th. Ganz richtig.

Fr. Gehört nun wol nach dieser Erklärung das Schöne mehr unter das Seiende und das Nichtschöne weniger?

Th. Mit nichten.

Fr. Eben so gut also, muſs man sagen, ist das nicht groſse als das groſse selbst.

Th. Eben so gut. 258

Fr. So ist auch das nicht gerechte dem gerechten gleich zu sezen, in wiefern das eine nicht weniger ist als das andere.

Th. Unbedenklich.

Fr. Und von den übrigen ist dasselbe zu sagen, wenn doch die Natur des Verschiedenen oder die Verschiedenheit, wie sich gezeigt hat, unter dem Seienden ist. Denn ist sie, so sind nothwendig auch ihre Theile nicht minder als seiend zu sezen.

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Also ist auch der Gegensaz von einem Theile der Verschiedenheit und dem Sein, wenn diese einander gegenübergestellt werden, nicht minder, wenn man es sagen darf, als das Seiende selbst seiend, und keinesweges das Gegentheil von jenem bedeutend, sondern nur soviel, ein verschiedenes von ihm.

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Wie sollen wir nun diesen nennen?

Th. Offenbar ja ist das Nichtseiende, was wir des Sophisten wegen suchten, eben dieses.

Fr. Steht es also, wie du sagtest, keinem von den andern nach in Absicht auf das Sein? und darf man schon herzhaft sagen, daſs das Nichtseiende unbestritten seine eigene Natur und Wesen hat, und so wie das groſse groſs und das Schöne schön war, und das Nichtgroſse und Nichtschöne nichtgroſs und nichtschön, eben so auch das Nichtseiende war und ist nichtseiend und mit zu zählen als ein Begriff unter das viele seiende? Oder haben wir hiegegen noch irgend einen Zweifel, o Theätetos?

Th. Gar keinen.

Fr. Siehst du nun wol, daſs wir dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus sind unfolgsam gewesen?

Th. Wie so?

Fr. Noch weiter als er uns zu untersuchen verboten hat sind wir vorwärts gegangen in der Untersuchung, um es darzustellen.

Th. Wie das?

Fr. Er sagt doch Nicht vermöchtest du ja zu verstehn Nichtseiendes seie, Sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele?

Th. So sagt er allerdings.

Fr. Wir aber haben nicht nur gezeigt, daſs das Nichtseiende ist, sondern auch den Begriff unter welchen das Nichstseiende gehört haben wir aufgewiesen. Denn nachdem wir gezeigt daſs die Verschiedenheit ist, und daſs sie vertheilt ist unter alles seiende gegen einander, so haben wir von jedem dem Seienden entgegengesezten Theile derselben zu sagen gewagt, daſs eben er in Wahrheit das Nichtseiende sei.

Th. Und auf jeden Fall, glaube ich, haben wir vollkommen richtig erklärt.

Fr. Also sage uns niemand nach, wir hätten
das Nichtseiende als das Gegentheil des
seienden erwiesen, und dann zu behaupten gewagt,
es sei. Denn als Gegentheil desselben haben
wir es ja lange gehn gelassen, ob es ist oder
nicht ist, und erklärbar oder auch ganz und gar
unerklärbar. Was wir aber jezt beschrieben haben
daſs das Nichtseiende sei, widerlege uns
entweder einer auf überzeugende Art daſs es unrichtig 259
gesagt ist, oder so lange er das nicht vermag,
sage auch er, wie wir, daſs die Gattungen
sich unter einander vermischen. Und da
das Sein und das Verschiedene durch alles und
auch durch einander hindurchgehn: so wird
nun das Verschiedene als an dem Seienden Antheil
habend freilich sein, vermöge dieses Antheils,
nicht aber jenes woran es Antheil hat,
sondern ein verschiedenes. Da es nun aber auch
verschieden vom Seienden ist, so ist es ja offenbar
ganz nothwendig das Nichtseiende. Wiederum
das Seiende am verschiedenen Antheil habend
ist ja verschieden von allen andern Gattungen,
und als von ihnen insgesammt verschieden,
ist es ja eine jede von ihnen nicht, noch auch
alle andern insgesammt, sondern nur es selbst.
So daſs das Seiende wiederum ganz unbestritten
tausend und zehntausenderlei nicht ist und so
auch alles andere einzeln und zusammengenommen
auf gar vielerlei Weise ist und auf gar vielerlei
nicht ist.

Th. Wahr.

Fr. Und wenn diesen Gegensäzen jemand nicht glauben will, der sehe zu und trage etwas besseres vor als das jezt dargestellte; wenn er aber nur um Wunder was schwieriges ausgedacht zu haben, seine Freude daran hat, die Rede bald hierhin bald dorthin zu ziehen: so hat er sich eine Mühe genommen, die nicht sehr der Mühe werth ist, wie unsere jezige Rede besagt. Denn dies ist weder gar fein noch schwer zu finden; jenes aber ist eben so schwer und zugleich auch schön.

Th. Welches?

Fr. Das vorher erklärte, nemlich dies zu lassen und soviel möglich dem gesagten im einzelnen prüfend nachgehen zu können, wenn jemand ein in gewissem Sinne verschiedenes auch wieder als ein selbiges sezt und was ein selbiges ist als verschieden, in dem Sinn und in der Beziehung, in welcher er sagt, daſs ihm eins von beiden zukomme. Aber von dem selbigen, ganz unbestimmt wie, zu behaupten, es sei auch verschieden, und das verschiedene dasselbige und das groſse klein und das ähnliche unähnlich, und sich freuen wenn man nur immer widersprechendes vorbringt in seinen Reden, das ist theils keine wahre Untersuchung, theils gewiſs eine ganz junge von einem, der die Dinge eben erst angerührt hat.

Th. Ganz offenbar.

Fr. Denn, Bester, alles von allem absondern zu wollen schikt sich auch sonst nirgend hin, auf alle Weise aber nur für einen von den Musen verlassenen und ganz unphilosophischen.

Th. Wie das?

Fr. Weil es die völligste Vernichtung alles Redens ist jedes von allem übrigen zu trennen. Denn nur durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe kann uns ja eine Rede entstehn.

Th. Allerdings.

Fr. Ueberlege nun, wie zu gar rechter
Zeit wir jezt gegen solche gestritten, und sie
260 genöthiget haben zuzugeben, daſs eines sich mit
dem anderen mische.

Th. In welcher Hinsicht denn?

Fr. Weil doch die Rede auch eine von den wirklichen Gattungen ist. Denn ihrer beraubt, wären wir, was das gröſste ist, auch der Philosophie beraubt, überdies aber müssen wir uns auch jezt darüber einigen was eine Rede ist. Wollten wir sie nun ganz ausschlieſsen, daſs sie überall nicht sein soll: so vermöchten wir nicht weiter etwas zu sagen. Wir schlössen sie aber aus, wenn wir einräumten, es gäbe gar keine Verknüpfung für nichts mit nichts.

Th. Ganz richtig ist dies wol; warum wir aber jezt die Rede erklären müssen, das verstehe ich noch nicht.

Fr. Vielleicht wenn du mir so folgen willst, wirst du es ganz leicht fassen.

Th. Wie doch?

Fr. Das Nichtseiende hat sich uns doch als eine von den übrigen Gattungen gezeigt durch alles Seiende zerstreut.

Th. Richtig.

Fr. Nun laſs uns zunächst zusehn, ob es sich wol mit Vorstellung und Rede verbindet?

Th. Weshalb?

Fr. Verbindet es sich mit diesen nicht, so ist nothwendig alles wahr; verbindet es sich, so entsteht ja falsche Vorstellung und Rede. Denn Nichtseiendes vorstellen oder reden, das ist doch das falsche was im Gedanken und der Rede vorkommen kann.

Th. Allerdings.

Fr. Und ist Falsches oder Irrthum, so ist auch Täuschung.

Th. Ja.

Fr. Und ist Täuschung, dann ist doch gewiſs nothwendig alles voll Schattengestalten und Abbilder und trüglichen Scheines.

Th. Wie könnte es anders sein?

Fr. Und der Sophist, sagten wir, hätte sich in diese Gegend zwar geflüchtet, dabei aber gänzlich geläugnet, es gebe gar keinen Irrthum. Denn das Nichtseiende könne man weder denken noch sagen. Denn am Sein habe das Nichtseiende nirgendwie Antheil.

Th. So war es.

Fr. Nun aber hat sich allerdings gezeigt es habe Antheil am Seienden. So daſs er uns auf dieser Seite vielleicht nicht mehr bestreiten möchte, wol aber sagen, einige Arten hätten nur Antheil am Nichtseienden, andere nicht, und Rede und Vorstellung gehörten zu denen, die ihn nicht hätten; so daſs er die Bildmacherei und Trugbildnerei worin wir sagen daſs er sich befindet immer noch bestreitet, daſs sie nicht ist, weil nemlich Vorstellung und Rede keine Gemeinschaft hat mit dem Nichtseienden; denn es gebe gar keinen Irrthum, sobald diese Gemeinschaft nicht bestehe. Darum müssen wir nun zuerst Rede und Vorstellung und Erscheinung recht erforschen, was dieses ist, damit wenn es sich uns gezeigt wir auch dessen Gemeinschaft mit dem Nichtseienden ersehen, und wenn wir diese ersehen, den Irrthum als seiend aufzeigen, und wenn wir diesen aufgezeigt, wir den Sophisten darin festbinden, wenn er dies verwirkt hat,
261 sonst aber ihn loslassen und in einer andern Gattung aufsuchen.

Th. Offenbar, o Fremdling, ist doch das wahr was vom Sophisten anfänglich gesagt worden, daſs es ein schwer zu fangendes Geschlecht ist. Denn man sieht ja welchen Ueberfluſs er hat an Verschanzungen, von denen er eine nach der andern aufwirft, die man dann nothwendig erst erobern muſs, um zu ihm selbst zu kommen. Denn kaum haben wir uns jezt durch das Nichtseiende, was er aufgeworfen hatte daſs es nicht wäre, durchgeschlagen, so hat er schon etwas anderes aufgeworfen, und wir müssen nun erst zeigen, daſs es falsches giebt in der Rede und in der Vorstellung, und nach diesem vielleicht etwas anderes und dann wieder ein anderes nach jenem, und niemals wie es scheint wird sich ein Ende zeigen.

Fr. Gutes Muthes muſs man sein, o Theätetos, wenn man auch immer nur ein weniges vorwärts kommen kann. Denn wer in solchen Fällen schon muthlos wird, was will der anderwärts thun, wo er vielleicht gar nichts ausrichtet oder wol gar wieder zurükgetrieben wird? Gute Wege hat es, wie man im Sprichwort sagt, daſs ein solcher jemals eine Stadt erobern sollte. Nun aber, du Guter, wenn nur was du sagtest erst glüklich zu Ende gebracht ist, dann haben wir gewiſs die stärkste Mauer eingenommen, und das andere wird schon leichter und geringer sein.

Th. Das ist ein gutes Wort.

Fr. Rede und Vorstellung laſs uns also wie gesagt jezt vornehmen, damit wir desto untrüglicher berechnen können, ob das Nichtseiende sie erreicht, oder ob beide in alle Wege wahr sind und keine von ihnen jemals falsch.

Th. Richtig.

Fr. Wolan denn, wie wir uns über die Begriffe und Buchstaben erklärten, eben so laſs uns auch wegen der Worte nachsehen; denn auf diese Art wird sich wol das jezt gesuchte zeigen.

Th. Worauf sollen wir eigentlich bei den Worten Acht haben?

Fr. Ob alle sich mit einander zusammenfügen, oder keines, oder ob einige wollen, andere aber nicht.

Th. Offenbar wollen doch einige, andere aber nicht.

Fr. Du meinst es vielleicht so, daſs die, welche nach einander ausgesprochen auch etwas kund machen, sich zusammenfügen, die aber in ihrer Zusammenstellung nichts bedeuten, sich nicht fügen.

Th. Wie meinst du dies eigentlich?

Fr. So wie ich glaubte, du hättest es dir auch gedacht, als du mir beistimmtest. Es giebt nemlich für uns eine zwiefache Art von Kundmachung des Seienden durch die Stimme.

Th. Wie das?

Fr. Das eine sind die Benennungen oder Hauptworte, das andere die Zeitworte.

Th. Beschreibe mir beide.

Fr. Die Kundmachungen welche auf Handlungen gehn nennen wir Zeitworte.

262 Th. Ja.

Fr. Die Zeichen aber, die dem was jene Handlungen verrichtet durch die Stimme beigelegt werden, sind die Hauptworte.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Und nicht wahr, aus Hauptworten allein hinter einander ausgesprochen entsteht keine Rede, und eben so wenig auch aus Zeitworten die ohne Hauptworte ausgesprochen werden?

Th. Das habe ich nicht verstanden.

Fr. Offenbar also hast du etwas anderes in Gedanken gehabt, als du mir eben beistimmtest. Denn eben dies wollte ich sagen, daſs aus diesen so hinter einander ausgesprochen keine Rede wird.

Th. Wie so?

Fr. Wie etwa geht läuft schläft, und so auch die andern Zeitwörter welche Handlungen andeuten, und wenn man sie auch alle hintereinander her sagte, brächte man doch keine Rede zu Stande.

Th. Wie sollte man auch!

Fr. Und eben so wiederum, wenn gesagt wird, Löwe Hirsch Pferd und mit was für Benennungen sonst was Handlungen verrichtet pflegt benannt zu werden, auch aus dieser Folge kann sich nie keine Rede bilden. Denn weder auf diese noch auf jene Weise kann das Ausgesprochene weder eine Handlung noch eine Nichthandlung noch ein Wesen eines Seienden oder Nichtseienden darstellen, bis jemand mit den Hauptwörtern die Zeitwörter vermischt. Dann aber fügen sie sich, und eine Rede oder ein Saz wird gleich ihre erste Verknüpfung, wol der erste und kleinste von allen.

Th. Wie meinst du also dieses?

Fr. Wenn jemand sagt, der Mensch lernt: so nennst du das wol die kürzeste und einfachste Rede.

Th. Das thue ich.

Fr. Denn hiedurch macht er schon etwas kund über seiendes oder werdendes oder gewordenes oder künftiges, und benennt nicht nur sondern bestimmt auch etwas, indem er die Hauptwörter mit Zeitwörtern verbindet. Darum können wir auch sagen daſs er redet und nicht nur nennt, und pflegen ja auch dieser Verknüpfung eben den Namen Rede beizulegen.

Th. Richtig.

Fr. Wie also die Dinge theils sich in einander fügten theils auch nicht, so auch die Zeichen vermittelst der Stimme fügen sich zum

Theil nicht, die sich aber fügen bilden eine Rede.

Th. So ist es auf alle Weise.

Fr. Nun noch dieses wenige.

Th. Welches?

Fr. Daſs eine Rede, wenn sie ist, nothwendig eine Rede von etwas sein muſs, von nichts aber unmöglich.

Th. So ist es.

Fr. Und auch von einer gewissen Beschaffenheit muſs sie sein.

Th. Unbedenklich.

Fr. Nun laſs uns recht aufmerken bei uns selbst.

Th. Das wollen wir.

Fr. Ich will dir also eine Rede vortragen, indem ich eine Sache mit einer Handlung durch Hauptwort und Zeitwort verbinde, wovon aber die Rede ist sollst du mir sagen.

Th. Das soll geschehen nach Vermögen.

Fr. Theätetos sizt. Das ist doch nicht eine lange Rede?

263 Th. Nein, sondern sehr mäſsig.

Fr. Deine Sache ist also nun zu erklären wovon sie ist und was sie beschreibt?

Th. Offenbar von mir und mich.

Fr. Wie aber diese wiederum?

Th. Was für eine?

Fr. Der Theätetos, mit dem ich jezt rede, fliegt.

Th. Auch von dieser würde wol niemand etwas anderes sagen als sie rede von mir und über mich.

Fr. Und irgend eine Beschaffenheit, sagen wir, habe nothwendig jede Rede?

Th. Ja.

Fr. Wie wollen wir also sagen, daſs jede von diesen beschaffen sei?

Th. Die eine doch falsch, die andere wahr.

Fr. Und die wahre sagt doch das wirkliche von dir daſs es ist?

Th. Ja.

Fr. Und die falsche, von dem wirklichen verschiedenes?

Th. Ja.

Fr. Also das Nichtwirkliche oder Nichtseiende sagt sie aus als seiend?

Th. Beinahe.

Fr. Nemlich seiendes, nur verschieden von dem Seienden in Bezug auf dich. Denn in Bezug auf jedes sagten wir doch gebe es viel seiendes und viel nichtseiendes.

Th. Offenbar freilich.

Fr. Die lezte Rede nun welche ich von dir ausgesagt, war nach unserer vorigen Bestimmung darüber was eine Rede ist, zuförderst ganz nothwendig eine der kürzesten.

Th. So waren wir eben wenigstens darüber einig geworden.

Fr. Dann redete sie doch von etwas.

Th. Gewiſs.

Fr. Und wenn nicht von dir, dann gewiſs von niemand anderem.

Th. Freilich nicht.

Fr. Und redete sie von nichts; so wäre sie ganz und gar keine Rede. Denn wir haben gezeigt es sei ganz unmöglich daſs was eine Rede ist, sollte eine Rede von nichts sein.

Th. Vollkommen richtig.

Fr. Wird also von dir verschiedenes als selbiges ausgesagt, und nichtseiendes als seiend, so wird eine solche aus Zeitwörtern und Hauptwörtern entstehende Zusammenstellung wirklich und wahrhaft eine falsche Rede.

Th. Vollkommen wahr.

Fr. Und wie steht es mit Gedanken, Vorstellung und Erscheinung? ist nicht schon deutlich daſs auch diese alle in unsern Seelen wahr und falsch vorkommen?

Th. Wie das?

Fr. So wirst du es wol leichter sehen, wenn du zuerst feststellst was sie sind, und wie sich jedes von den übrigen unterscheidet.

Th. Gieb es mir nur an.

Fr. Also Gedanken und Rede sind dasselbe, nur daſs das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, von uns ist Gedanke genannt worden.

Th. Richtig.

Fr. Der von jenem vermittelst des Lautes durch den Mund herausgehende Ausfluſs aber heiſst Rede.

Th. Wahr.

Fr. Und in Reden wissen wir kommt dieses vor.

Th. Was denn?

Fr. Bejahung und Verneinung.

Th. Das wissen wir.

Fr. Wenn dies nun der Seele in Gedanken 264 vorkommt stillschweigend, weiſst du es wol anders zu nennen als Vorstellung?

Th. Wie wohl?

Fr. Wie aber wenn jemanden nicht für sich allein, sondern vermittelst der Wahrnehmung ein solches Ergebniſs zukommt, wird es möglich sein es auf eine andere Art richtig zu benennen als Erscheinung?

Th. Nicht anders.

Fr. Da nun doch die Rede wahr sein konnte und falsch, und von dem übrigen der Gedanke sich zeigte als das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, die Vorstellung aber oder Meinung als Vollendung des Gedankens, und was wir nennen es erscheint uns, die Vereinigung der Wahrnehmung und der Meinung war, so werden nothwendig auch von diesen der Rede verwandten bisweilen einige falsch sein.

Th. Wie sollten sie nicht?

Fr. Siehst du nun wol daſs falsche Vorstellung und Rede sich williger haben finden lassen, als nach unserer Erwartung die uns in Furcht sezte, wir möchten ein unausführbares Werk angreifen wenn wir sie suchten?

Th. Das sehe ich.

Fr. Laſs uns also auch wegen des übrigen nicht verzagen, sondern nachdem sich uns dieses gezeigt hat uns auch unserer vorigen Eintheilungen erinnern.

Th. Welcher doch?

Fr. Wir trennten in der Bildnerei zwei Arten, die Kunst der Ebenbilder und die der Trugbilder.

Th. Ja.

Fr. Und vom Sophisten, sagten wir, wären wir zweifelhaft in welche von beiden er zu sezen wäre.

Th. So war es.

Fr. Und während dieser Verlegenheit goſs sich über uns jene noch gröſsere Finsterniſs aus bei Erscheinung des alles bestreitenden Sazes daſs es kein Ebenbild noch Bild noch Truggestalt überall gebe, weil es niemals irgendwo irgendwie Falsches gebe.

Th. Richtig gesagt.

Fr. Nun aber falsche Rede und Vorstellung sich als wirklich gezeigt haben, ſindet auch statt daſs es Nachbildungen des seienden gebe, und daſs aus diesem Verhältniſs entstehe eine täuschende Kunst.

Th. Das ſindet statt.

Fr. Und daſs in eine von diesen beiden der Sophist gehöre, war uns doch schon entschieden in dem vorigen?

Th. Ja.

Fr. So laſs uns also noch einmal versuchen, durch Spaltung der vorliegenden Gattung in zwei, immer auf der rechten Seite des zerschnittenen weiter zu gehen, das in dessen Gemeinschaft sich der Sophist beſindet fest haltend, bis wir endlich nach Absonderung alles dessen was ihm mit Anderen gemeinschaftlich ist, seine eigenthümliche Natur übrig behalten, um sie vornemlich uns selbst darzustellen, dann aber auch denen, welche von Natur diesem Verfahren zunächst verwandt sind.

Th. Richtig.

266 Fr. Damals ſingen wir doch an mit Unterscheidung der hervorbringenden Kunst und der erwerbenden.

Th. Ja.

Fr. Und er erschien uns in der Nachstellung, dem Kampf, dann der handelnden und einigen solchen Arten der erwerbenden Kunst.

Th. Allerdings.

Fr. Da nun aber die nachbildende Kunst ihn aufgenommen hat, müssen wir zuerst die hervorbringende Kunst selbst in zweie theilen.

Denn die Nachbildung ist doch eine Hervorbringung, von Bildern nemlich sagen wir, nicht aber von den Dingen selbst. Nicht wahr?

Th. Auf alle Weise.

Fr. Zuerst also sollen sein zwei Theile der hervorbringenden Kunst.

Th. Was für welche?

Fr. Ein göttlicher und ein menschlicher.

Th. Noch habe ich es nicht verstanden.

Fr. Hervorbringend sagten wir doch, wenn wir uns des anfänglich gesprochenen erinnern, sei jede Kraft welche dem vorher nicht seienden Ursache wird, daſs es hernach werde.

Th. Ich erinnere mich.

Fr. Alle sterblichen lebendigen Wesen nun, und die Gewächse die auf der Erde aus Samen und Wurzeln erwachsen und die unbeseelt in der Erde sich findenden schmelzbaren und unschmelzbaren Körper, sollen wir sagen, daſs dies alles durch eines Anderen als Gottes Hervorbringung hernach werde, da es zuvor nicht gewesen? indem wir uns etwa der gemeinen Lehre und Redensart bedienen?

Th. Welcher?

Fr. Daſs wir sagen, die Natur erzeuge dies kraft einer zufälligen und ohne Gedanken treibenden Ursache? Oder kraft einer göttlichen mit Vernunft und Erkenntniſs von Gott ausgehenden?

Th. Ich zwar wende mich sonst oft, vielleicht meiner Jugend wegen, von einer dieser Vorstellungen zur andern, nun ich aber auf dich sehe und vermuthe du glaubest daſs dies auf eine göttliche Art entstehe, meine auch ich dasselbige.

Fr. Sehr gut, o Theätetos, und gewiſs wenn wir dich für einen von denen hielten, die in Zukunft anders denken werden, so würden wir jezt gleich unternehmen in unserer Rede durch dringende Beweise dich zur Einstimmung zu bringen. Da ich aber deine Natur dafür ansehe, daſs sie auch ohne unsere Reden selbst sich dahin neigt wohin du jezt gezogen zu werden bekennest, so lasse ich es; denn die Zeit wäre verschwendet. Sondern ich seze fest, was man natürlich nennt das werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber hieraus bestehend von Menschen, durch menschliche, und nach dieser Erklärung also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die eine menschlich, die andere göttlich.

Th. Richtig.

Fr. Schneide nun von diesen zweien jede wiederum in zwei Theile.

Th. Wie das?

Fr. Wie wenn du damals die gesammte 166 Hervorbringung hättest der Länge nach zerschnitten, und du zerschnittest sie nun der Breite nach.

Th. So sei sie denn zerschnitten.

Fr. Vier Theile derselben entstehen also hieraus überhaupt, zwei menschliche bei uns, zwei göttliche bei den Göttern.

Th. Ja.

Fr. Von dieser anderweitigen Eintheilung ist das eine Glied für jeden der beiden vorigen

Theile die eigentlich hervorbringende, die beiden übrig bleibenden aber könnten am füglichsten die nachbildenden heiſsen, und auf diese Weise ist wiederum die gesammte hervorbringende Kunst in zwei Theile getheilt.

Th. Sage nur noch wie eigentlich jede.

Fr. Wir und die andern Thiere und woraus alles wachsende besteht, Feuer und Wasser und was hierhin gehört, sind wie wir wissen insgesammt Erzeugnisse Gottes, und jedes das hervorgebrachte selbst. Oder wie?

Th. Nicht anders.

Fr. Jegliches von diesen nun begleiten Bilder, welche nicht die Sache selbst sind, aber auch durch göttliche Veranstaltung entstanden.

Th. Was für welche?

Fr. Die in den Träumen und auch bei Tage was wir natürlichen Schein nennen, wie der Schatten wenn in das Feuer Finsterniſs eintritt und der Doppelschein, wenn an glänzenden und glatten Dingen das eigenthümliche Licht und ein fremdes zusammenkommen und ein Bild hervorbringen, welches eine dem vorigen gewohnten Anblikk entgegengesezte Empfindung giebt.

Th. Dies also seien die zweierlei Werke göttlicher Hervorbringung, die Sache selbst und das eine jede begleitende Bild.

Fr. Und unsere Kunst, werden wir nicht sagen, daſs sie das Haus selbst durch die Baukunst hervorbringt, durch die Zeichenkunst aber noch ein anderes gleichsam als einen menschlichen Traum für Wachende verfertigtes?

Th. Ganz gewiſs.

Fr. Und so auch in allen andern Dingen doppelt aufführen, zwiefache Werke unserer hervorbringenden Kunst, eins, die Sache selbst durch die eigentlich hervorbringende, dann das Bild durch die nachbildende.

Th. Nun habe ich es besser verstanden, und seze auf zwiefache Weise zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche nach der einen Theilung, und nach der andern eine durch welche die Sachen selbst, und eine durch welche etwas denselben Aehnliches entsteht.

Fr. Von der bildnerischen nun wollen wir uns erinnern, daſs eine Art sich mit den Ebenbildern, die andere mit den Trugbildern beschäftigen sollte, wenn nemlich das Falsche als wirklich falsch seiend, und als ein zum seienden von Natur gehöriges sich zeigte.

Th. So war es.

Fr. Nun hat es sich aber gezeigt, weshalb wir denn jezt ohne Streit jene zwei Arten aufzählen.

Th. Ja.

Fr. In der trugbildnerischen nun machen wir wieder zwei Abtheilungen.

Th. Wie so?

267 **Fr.** In der einen bedient man sich anderer Werkzeuge, in der andern giebt sich wer das Trugbild macht selbst zum Werkzeuge her.

Th. Wie meinst du das?

Fr. Wenn jemand, meine ich, seines eigenen Leibes sich bedienend deine Gestalt oder deine Stimme mittelst der seinigen ganz ähnlich erscheinen macht, so heiſst dieser Theil der Trugbildnerei gewöhnlich die Nachahmung.

Th. Ja.

Fr. Als die nachahmende Kunst wollen wir also diesen Theil derselben bestimmen, das übrige aber übergehen wir, um es uns bequem zu machen, und überlassen einem Andern es in eins zusammenzufassen und ihm einen schiklichen Namen beizulegen.

Th. Der eine also sei bestimmt, der andere losgelassen.

Fr. Auch dieses aber, o Theätetos, lohnt uns noch als zwiefach anzusehen. Sieh zu weshalb.

Th. Sage nur.

Fr. Die Nachahmenden thun dieses theils kennend was sie nachahmen, theils ohne es zu kennen. Und was für einen gröſseren Unterschied könnte man wol sezen als zwischen Unkenntniſs und Kenntniſs?

Th. Keinen gewiſs.

Fr. Das eben angeführte nun war Nachahmung eines Wissenden. Denn nur wer deine Gestalt und dich kennt kann sie nachahmen.

Th. Unbedenklich.

Fr. Wie aber die Gestalt der Gerechtigkeit und der gesammten Tugend überhaupt? Bemühen sich nicht gar Viele, die sie eigentlich nicht kennen, sondern sich nur ohngefähr vorstellen, das was sie dafür halten als ihnen einwohnend erscheinen zu machen, indem sie es soviel nur irgend möglich in Handlungen und Reden nachahmen?

Th. Gar sehr Viele.

Fr. Und verfehlen etwan Alle dieses, gerecht zu scheinen da sie es doch keinesweges sind? oder nicht vielmehr ganz das Gegentheil?

Th. Ganz und gar.

Fr. Diesen Nachahmer also werden wir doch für verschieden erklären müssen von jenem, von dem wissenden diesen nichtwissenden.

Th. Ja.

Fr. Woher nimmt man nun für jeden von ihnen einen schiklichen Namen? oder ist das nicht offenbar schwer, und daher auch für die Theilung der Gattungen in Arten den Aelteren ein früher unbewuſster Grund gewesen, so daſs keiner eine solche Eintheilung versuchte, weshalb ich denn mit den Namen nothwendig nicht gar leicht daran bin. Dennoch wenn es auch kühner gesprochen sein sollte, wollen wir der Unterscheidung wegen jene von einer bloſsen Vorstellung ausgehende Nachahmung die Dünkelnachahmung nennen, die aber von der Erkenntniſs, die anschauliche Nachahmung.

Th. So sei es.

Fr. Mit jener haben wir es also zu thun. Denn unter den Wissenden war der Sophist nicht, wol aber unter den Nachahmenden.

Th. Gar sehr.

Fr. Den Dünkelnachahmer laſs uns also beschauen wie ein Eisen, ob er aus einem Stükk ist oder irgendwo zusammengeschlagen.

Th. Das wollen wir thun.

Fr. Und gar sehr ist er dies, recht sichtlich.
Der eine nemlich ist ehrlich und glaubt
wirklich das zu wissen, was er sich vorstellt. 268
In des Anderen Benehmen aber, weil er
sich so gar sehr in seinen Reden hin und her
dreht, liegt wol groſser Verdacht und Argwohn,
daſs er selbst das nicht wisse, was zu wissen er
sich gegen Andere das Ansehn geben will.

Th. Gewiſs giebt es deren von beiden Arten, wie du sie beschreibst.

Fr. Wollen wir nun den einen als den ehrlichen Nachahmer sezen, den Andern als den schlauen?

Th. Das geht wohl.

Fr. Und giebt es von diesem wieder nur eine Art oder zwei?

Th. Sieh du zu.

Fr. Ich sehe schon, und mir erscheinen allerdings deren zweie; der eine der öffentlich mit langen Reden vor dem Volke Schlauheit zu treiben versteht; der andere der unter Wenigen und in kurzen Säzen seinen Mitunterredner zwingt sich selbst zu widersprechen.

Th. Vollkommen richtig gesagt.

Fr. Wer wollen wir nun behaupten daſs der langredende sei? Der Staatsmann oder der Volkssprecher?

Th. Der Volkssprecher.

Fr. Und wie wollen wir den anderen nennen, den Weisen oder den Sophisten?

Th. Weise wol unmöglich, da wir ihn ja als nichtwissend gesezt haben; da er aber ein

Nachahmer des Weiſen iſt, ſo muſs er doch wol von dieſem etwas in ſeinen Beinamen bekommen, und ich verſtehe nun wohl, wir müſſen eben dieſen bezeichnen als jenen auf alle Weiſe wahrhaft ächten Sophiſten.

Fr. Wollen wir nun wie vorher ſeinen Namen feſtknüpfen und von Anfang bis zu Ende in einander flechten?

Th. In alle Wege.

Fr. Alſo die Nachahmerei in der zum Widerſpruch bringenden Kunſt des ſchlauen Theiles des Dünkels, welche in der trügeriſchen Art von der bildneriſchen Kunſt her nicht als die göttliche ſondern als die menſchliche tauſendkünſtleriſche Seite der Hervorbringung in Reden abgeſondert iſt; wer von dieſem Geſchlecht und Blute den wahrhaften Sophiſten abſtammen läſst, der wird wie es ſcheint das richtigſte ſagen.

Th. Auf alle Weiſe gewiſs.

DER

DER STAATSMANN.

EINLEITUNG.

Der unmittelbare Zusammenhang dieses Gespräches mit dem vorigen als zweiten Theiles der dort angekündigten Trilogie leuchtet jedem von selbst ein. Wiewol es sich aber gleichsam in fortlaufender Rede an die Untersuchung über den Sophisten anschlieſst, so würde man doch zuviel thun, wenn man beide auch nur als Ein Gespräch ansehen wollte. Vielmehr ist zu glauben, daſs zwischen der Ausgabe beider einige Zeit verstrichen, wenn man auf verschiedene einzelne Aeuſserungen einiges Gewicht legen darf, die den Sophisten zu vertheidigen scheinen. Daher denn die Uebersezung um so sicherer der alten Weise gefolgt ist beide Gespräche unter den hergebrachten Ueberschriften von einander zu trennen. Auch ist wol die Aehnlichkeit beider von solcher Art, daſs es angemessener ist sie als Gegenstükke neben einander zu stellen als sie zusammenzufügen als Hälften eines Ganzen. Denn in der That entsprechen sie einander in ihrer ganzen Bildung so genau wie nicht zwei andere platonische Gespräche, und was verschieden ist scheint nur daher zu rühren daſs im Sophisten der unmittelbare Gegenstand der Darstellung das Verwerfliche ist, in dem Staatsmann hingegen das Aechte und Vortrefliche. Wiewol er auch hier, indem er neben diesem zugleich das Verwerfliche mit groſsem Fleiſs ableitet und auszeichnet, sich dem Sophisten, der auch beides nur im umgekehrten Verhältniſs thut, wieder nähert, und das Mittelglied bildet zwischen ihm und der eigenen Darstellung des Philosophen wie wir sie uns denken müssen. Schon in den ersten Grundzügen läſst sich diese groſse Uebereinstimmung erkennen. Nemlich auch beim Staatsmann ist die ganze Aufgabe eine Erklärung, und sie soll eben so durch Eintheilung des gesammten Gebietes der Kunst, nur aus einem andern Theilungsgrunde, gefunden werden. Wie nun bei dem Sophisten dieses ganze Verfahren nicht durchaus ernsthaft gemeint war, so ist es auch hier nicht. Denn kaum könnte man, wenn ihm dies ein wesentlicher Theil des Ganzen gewesen wäre, dem Platon solche Fehler zutrauen als hier begangen werden: indem zum Beispiel unter das Gebietende, in wiefern es ein Theil des erkennenden ist, das bloſs Gebotverkündigende mit begriffen wird, bei welchem doch gar keine eigene Erkenntniſs nothwendig ist, und welches wir hernach auch unter den bloſs dienenden Künsten wiederfinden. Ferner indem am Ende der ganzen Eintheilung die Schweine mit dem Menschen in einer näheren und geraderen Verwandschaft stehen als mit dem Hornvieh, worüber sich freilich Platon selbst lustig macht und uns hernach ernsthafter sagt der Mensch verhalte sich zu den übrigen Thieren wie die dämonische Natur zu der menschlichen. Deshalb ist nun in dem wiederholten Lobe jener eintheilenden Methode, daſs sie sich um Groſses und Kleines nicht kümmere, neben dem wahren gewiſs zugleich etwas scherzhaftes, wo nicht, so wäre Platon mit Recht gestraft durch den bekannten schlechten Scherz des Diogenes mit dem gerupften Hahn, der sich ganz genau auf die eine von den hier befolgten Eintheilungen bezieht. Nachdem nun aber die Erklärung gefunden worden, zeigt sich ferner daſs sie nicht passend ist, sondern, weshalb ein groſser Mythos ausgeführt wird, mehr den dämonischen Menschenhüter einer früheren Periode trifft, als den menschlichen Staatsmann einer geschichtlichen Zeit. Für diesen nemlich müsse von dem unter jener Erklärung befaſsten erst noch vieles abgesondert werden, was in das Gebiet anderer Künste gehöre, um dann die eigentliche Staatskunst zu erhalten. Dieses Absondern nun soll, wie eine Abschweifung über die Natur und den Nuzen des Beispiels darthut, die wirklich nur zur Vertheidigung der im Sophistes und hier gewählten Methode dasteht, als ein neues Geschäft wie das Eintheilen überhaupt in dem Sophisten ein neues war, auch, wie jenes dort, zuerst an einem geringfügigen Beispiel versucht werden, an der Weberei nemlich, mit welcher sich am Ende der Staatsmann eben so verwandt findet, wie mit dem Angelfischer und mehreren anderen der Sophist. Die Weberei selbst aber wird auch erst auf dem vorigen Wege der Eintheilung erklärt, und als die Erklärung sich als eine solche zeigt die weit leichter konnte gefunden worden sein durch die unmittelbare Anschauung, so knüpft sich hieran eine neue Abschweifung über die Art das groſse und kleine zu messen, und über das Maaſs welches jedes Ding in sich selbst habe. Hierauf nun wird zuerst von der Weberei und dann nach diesem Muster auch von der Staatskunst abgesondert alles was ihr bloſs dient oder ihr Geschäft entfernter mitwirkend umgiebt, wobei sich sichtlich die Rede als zu ihrer eigentlichen Spize hinzudrängt zu der Absonderung des falschen Staatsmannes, für den es aber in der Weberei nichts analoges giebt, und der daher aller künstlichen Vorbereitung ohnerachtet doch ziemlich hart an die dem Staate nur dienende Klasse, vermittelst einer Auseinandersezung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung angeknüpft wird. Der nicht klar heraustretende Zusammenhang ist aber eigentlich dieser, daſs die Verwalter solcher Staaten, welche nach bestehenden Gesezen regiert werden, unter der Voraussezung diese Geseze seien das Werk eines wahrhaft kundigen Staatsmannes, nur Diener und Werkzeuge desselben sind, wenn sie sich aber herausnehmen, diese Gestalt der Diener abwerfend, ihn auch in seiner Freiheit nachzuahmen, alsdann eben jenes grundverderbliche Uebel werden, der falsche scheinbare Staatsmann, der wiederum als nachahmend und schlecht nachahmend genau dem Sophisten gegenübersteht, und deshalb auch als der gröſste Sophist und Gaukler beschrieben wird. Offenbar sieht man wie jene ganze Darstellung der Staatsformen mit Ausnahme etwa der einzigen Stelle über ihren ungleichen Werth nur als Mittel behandelt ist um den falschen Staatsmann zu finden; denn sobald dieser sich deutlich genug gezeigt hat, wird das Absonderungsgeschäft fortgesezt, um auch die zunächst in der Ausübung im Groſsen begriffenen, die Feldherren und die Rechtsverwalter von dem Staatsmann zu trennen, so daſs endlich seine Kunst als die über alle andern herrschende und alle ihre Beschäftigungen den Menschen bestimmende zurükbleibt, und dann wiederum durch einen harten Uebergang und ohne daſs ein natürlicher Zusammenhang erhellte, zurükkehrend zu dem Beispiel von der Weberei, so wie der Philosoph im Sophisten gelegentlich als ein trennender reinigender Künstler dargestellt wurde, so hier der Staatsmann als ein verbindender geschildert, welchem als sein hauptsächlichstes und fast einziges Geschäft obliegt die verschiedenen und auseinanderstrebenden Naturen zusammen zu verketten.

Sieht man nun allein auf dasjenige was so den Hauptfaden des Ganzen bildet und auf das lezte Resultat, so kann es allerdings dürftig genug erscheinen. Nicht etwa nur dem groſsen Haufen der heutigen Politiker dessen höchste Aufgabe immer nur die ist den Staatsreichthum zu vermehren; denn wie wenig Platon mit diesen zu thun hat muſs ihnen schon aus dem Anfang jenes Absonderungsgeschäftes deutlich werden, wo dem Landbau wie dem Handel in Beziehung auf den Staat gar verächtlich begegnet wird. Sondern auch denen, welche höhere sittliche und wissenschaftliche Ansichten hätten könnte es so vorkommen, und dieses lezte und einzige Geschäft des Staatsmannes, wenn gleich etwas groſses für sie, ihren Erwartungen doch nicht genügen, um so weniger als nicht einmal unmittelbar angegeben zu sein scheint auf welchen Zwekk nun eigentlich diese Verknüpfung der Naturen und jene Herrschaft über die Beschäftigungen und Dinge in Staaten zu beziehen, und unter welcher Form, ob überall unter derselben oder hier unter dieser und dort unter jener es auszuüben sei. Diese nun mögen zunächst bedenken daſs wie in jenem Gespräch die Erklärung des Sophisten offenbar mit Hinsicht auf den damaligen Zustand der Wissenschaft angelegt war, so auch hier die Erklärung des Staatsmannes mit Bezug auf die bürgerlichen Verhältnisse jener Zeit unter den Hellenen, und daſs hier von den Verirrungen und der Wuth der Partheien die tiefste wie die edelste Ansicht gefaſst ist, und allerdings von diesen den Staat zu befreien oder frei zu erhalten als die höchste Kunstausübung des Staatsmannes muſste dargestellt werden. Besonders aber mögen sie sich erinnern lassen daſs in unserm Gespräch ganz dieselbe Verflechtung und Zusammensezung statt ſindet wie in dem vorigen, und daſs sie daher nicht vergeblich in dem, was bloſs als Abschweifung und beiläufig gegeben wird, die wichtigsten Aufschlüsse suchen werden über das, was sie in jenem unmittelbar zusammenhängenden Hauptfaden vermissen. Was zum Beispiel zuerst die Form des Staates betrifft so läſst freilich Platon deutlich genug vernehmen daſs der wahre Staat wegen Seltenheit der politischen Kunst kaum eine andere als eine monarchische haben könne; allein wenn wir, wie er auch thut, den wahren Staat ganz aus dem Spiel lassen, und den Staatsmann nur ansehn wie er einem andern Staate der eine Nachahmung werden soll seine Geseze vorschreibt, so läſst er zwar alle drei genannte Formen als solche gelten, allein aus seinem Geschäft die Naturen zu vereinigen oder die Beschäftigungen zu beherrschen allein kann doch nicht erhellen unter welchen Umständen er einem Staate jede von jenen Formen geben, und wann er lieber Einem oder Wenigen oder der Menge auftragen wird ihn nachzuahmen. Deshalb nun ist eben jene Abschweifung über den Werth der verschiedenen Formen, welche deutlich genug zu verstehen giebt daſs in dem Maaſs als sich Tapferkeit und Besonnenheit in Einigen oder Einem schon vereinigen auch die Gewalt in ihm oder ihnen darf zusammengedrängt sein, in dem Maaſs aber als beides noch getrennt ist auch die Gewalt muſs zerstükkelt und der Staat also in demselben Maaſs muſs ohnmächtig sein als jenes Hauptgeschäft des Staatsmannes in ihm noch unvollendet ist. Ferner auch wird die ganze Ansicht der Staatskunst sehr aufgehellt durch jene andere, wenn gleich gar nicht in Bezug auf den Gegenstand sondern nur zur Vertheidigung des beobachteten Verfahrens eintretende Abschweifung von der Idee des Maaſses. Denn eben so bestimmt als absichtlich erklärt Platon, daſs die Staatskunst wie jede andere Kunst in ihren Werken dies natürliche auf ihrem Wesen beruhende Maaſs suche, welches also der wahre Staatsmann als der Wissende in sich tragen und auch mit den richtigen Vorstellungen vom Guten und Gerechten — denn wodurch als durch dies Maaſs müſste beides bestimmt werden? — den Andern einpflanzen muſs um hienach gemeinschaftlich mit ihnen sowol den äuſseren Umfang des Staates abzustekken, als auch jedem Theile desselben seinen eigenen anzuweisen. Ueber den höchsten Zwekk des Staates endlich finden sich die bestimmtesten Winke in jenem groſsen schon erwähnten Mythos, wo der Werth des goldenen Zeitalters nach dem Maaſsstabe beurtheilt wird, daſs aller Reichthum an natürlichen Dingen und alle Leichtigkeit des Lebens doch nur alsdann einen Werth habe, wenn der Umgang der Menschen untereinander und mit der Natur sie zur Erkenntniſs führe, so daſs ihnen in sich und in der Natur zulezt nichts mehr verborgen sein dürfe, welches also auch offenbar das Ziel derjenigen Staatskunst sein muſs, welche erst mit allen anderen vereiniget jenen Bemühungen der Götter und des dämonischen Hüters entsprechen kann.

Indessen gehört auch dieses zu der Aehnlichkeit unseres Gespräches mit dem Sophisten, daſs die angeführten Beziehungen auf den unmittelbaren Gegenstand des Gespräches doch die Absicht jener hineinverwebten Stükke nicht erschöpfen, der wir also noch weiter nachgehn müssen, so gut sich die Spur in wenigen Schritten aufzeigen läſst. Gleich der Mythos, zu welchem eine ägyptische Ueberlieferung deren Herodotos gedenkt Veranlassung scheint gegeben zu haben — denn wenn etwa noch anderwärts Aehnliches vorkommt, wie denn Platon wenigstens das Einzelne was er hier nur in ein groſses bedeutendes Bild zusammenfaſst als bekannte Tradition voraussezt, so ist dies dem Uebersezer entgangen — hat offenbar eine weit mehr umfassende Abzwekkung. Was darin von dem Verhältniſs der Gottheit zur Welt gedichtet wird auseinander zu sezen oder zu beurtheilen, und in wiefern man auch hier einen Siz suchen konnte der dem Platon zugeschriebenen Lehre daſs das Böse in der Materie seinen Siz und seine Ursache habe, dies würde nicht hieher gehören weil es ganz auſserhalb der Grenzen unseres Gespräches liegt. Wohl aber ist hier dieses zu bemerken, daſs Platon hier eine groſse Ansicht niederlegen wollte von den geschichtlichen Perioden der Welt und von den groſsen Umwälzungen der menschlichen Dinge, zumal auch von dem zu gewissen Zeiten bemerklichen Zurükschreiten derselben, in welchem er auch sein Vaterland zumal in politischer Beziehung begriffen fand, und es gehört gewiſs zu der Harmonie des Ganzen daſs auch dies aus dem Ermangeln der einwohnenden lebendigen Erkenntniſs erklärt wird und aus der bloſsen Nachahmung in welcher die Aehnlichkeit mit dem Wahren je länger je mehr verschwindet. Wer aber dies mehr nach unserer Weise betrachten und verfolgen wollte, der dürfte darin nicht mit Unrecht den ersten gebildeten Ausdrukk finden zu der Anschauung des Lebens der Welt als in entgegengesezten Bewegungen wechselnd und sich wieder erzeugend. Merkwürdig ist es übrigens und ein Rath der wol hieher gehört diesen Mythos mit dem im Protagoras zu vergleichen. Denn hoffentlich wird Jedem der dabei Achtung giebt auf die Art wie jener Mythos hier wieder mit aufgenommen wird, das dort über ihn gesagte sich aufs neue bestätigen. — Eben so hat die Idee des Maaſses hier noch eine eigene wiewol wenig angedeutete Beziehung auf die beiden Theile oder Gestalten der Tugend wie sie genannt werden, um jeden möglichen Miſsverstand zu verhüten, daſs sie nemlich nicht etwa nur im Vergleich mit einander groſs und klein sind, so daſs dieselbe Aeuſserung gegen die eine von zwei andern gehalten tapfer und gegen die andere gehalten ruhig wäre, oder gar im Vergleich mit der einen tapfer, im Vergleich mit der andern aber toll und wild, sondern daſs sie nur eben dadurch Tugenden sind daſs sie ihr Maaſs in sich selbst haben. Hiedurch schlieſst sich die hier aufgeregte Ansicht der Tugend der im Sophisten gegebenen unmittelbar an, indem so die beiden Arten der Schlechtigkeit, die Unverhältniſsmäſsigkeit und die Krankheit, in ihrer Verbindung gezeigt werden, und das hier beständig vom Staatsmann gebrauchte Gleichniſs seine rechte Bedeutung *erhält*, weil nun der Staatsmann der Arzt wird für die Krankheit der Seele im Groſsen, indem er ihre Mischung allmählig verbessert und zugleich mit den richtigen Vorstellungen des Guten und Gerechten allen natürlichen Anlagen, welche dieser wesentlichen Einheit ermangelnd in Aufruhr gegen einander stehen müſsten, ihr eigenthümliches und wahres Maaſs einpflanzt. So daſs nun hier durch völlige Mitaufnahme der richtigen Vorstellung in die Idee der Erkenntniſs, aus welcher jene doch immer hervorgehn muſs, jene erste Ansicht in einem höheren Sinne und über alle Einwendungen hinausgehoben wiederkehrt, daſs alle Tugend Erkenntniſs und alle Untugend Unkenntniſs sei. — Endlich hat auch die lezte, den Hauptfaden des Gesprächs unterbrechende Erörterung über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung wie sie von den Hellenen waren aufgefaſst und ausgebildet worden sehr sichtlich den Endzwekk im Zusammenhange mit groſsen Ansichten ganz unverholen seine Meinung zu eröfnen über die hellenischen Staaten und namentlich über seinen vaterländischen, und die höchst verkehrte Art, wie dort von den bloſs rednerischen Volksführern der Einfluſs der Erkennenden auf den Staat geschäzt und möglichst abgehalten wurde, und zugleich rechtfertigend im gehörigen Lichte darzustellen was er anderwärts als Staatsbildner und Fürstenlehrer auszurichten vergeblich bemüht gewesen war, und allen spottenden Tadlern zum Troz herauszusagen, wie er ohnerachtet er nicht dazu gekommen zu regieren, sich selbst und jeden Wissenden dennoch für den wahren Staatsmann und König halte.

Dies führt uns natürlich darauf, auch die *Aehnlichkeit des Staatsmannes mit dem Sophisten* zu beachten, daſs ersterer ebenfalls als der Gipfel aller platonischen Polemik anzusehen ist gegen Volksführer, Rhetoren und Staatsklügler, und daſs nach der gründlichen Behandlung die ihnen hier widerfährt nichts neues mehr aufzubringen war, sondern hiemit der Streit muſste abgeschlossen sein. Wenn einmal eine Verkehrtheit so vollständig dargelegt ist: so können freilich einzelne Ausfälle noch immer durch besondere Veranlassungen herbeigerufen werden wenn jemand der Meinung ist er dürfe nie eine Antwort schuldig bleiben, aber sie werden immer wie stechend sie auch sein mögen weniger sagen als das was schon gesagt ist, und daher nach einer solchen Auseinandersezung wie diese, von einem besonnenen Schriftsteller wie Platon, nicht leicht mit einer solchen Freiheit vorgetragen werden wie wir es in anderen Gesprächen gefunden haben, die sich auch dadurch als früher geschriebene bewähren. Hierüber ins Einzelne hineingehn hieſse ein noch genaueres Gegenstükk zu unserer Einleitung zum Sophisten schreiben wie der Staatsmann selbst eines zum Sophisten ist. Nur wollen wir die Leser auffordern, in allen Gesprächen, vom Protagoras anfangend, denn mehr oder minder findet sich der Gegenstand fast in allen, neben der Einheit der Ansicht zugleich zu bemerken, wie selbst die Stärke und Tüchtigkeit der Polemik von der immer mehr sich gestaltenden Entwikkelung der wissenschaftlichen Ideen abhängt und mit ihr gleichen Schritt hält, und wie auch hier die mimische und ironische Meisterschaft sich desto weniger hervordrängt und mit ihren Ansprüchen mehr zurüktritt, je bestimmter eine wissenschaftliche Darstellung sich vorbereitet. Diese Bemerkung wird ohnfehlbar auch zugleich von hier aus ein rechtfertigender Blikk auf unsere bisherige Anordnung werden. Denn zuerst ist sichtbar daſs der Staatsmann eben so bestimmt die andere Seite des Euthydemos ergreift und sich daran festhält wie der Sophist die erste ergriff, und daſs hier eben so wie dort dasjenige nur kurz in Erinnerung gebracht wird was dort ausführlich genug behandelt war. Ja wenn man sich erinnert wie rathlos Sokrates und Kleinias auseinander gingen, weil sie die königliche Kunst nicht im Stande gewesen waren zu finden: so muſs man zugleich sehn wie der Staatsmann dasjenige voraussezt was aus jener Rathlosigkeit die Leser sollten gelernt haben. Eben so deutlich ist ferner, daſs auch er auf der im Kratylos und Sophistes aufgestellten Idee der Nachahmung und auf der vom Theätetos an sich immer weiter entwikkelnden der richtigen Vorstellung ruht; wie das im Gorgias von dem verkehrten Treiben der gemeinen Staatsklügelei gesagte als weniger positiv und unmittelbar in sich begründet dem im Staatsmann gesagten nothwendig muſs vorangegangen sein; endlich auch, daſs der Staatsmann den Protagoras ohngefähr in demselbigen Grade wieder in sich aufnimmt wie der Sophistes den Parmenides, und daſs was dort über die gesammte Tugend und alle einzelnen, und im Laches und Charmides über die Tapferkeit und Besonnenheit, die hier als scheinbare Gegensäze wieder vorkommen, besonders gesagt ist, eben so gewiſs ein früheres muſs gewesen sein als das im Gorgias, und daſs alles bisherige im engsten Sinne ethische hier auf eine eigne Weise, und unter dem höchsten Haltungspunkt, den es für Hellenen gab, dem politischen nemlich zusammengefaſst, und so den künftigen Behandlungen aufbewahrt wird. Daher denn auch in sofern der Staatsmann mit dem Sophistes zusammen den Mittelpunkt der zweiten Periode platonischer Werkbildung ausmacht, als darin das Verknüpfen alles elementarischen, versuchartigen, indirect vorgetragenen und die Keime der reinen vollendeten philosophischen Darstellung Eins und dasselbige sind, und das Physische und Ethische, indem sie der äuſseren Gestalt nach mehr auseinander treten, doch in jedem auf eine eigene Weise Eins sind, und zwar hier durch die freilich nur mythisch vorgetragene Betrachtung des Geschichtlichen unter dem Gesez der Natur und Bildung der Welt selbst, in welcher Hinsicht denn unser Mythos, wie ihn auch wol Jeder ansieht, eine Vorandeutung auf den Timäos ist, die sich der Annäherung an den Platonischen Staat gegenüberstellt.

DER STAATSMANN.

Sokrates. Theodoros. Der Fremde. Sokrates der Jüngere.

257 **Sok.** Warlich viel Dank bin ich dir schuldig, o Theodoros, für die Bekanntschaft mit dem Theätetos, und auch für die mit dem Fremden.

Theod. Und dreifachen wirst du vielleicht schuldig sein, wenn sie dir erst den Staatsmann werden fertig gemacht haben und den Philosophen.

Sok. Sehr gut! Und so sollen wir sagen, lieber Theodoros, daſs wir dies von dem ersten Meister in den Rechnungen und in der Meſskunst gehört haben?

Th. Wie so, Sokrates?

Sok. Daſs er diese Männer alle gleich gesezt, die doch ihrem Werthe nach weiter von einander abstehen als nach dem von eurer Kunst benannten Verhältniſs?

Th. Gar schön bei unserm Gott Ammon, Sokrates, und sehr recht hast du das bedacht und mir meinen *Rechnungsfehler* vorgeworfen, und ich will dich ein andermal schon dafür heimsuchen. Du aber, Fremdling, laſs ja noch

nicht

nicht ab uns gefällig zu sein, sondern wie es dir lieber ist, zuerst den Staatsmann oder den Philosophen nimm uns nach einander durch.

Fr. Das müssen wir wol thun, Theodoros, weil wir es einmal unternommen haben, und nicht eher ablassen bis wir mit ihnen zu Ende gekommen sind. Allein wie soll ich es mit unserem Theätetos halten?

Th. Weshalb?

Fr. Sollen wir ihn nun ausruhen lassen, und diesen seinen Mitschüler Sokrates zuziehen? oder was räthst du?

Th. Wie du sagtest ziehe diesen zu. Denn jung wie sie sind werden sie jede Anstrengung leichter tragen wenn sie dazwischen ruhen.

Sok. Mit mir, o Fremdling, scheinen
ja beide eine gewisse Verwandschaft zu haben.
Denn von dem Einen sagt Ihr Ihr fändet
seine Gesichtszüge den meinigen ähnlich,
und dieser wiederum ist mir gleichnamig, so
daſs schon die Anrede ein Zusammengehören
ausdrükt. Und Verwandte muſs man allewege
auch im Gespräch gern kennen lernen. Mit 258
dem Theätetos nun bin ich selbst gestern im Gespräch
begriffen gewesen, und jezt habe ich ihn
dir antworten gehört; den Sokrates aber keines
von beiden, und ich muſs doch auch diesen in
Augenschein nehmen. Mir also soll er ein andermal,
dir aber jezt antworten.

Fr. So sei es. Und du, o Sokrates, hörst du was Sokrates sagt?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und stimmst auch ein zu dem was er sagt?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Von deiner Seite scheint also nichts im Wege zu stehen, und noch weniger soll wol von der meinigen im Wege stehen. Also nach dem Sophisten ist nun nothwendig, wie mir scheint, daſs wir den Staatsmann aufsuchen. Und sage mir, ob wir ihn auch als einen Kundigen sezen wollen, oder wie?

D. j. Sok. Allerdings so.

Fr. Also müssen wir die Kenntnisse eintheilen, wie da wir den ersten betrachteten.

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Aber nicht, wie mich dünkt, Sokrates, nach demselben Schnitt.

D. j. Sok. Warum nicht?

Fr. Nach einem andern doch wol?

D. j. Sok. Das läſst sich hören.

Fr. Wo findet nun aber wol einer den Pfad der Staatskunst? Denn wir müssen ihn finden und ihn dann ausgesondert von den übrigen in eine eigne Idee ausdrükken, und die übrigen Abwege auch mit Einem andern Begriff bezeichnend bewirken, daſs unsere Seele sich alle Erkenntnisse in zwei Arten denke.

D. j. Sok. Das wird nun schon, denke ich, dein Geschäft, Fremdling, und nicht das meinige.

Fr. Es muſs ja doch, o Sokrates, auch deines sein, wenn es uns klar geworden ist.

D. j. Sok. Schön gesagt.

Fr. Ist nun nicht die Rechenkunst und einige andere ihr verwandte Künste ganz kahl von Handlung, und bewirkt uns bloſs eine Einsicht?

D. j. Sok. So ist es.

Fr. Die Tischerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntniſs in Handlungen einwohnend, mit ihnen zusammengewachsen und gemeinschaftlich zu Stande bringend die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren.

D. j. Sok. Wie sonst?

Fr. Auf diese Art also theile uns sämmtliche Erkenntnisse, die einen die handelnde nennend, die andern die lediglich einsehende.

D. j. Sok. Wol, diese sollen uns bestehen als der einen gesammten Erkenntniſs beide Arten.

Fr. Sezen wir nun den Staatsmann, den König, den Herrn und noch den Hauswirth alles als Eins unter eine Benennung? oder sollen wir sagen dies wären soviel Künste als wir Namen genannt haben? Doch folge mir lieber hieher.

D. j. Sok. Wohin?

Fr. So. Wenn jemand einen von den öffentlich angestellten Aerzten wol weiſs zu berathen, 259 der selbst kein solcher ist, muſs man ihm nicht dennoch den Namen derselben Kunst beilegen, wie dem, welchem er Rath ertheilt?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und wie? wer den Beherrscher eines Landes zurechtzuweisen versteht, werden wir nicht sagen, daſs der, wenn gleich er nur für sich lebt, die Erkenntniſs hat die der regierende selbst besizen sollte?

D. j. Sok. Das werden wir sagen.

Fr. Aber die Erkenntniſs und Kunst des wahren Königes ist doch die königliche?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und wer diese besizt wird der nicht, er mag nun ein Herrscher sein oder nicht, doch seiner Kunst nach mit Recht ein Herrscher genannt werden?

D. j. Sok. Billig wäre es wol.

Fr. Und Hausvater und Herr ist doch dasselbe?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Und wie? sollte wol eines Hauswesens von weitläuftigem Umfang und einer Stadt von geringem Belang Regierung sich sehr von einander unterscheiden?

D. j. Sok. Wol gar nicht.

Fr. Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, daſs es nur Eine Erkenntniſs für dies alles giebt. Diese mag nun einer die königliche Kunst oder die Staatskunst oder die Wirthschaftskunst nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten.

D. j. Sok. Wozu auch?

Fr. Allein soviel ist doch gewiſs, daſs jeder König mit den Händen und mit dem ganzen Leibe gar wenig zur Befestigung seiner Herrschaft ausrichten kann in Vergleich mit der Einsicht und der Stärke der Seele.

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Mehr der einsichtigen wollen wir also doch lieber sagen als der handarbeitenden und überhaupt verrichtenden sei der König angehörig?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Also die Staatskunst und den Staatsmann und die Herrscherkunst und den Herrscher, dies alles wollen wir als dasselbige in Eins zusammenstellen.

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Würden wir nun nicht weiter kommen, wenn wir nächst diesem die einsichtige Erkenntniſs trennten?

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Gieb also recht Acht, ob wir irgendwo an ihr ein Gelenk bemerken.

D. j. Sok. Sage nur was für eins.

Fr. Ein solches. Wir hatten doch eine Rechenkunst.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Die doch auf alle Weise zu den einsichtigen Künsten gehörte?

D. j. Sok. Wie sollte sie nicht?

Fr. Und wenn nun die Rechenkunst den Unterschied in den Zahlen eingesehen, schreiben wir ihr noch ein anderes Werk zu als nur das eingesehene zu beurtheilen?

D. j. Sok. Woher wol?

Fr. Aber jeder Baumeister ist doch auch nicht selbst Arbeiter, sondern gebietet nur den Arbeitern.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und giebt also doch seine Einsicht dazu her, nicht seiner Hände Arbeit.

D. j. Sok. So ist es.

Fr. Mit Recht also würde man sagen, er habe Theil an der bloſs einsichtigen Erkenntniſs. 260

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Nur diesem meine ich liegt ob nicht nach abgeurtheilter Sache am Ende zu sein und sich loszusagen, wie der Rechner sich lossagte, sondern allen und jeden Arbeitern das zwekdienliche anzugeben, bis sie das Aufgegebene vollendet haben.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Einsehende sind also sowol diese insgesammt als auch jene die der Rechenkunst folgen, und nur durch Beurtheilung und Anordnung unterscheiden sich diese beiden Arten von einander.

D. j. Sok. Das scheinen sie.

Fr. Wenn wir also die gesammte einsichtige Erkenntniſs theilend, das eine Glied die beurtheilende, das andere die gebietende nannten: so könnten wir sagen, das sei ganz angemessen getheilt.

D. j. Sok. Nach meiner Meinung wenigstens.

Fr. Die etwas gemeinschaftlich verrichten, müssen schon zufrieden sein wenn sie unter sich übereinstimmen.

D. j. Sok. Wie sollten sie nicht?

Fr. So lange uns also dies nicht fehlt wollen wir um Anderer Meinungen uns unbekümmert lassen.

D. j. Sok. Gerne.

Fr. Wolan denn, in welche von diesen beiden Künsten sollen wir den Herrscher stellen? Etwa in die beurtheilende wie einen Zuschauer? oder sollen wir lieber sagen daſs er zu der gebietenden Kunst gehöre, da er ja doch Herr ist?

D. j. Sok. Wie sollten wir nicht lieber dies?

Fr. Die gebietende Kunst müssen wir also nun wieder betrachten ob sie sich wo trennt. Und mich dünkt allerdings, so ohngefähr wie die Kunst der eigentlichen Kaufleute sich absondert von der Kunst der Eigenhändler, so auch das Geschlecht der Herrscher vom dem der Herolde sich auszusondern.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Fremde Arbeiten, die ihnen zuvor verkauft worden, nehmen doch die Kaufleute und verkaufen sie zum zweitenmale wieder?

D. j. Sok. Freilich.

Fr. So nehmen auch die vom Stamm der Herolde fremde Gedanken die ihnen aufgetragen werden, und tragen sie zum zweitenmale Andern auf.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Wie also? wollen wir die Herrscherkunst in Eins vermengen mit der dolmetschenden, Aufſicht führenden, oder mit der Wahrsagekunst und Heroldskunst und vielen andern verwandten Künsten, denen ebenfalls ein Gebieten zukommt? oder sollen wir dem womit wir die Sache eben verglichen auch den Namen nachbilden, da ohnedies fast unbenannt ist die Gattung der Eigengebietenden? und also auf diese Weise theilen, daſs wir das ganze Geschlecht der Könige in die selbstgebietende Kunst stellen, um die übrigen aber uns gar nicht weiter bekümmern, sondern es Andern überlassen ihnen einen Namen beizulegen? Denn nur auf den Herrscher ging unsere Untersuchung, nicht auf das entgegengesezte.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Also da sich dies ziemlich von jenem 261
unterscheidet, ausgesondert durch das Verhältniſs der Fremdheit zur Eigenthümlichkeit, so müssen wir auch dieses wiederum trennen, wenn es irgendwo nachgeben will, daſs wir durchschneiden können.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Und das scheint es ja zu wollen. Folge mir nur und schneide mit.

D. j. Sok. Wo denn?

Fr. Wen wir uns nur immer als Herrscher denken, der ein Gebieten anwendet, werden wir nicht immer finden, daſs der, damit irgend etwas entstehe, gebietet?

D. j. Sok. Weshalb sonst?

Fr. Alles entstehende aber in zwei Theile zu sondern ist gar nicht schwer.

D. j. Sok. Wie doch?

Fr. Nimmst du es nemlich insgesammt, so ist einiges davon beseelt, anderes unbeseelt.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und eben hiernach laſs uns der einsichtigen Erkenntniſs gebietenden Theil, wenn wir ihn zerschneiden wollen, zerschneiden.

D. j. Sok. Wonach?

Fr. Indem wir einiges davon den Entstehungen des Unbeseelten zueignen, anderes denen des beseelten, und so wird das Ganze in zwei Theile getheilt sein.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Den einen Theil davon lassen wir liegen, den anderen nehmen wir auf, und nachdem wir ihn aufgenommen, theilen wir ihn wieder in zwei Theile.

D. j. Sok. Welchen von beiden meinst du aber sollen wir aufnehmen?

Fr. Offenbar doch den über das lebendige gebietenden. Denn die königliche Kunst hat ja nicht etwa unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst: sondern edlerer Art besizt sie an dem lebendigen und über dieses immer ihre Macht.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und die Entstehung und Ernährung des Lebendigen könnte man ansehn theils als einzelne, theils als eine gemeinschaftlich über das in Heerden lebende Vieh sich erstrekkende Sorgfalt.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Aber den Staatsmann werden wir doch nicht mit wenigen einzelnen beschäftiget finden wie den Ochsenjungen oder Reitknecht, sondern mehr gleicht er einem der Pferdezucht und Rindviehzucht im Groſsen treibt.

D. j. Sok. Das leuchtet mir ein, nun es gesagt ist.

Fr. Wollen wir also von Aufziehung des Lebendigen die gemeinsame Wartung vieler zugleich die Gemeinzucht oder Heerdenzucht nennen?

D. j. Sok. Wie sich beides in der Rede am besten treffen mag.

Fr. Sehr gut, Sokrates. Und wenn du dich davor hütest es nicht zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten, wirst du wenn du älter wirst reicher sein an Einsicht. Jezt also wollen wir es wie du riethest machen. Die Heerdenzucht aber siehst du leicht wie die einer als zwiefach darstellen, und das jezt im doppelten gesuchte uns dann nur in der Hälfte wird suchen lassen.

262 D. j. Sok. Ich will es versuchen, und mich dünkt eine andere zu sein die Auferziehung der Menschen und eine andere die der Thiere.

Fr. Recht wakker und frisch hast du das getheilt. Aber daſs uns doch dies wo möglich nicht noch einmal begegne.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs wir nicht ein kleines Theilchen allein von vielen und groſsen anderen aussondern, und nie ohne einen Begriff; sondern jeder Theil habe zugleich seinen eignen Begriff. Denn am schönsten ist das freilich aus allem übrigen gleich das gesuchte herauszusondern, wenn es sich richtig damit verhält; so wie du eben glaubend daſs die Eintheilung sich verhalte uns die Rede beschleuniget hast, weil du sahest, daſs sie auf den Menschen losging. Aber Lieber, schnizeln ist hier nicht sicher, sondern weit sicherer mitten durchschneiden. So trifft man auch mehr auf Begriffe, und darauf kommt doch Alles an bei Untersuchungen.

D. j. Sok. Wie meinst du das nur, Fremdling?

Fr. Ich will versuchen es noch deutlicher zu erklären, Sokrates, aus Wolgefallen an deiner Gemüthsart. An dem jedoch was uns jezt vorliegt ist unmöglich es ohne Mangel deutlich zu machen; laſs uns aber versuchen die Sache noch um ein klein weniges weiter vorwärts zu bringen der Deutlichkeit wegen.

D. j. Sok. Was meinst du also hätten wir eben bei unserer Eintheilung nicht recht gemacht?

Fr. Dieses, wie wenn jemand das menschliche Geschlecht in zwei Theile theilen wollte, und thäte es wie hier bei uns die Meisten zu unterscheiden pflegen, daſs sie das Hellenische als Eines von allem übrigen absondern für sich, alle andern unzähligen Geschlechter insgesammt aber, die gar nichts unter einander gemein haben und gar nicht übereinstimmen, mit einer einzigen Benennung Barbaren heiſsen, und dann um dieser einen Benennung willen sie auch als Ein Geschlecht ansehn. Oder wenn einer glaubte die Zahl in zwei Arten zu theilen, wenn er aus dem Ganzen eine Myriade herausschnitte, die er als eine Art absonderte, und dann alles übrige ebenfalls mit einem Worte bezeichnen und wegen dieser Benennung hernach glauben wollte, dieses sei nun mit Ausnahme von jenem die andere Art davon. Besser aber und mehr nach Arten und in die Hälften hätte er sie getheilt, wenn er die Zahl in gerades und ungerades zerschnitten, und so auch das menschliche Geschlecht in männliches und weibliches. Lydier aber und Phrygier und so mehrere allen übrigen entgegenstellen und abschneiden könnte er dann, wenn er aufgeben müſste Theil und Art zugleich zu finden beim Zerschneiden.

D. j. Sok. Ganz richtig. Aber eben dieses, Fremdling, wie kann einer das recht deutlich einsehen, daſs Theil und Art nicht dasselbe sind, sondern jedes etwas anderes? 263

Fr. O bester Mann, das ist keine schlechte Aufgabe. Wir aber sind schon jezt weiter als billig von unserer vorgesezten Rede abgeschweift, und du verlangst wir sollen noch weiter abschweifen. Daher laſs uns jezt nur, wie es sich gehört, zurükkehren; dieser Spur aber wollen wir ein andermal mit Muſse nachgehn. Nur das nimm ja in Acht, daſs du nicht etwa meinest hierüber etwas genau bestimmtes von mir gehört zu haben.

D. j. Sok. Worüber denn?

Fr. Daſs Art und Theil von einander verschieden sind.

D. j. Sok. Aber wie?

Fr. Daſs nemlich, was eine Art von etwas ist, nothwendig auch ein Theil desselben Gegenstandes sein wird, wovon es eine Art genannt wird, daſs aber, was ein Theil sei auch eine Art sein müsse, gar nicht nothwendig ist. So sage immer lieber daſs ich mich erklärt hätte als anders.

D. j. Sok. Das will ich thun.

Fr. Sage mir nun aber auch das nächste.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Wegen der Abschweifung, von wo sie uns hieher geführt hat. Ich glaube nemlich es war eigentlich als du befragt wie die Heerdenzucht wol zu theilen wäre so rasch antwortetest es gebe zwei Gattungen des lebendigen, eine die menschliche, und die aller übrigen Thiere insgesammt die andere.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und damals schienst du mir wenigstens, obschon du nur einen Theil herausgenommen, zu glauben, daſs du alles übrige auch wieder als Eine Art zurüklieſsest, weil du für Alle einerlei Namen hattest sie damit zu benennen, und sie Thiere hieſsest.

D. j. **Sok.** So war es auch.

Fr. Allein so würde vielleicht, mein wakkerster Sokrates, wenn es noch ein anderes verständiges Thier gäbe wie man die Kraniche dafür hält, oder irgend ein anderes solches auf gleiche Weise seine Benennungen bilden wie du, so daſs es die Kraniche als Eine Gattung allem übrigen lebendigen entgegensezte und sich selbst rühmend heraushöbe, alle übrigen aber mit Inbegriff des Menschen in Eins zusammenfaſste, und ebenfalls nicht besser als etwa Thiere nennete. Deshalb wollen wir uns bemühen dergleichen alles zu vermeiden.

D. j. **Sok.** Wie doch?

Fr. Indem wir nicht gleich alles Lebendige insgesammt theilen, damit uns das weniger begegne.

D. j. **Sok.** Das darf es freilich nicht.

Fr. Aber damals war doch auf dieselbe Art gefehlt worden.

D. j. **Sok.** Wie das?

Fr. Unser gebietender Theil der Einsicht hatte es also in der Gattung der Auferziehung des lebendigen mit dem in Heerden lebenden zu thun. Nicht wahr?

D. j. **Sok.** Ja.

Fr. Also war uns schon damals das gesammte lebendige eingetheilt in zahmes und wil-
264 des. Denn die es in der Art haben sich aufziehn

und bändigen zu laſsen nennen wir zahme, die dieses nicht haben, wilde.

D. J. Sok. Schön.

Fr. Die Erkenntniſs nun der wir nachspüren, hatte es und hat es noch mit den zahmen zu thun, und muſs unter dem geselligen Vieh gesucht werden.

D. J. Sok. Ja.

Fr. Laſs uns also nicht so theilen wie damals, daſs wir auf das Ende sehen, oder eilen um nur geschwind zur Staatskunst zu kommen. Denn deshalb ist es uns auch jezt nach dem Sprichwort ergangen.

D. J. Sok. Nach welchem?

Fr. Daſs weil wir uns nicht genug verweilt und gut eingetheilt haben, wir später fertig geworden sind.

D. J. Sok. Da ist es uns ganz recht ergangen, Fremdling.

Fr. Gut denn, so laſs uns noch einmal anfangen die Gemeinzucht einzutheilen; vielleicht wird die gehörig durchgeführte Rede selbst dir das worauf du ausgehst noch schöner herausbringen. Sage mir also.

D. J. Sok. Was denn?

Fr. Das hast du wol schon oft gehört, denn selbst weiſs ich daſs du nicht dabei gewesen bist wie die Fische im Nil gefüttert werden und in den Teichen des groſsen Königes. In Quellen aber hast du es vielleicht selbst gesehen?

D. J. Sok. Allerdings habe ich dies gesehen und jenes von Vielen gehört.

Fr. Und wie Gänse und Kraniche zusammen weiden hast du, wenn du auch nicht die Thessalischen Ebenen durchstreift hast, doch wol erfahren und glaubest es.

D. J. Sok. Wie sollte ich nicht!

Fr. Deshalb aber habe ich dich dies alles gefragt, weil es Heerdenzucht giebt auf dem Wasser und auch auf dem Trokkenen.

D. j. Sok. Das giebt es allerdings.

Fr. Dünkt dich also nicht auch, daſs wir so sollten die Wissenschaft der Gemeinzucht theilen, um jedem von diesen beiden seinen eignen Theil anzuweisen, den einen die Schwimmthierzucht nennend, den andern die Landgängerzucht?

D. j. Sok. Mich auch.

Fr. Zu welchem nun von beiden die Herrscherkunst gehöre dürfen wir nicht erst fragen; denn das sieht ja Jeder.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Diesen Zweig der Heerdenzucht aber, die Landgängerzucht kann wol jeder theilen.

D. j. Sok. Wie?

Fr. Wenn er geflügeltes und zu Fuſs gehendes von einander trennt.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Und die Staatskunst suchen wir doch bei dem zu Fuſs gehenden? Oder meinst du nicht, daſs auch der unverständigste dies denken würde?

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Die Zucht des auf dem Lande gehenden nun muſs wieder, wie die gerade Zahl wenn sie zerschnitten wird, in zwei Theilen erscheinen.

D. j. Sok. Offenbar.

Fr. Nach der Seite nun wohin unsere Rede
sich wendet glaube ich zwei gebahnte Wege zu
sehen; einen schnelleren, wenn man einem
265 groſsen Theil einen kleineren gegenüberstellt;
einen anderen davon, was wir vorher sagten,
daſs man mitten durchschneiden müsse, mehr

an sich habenden, aber längeren freilich. Es steht also bei uns, welchen von beiden wir wollen, zu gehn.

D. j. Sok. Können wir denn nicht beide?

Fr. Zugleich wenigstens nicht, du Wunderlicher, aber nach einander können wir es freilich.

D. j. Sok. Ich wähle also nach einander beide.

Fr. Das geht auch gern; denn nur weniges ist uns noch übrig. Im Anfang freilich und als wir noch auf der Hälfte des Weges waren wäre die Aufgabe schwierig gewesen. Nun aber, da es dir so gefällt, wollen wir den längeren zuerst gehn. Denn so lange wir noch frischer sind, werden wir leichter darauf fortkommen. Die Eintheilung nun siehe.

D. j. Sok. Sprich.

Fr. Das Fuſsvolk unter den zahmen, was in Heerden lebt, ist schon von Natur in zwei Theile getheilt.

D. j. Sok. Wonach?

Fr. Daſs einige ihrer Art nach ungehörnt sind, Andere hörnertragend.

D. j. Sok. Das ist deutlich.

Fr. Theile also die Zucht des Fuſsvolkes so daſs du jedem einen Theil giebst, und bediene dich dabei, wie wir auch schon früher gethan, gleich der Erklärung; denn wenn du sie benennen willst wird es dir verwikkelter gerathen als gut ist.

D. j. Sok. Wie soll man also erklären?

Fr. So, daſs nachdem der gehenden Thiere Pflegung in zwei Theile getheilt worden, die eine Abtheilung dem gehörnten Theile des Heerdenviehes angewiesen worden ist, die andere dem ungehörnten.

D. j. Sok. Dies sei nun so erklärt, denn es ist gewiſs hinreichend deutlich gemacht.

Fr. Dem Könige aber sehen wir doch gewiſs an, daſs er eine Heerde von abgestuzten ohne Hörner weidet.

D. j. Sok. Wie sollten wir das nicht sehen!

Fr. Auch diese wollen wir also durchzureiſsen versuchen, um ihm das seinige zu geben.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Sollen wir sie nun nach dem gespaltenen und ungespaltenen Hufe theilen, oder nach der reinen und vermischten Begattung? Du verstehst doch wol?

D. j. Sok. Wie denn?

Fr. Die Pferde und Esel haben es doch in der Art sich mit einander zu begatten?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Was aber dann noch übrig ist von der einen Heerde der zahmen vermischt sich nicht mit einander.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Scheint dir nun die Sorgfalt des Staatsmannes auf Naturen von solcher vermischter Begattung zu gehen oder von reiner?

D. j. Sok. Von unvermischter offenbar.

Fr. Diese müssen wir nun wie das vorige ebenfalls in zwei Hälften zerlegen.

D. j. Sok. Das müssen wir.

266 Fr. Nun aber ist uns schon was lebendiges nur zahm und gesellig ist bis auf zwei Gattungen etwa ganz zertheilt; denn die Hunde lohnt es kaum als eine eigne Gattung unter den geselligen Thieren aufzuführen.

D. j. Sok. Freilich nicht. Wonach aber wollen wir die beiden scheiden?

Fr. Wonach Ihr beide, Theätetos und du, billig theilen müſst, da ihr euch mit der Meſskunst befaſst habt.

D. j. Sok. Wonach also?

Fr. Nach der Diagonale und wiederum nach der Diagonale der Diagonale.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Die Natur welche unserer Gattung eignet, ist die wol für den Gang anders eingerichtet, als die Diagonale welche das zweifüſsige Quadrat bildet?

D. j. Sok. Nicht anders.

Fr. Die Natur der übrig bleibenden Gattung aber, vermag wiederum dasselbe wie die Diagonale unseres Vierekkes, wenn sie doch auf zweimal zwei Füſse eingerichtet ist.

D. j. Sok. Das ist sie freilich, und nun verstehe ich auch was du sagen willst.

Fr. Ueberdies aber sehen wir nicht, daſs uns etwas anderes, recht als käme es von solchen die im Lächerlichen Meister sind, begegnet ist bei unserm Eintheilen?

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs mit unserer menschlichen Gattung gleichen Theil erhalten hat und also zwischen her läuft mit der edelsten unter allen zugleich die allerschlechteste?

D. j. Sok. Ich sehe wol wie das gar närrisch herauskommt.

Fr. Ist es denn aber nicht natürlich daſs das langsamste zuletzt kommt?

D. j. Sok. Das freilich wol.

Fr. Und das bemerken wir nicht, daſs noch viel lächerlicher unser König erscheint, indem er mit in der Heerde umherläuft und gleichen Schritt hält mit dem auf ein schlechtes Leben am meisten eingeübten?

D. j. Sok. Allerdings freilich.

Fr. Aber nun eben, Sokrates, wird uns das noch besser deutlich was damals bei der Untersuchung über den Sophisten gesagt ward.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs nemlich diesem Verfahren in der Rede weder an dem vortreflicheren mehr liegt als an dem andern, noch sie das kleinere hintansezt wegen des gröſseren, sondern immer ganz für sich die Sache zu Ende bringt wie es am richtigsten ist.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Nach diesem nun, damit du mir nicht zuvorkommst durch die Frage welches doch damals der kürzere Weg gewesen zur Erklärung des Königes, will ich selbst gleich vorangehn.

D. j. Sok. Sehr wohl.

Fr. Ich meine nemlich, wir sollten gleich das zu Fuſs gehende eingetheilt haben in zweifüſsiges und vierfüſsiges, und da wir dann die menschliche Gattung nur allein noch mit dem Federvieh zusammen die zweibeinige Heerde bildend gefunden hätten, diese dann zerschneiden in einen nakten und einen gefiedererzeugenden Theil. Wäre sie nun so getheilt und dadurch die menschenhütende Kunst deutlich gezeigt worden, dann hätten wir unsern Staatsmann und König gebracht und wie den Wagenführer in den Staat hineingestellt, die Zügel desselben ihm übergebend, da hierin doch seine eigenthümliche Kunst besteht.

267 D. j. Sok. Sehr schön hast du mir wie die Hauptschuld die Erklärung ausgezahlt, und mir noch diesen Nebenweg wie die Zinsen beigelegt, wodurch sie nun ganz vollendet ist.

Fr. Wolan denn, fassen wir nun vom Anfang bis zum Ende alles noch einmal durchgehend die Namenerklärung der Kunst des Staatsmannes zusammen.

D. j. Sok. Wohl.

Fr. Von der einsehenden Erkenntniſs hatten wir also zuerst einen gebietenden Theil; von diesem nannten wir ferner durch Vergleichung darauf gebracht einen Theil den selbstgebietenden. Von dieser selbstgebietenden ward nun gar nicht als die kleinste Gattung die welche das lebendige aufzieht von uns abgeschnitten. Von dieser eine Art die Heerdenzucht, von der Heerdenzucht wiederum die Hütung der zu Fuſs gehenden, und von dieser schnitten wir uns wieder besonders ab die Auferziehung der ungehörnten Gattung. Den nächsten Theil von dieser müſste nun einer wenigstens dreifach zusammenflechten, wenn er ihn in einen Namen befassen wollte, und müſste sie die Kunst der Hütung des unvermischtbegatteten nennen. Von dieser ist nun der Abschnitt für die zweifüſsige Heerde der lezte übrig bleibende menschenhütende Theil, und selbst eben dieses gesuchte, was sowol königliche als Staatskunst heiſst.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Aber Sokrates, ist uns dies so wie du eben sagtest auch wirklich verrichtet?

D. j. Sok. Wie doch?

Fr. Daſs unser Gegenstand vollkommen richtig und befriedigend ist ausgeführt worden? oder fehlt nicht eben darin unsere Untersuchung daſs die Erklärung zwar irgendwie gegeben, aber keinesweges vollkommen gründlich ist ausgeführt worden?

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Ich will versuchen uns was ich denke jezt noch deutlicher zu machen.

D. j. Sok. Das thue mir.

Fr. Nicht wahr, unter vielen hütenden Künsten die sich uns eben gezeigt hatten war eine die Staatskunst, die Sorgfalt für eine gewisse Heerde?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und unsere Erklärung bestimmte, sie wäre nicht die Zucht der Pferde noch anderer Thiere, sondern die Wissenschaft der Gemeindezucht der Menschen?

D. j. Sok. So war es.

Fr. Laſs uns nun den Unterschied zwischen allen übrigen Hütern und den Königen betrachten.

D. j. Sok. Was für einen?

Fr. Ob nicht mancher Andere von einer anderen Kunst benannte mit jenem zugleich an der Aufziehung der Heerde Antheil zu haben behauptet und sich anmaſst.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Wie die Kaufleute, Akkerbauer, alle Speisebereiter, und nach diesen die Vorsteher der Leibesübungen und das ganze Geschlecht der Aerzte, diese weiſst du wol würden sämmtlich mit jenen Hütern der menschlichen Dinge welche wir Staatsmänner genannt haben über diese Erklärung sich streiten, weil sie auch für die Erhaltung der Menschen sorgen, und zwar
268 nicht nur der zur Heerde gehörigen Menschen, sondern auch der Herrscher selbst.

D. j. Sok. Und thäten sie daran nicht Recht?

Fr. Vielleicht, und das wollen wir eben sehen. Das aber wissen wir doch, daſs mit dem Ochsenhirten sich über dergleichen Niemand in einen Streit einläſst; sondern er selbst der Hirte er ist der Ernährer der Heerde, er ist ihr Arzt, er ist gewissermaſsen ihr Freiwerber, und der gesammten Hebammenkunst bei der Schwangerschaft und der Geburt der Jungen ist er allein kundig. Ja auch was Spiel und Tonkunst betrifft soweit sein Vieh deren von Natur empfänglich ist, versteht niemand besser als er es aufzumuntern und anlokkend zu besänftigen, indem er auf Instrumenten sowol als mit dem bloſsen Munde die seiner Heerde angemessene Tonkunst ausübt. Und mit den übrigen Hütern ist es dasselbe. Nicht wahr?

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Wie kann also unsere Erklärung des Königes sich richtig und untadelhaft erweisen, wenn wir ihn den Hüter und Auferzieher der menschlichen Heerde nennen, ihn allein heraushebend aus zehntausend anderen die sich mit ihm darum streiten?

D. j. Sok. Auf keine Weise.

Fr. Also war unsere Besorgniſs vorher gegründet als wir argwöhnten wir möchten zwar wol einige Züge des Herrschers angeben, keinesweges aber könnten wir den Staatsmann genau dargestellt haben, bis wir alle welche sich um ihn herdrängen und auf das Mithüten Anspruch machen weggeräumt, und ihn abgesondert von jenen ganz rein für sich allein hinstellen.

D. j. Sok. Vollkommen gegründet freilich.

Fr. Dies also, o Sokrates, müssen wir bewerkstelligen, wenn wir nicht unsere Erklärung zuletzt wollen zu Schanden machen.

D. j. Sok. Das darf ja auf keine Weise geschehen.

Fr. Also müssen wir wiederum von einem andern Anfang aus einen andern Weg gehen?

D. j. Sok. Was doch für einen?

Fr. Wo auch wol Scherz sich einmischen wird. Denn wir müssen einen ziemlichen Theil einer grofsen Geschichte zu Hülfe nehmen, und übrigens eben wie vorher, indem wir einen Theil nach dem andern wegnehmen, zu dem eigentlich gesuchten selbst gelangen. Sollen wir das?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Aber auf die Geschichte sei mir ja recht aufmerksam wie die Kinder. Du bist ja doch erst seit wenigen Jahren über das Spielen hinaus.

D. j. Sok. Sage nur.

Fr. Gar vielerlei Sagen gab es und wird es noch geben von dem was in alten Zeiten soll geschehen sein, und so auch von der Erscheinung bei dem Streit welcher erzählt wird vorgefallen zu sein zwischen Atreus und Thyestes. Denn du hast doch gehört und erinnerst dich was sich damals soll ereignet haben?

D. j. Sok. Das Zeichen von dem goldenen Lamme meinst du vielleicht.

Fr. Nein das nicht, sondern das von der
269 Aenderung im Auf- und Untergang der Sonne und der andern Gestirne, dafs sie nemlich von wo sie jezt aufgehen, dorthin damals untergingen, und aufgingen auf der entgegengesezten Seite. Damals aber wollte Gott dem Atreus ein Zeichen geben, und wendete sie um in die gegenwärtige Ordnung.

D. j. Sok. Erzählt wird freilich auch das.

Fr. Und auch von der Herrschaft welche Kronos führte haben wir von Vielen gehört.

D. j. Sok. Von gar Vielen.

Fr. Und wie, dafs vorher die Menschen als Erdgeborne entstanden und nicht erzeugt wurden einer von dem andern?

D. j. Sok. Auch das ist eine von den alten Sagen.

Fr. Dies nun rührt insgesammt von Einem Umstande her, und aufserdem tausenderlei anderes noch wunderbareres. Durch die Länge der Zeit aber hat sich einiges ganz verlöscht und das übrige erzählt man zerstreut und jedes einzelne abgerissen von dem übrigen. Den Umstand aber der an alle diesem Ursach ist, hat noch niemand berichtet. Jezt aber mufs er erzählt werden, denn zur Darstellung des Königes wird es gehören ihn erklärt zu haben.

D. j. Sok. Wohl gesprochen! erzähle also ohne etwas zu übergehen.

Fr. Höre denn. Diesem Ganzen beweiset sich auf seiner Bahn bisweilen Gott selbst mitführend und mitwälzend, bisweilen läfst er es wieder los, wenn die Umläufe das ihm gebührende Zeitmaafs schon erlangt haben. Dann aber wendet es sich von selbst wieder um nach der entgegengesezten Seite, als ein lebendiges dem auch Vernunft zugetheilt ist von dem welcher es ursprünglich zusammenfügte. Dieses Rükwärtsgehen aber ist ihm nothwendig aus folgender Ursache natürlich.

D. j. Sok. Aus welcher denn?

Fr. Sich immer einerlei und auf gleiche Weise zu verhalten und dasselbe zu sein, das kommt nur dem göttlichsten unter allem allein zu. Des Leibes Natur aber steht nicht in dieser Reihe. Was wir nun Himmel und Welt genannt haben, hat freilich vieles und herrliches von seinem Erzeuger empfangen; indefs ist es auch theilhaftig geworden des Leibes, daher ihm denn aller Veränderung schlechthin unerfahren zu sein unmöglich ist. Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf

gleiche Weise nach Einer Richtung bewegt. Daher ist es der Umwälzung theilhaftig als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung. Sich selbst aber immer zu drehen ist leicht keinem wol möglich als dem alles Bewegte Anführenden. Diesem ist aber etwas jezt so, dann wieder entgegengesezt zu bewegen nicht statthaft. Nach diesem allen also darf man von der Welt weder behaupten daſs sie immer sich selbst drehe, noch daſs sie immer von Gott gedreht werde, sintemal es nach zweierlei und entgegengesezten Richtungen geschieht, noch auch, daſs etwa irgend zwei Götter von einander entgegengesezter Gesinnung sie drehen;
270 sondern was eben gesagt ist und allein übrig bleibt, daſs sie jezt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt das Leben auſs neue erwirbt, und von dem Werkmeister ihr zubereitete Unsterblichkeit empfängt; dann aber wenn sie losgelassen ist, von sich selbst geht so gut sie kann, in einem solchen Zustande sich überlassen, daſs sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rükwärts durchgehen kann, weil sie bei vollständigster Gröſse und Gleichgewicht auf dem kleinsten Fuſse einherschreitend geht.

D. j. Sok. Sehr einleuchtend ist alles gesagt was du bis jezt ausgeführt hast.

Fr. So laſs uns zusammenrechnend den Umstand erwägen der sich aus dem Gesagten ergiebt, und von uns als die Ursache alles wunderbaren angegeben wurde. Dies ist nemlich folgender.

D. j. Sok. Was für einer?

Fr. Daſs nemlich die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite wohin es sich jezt wälzt sich bewegt, bisweilen nach der entgegengesezten.

D. j. Sok. Wie sollte es nicht?

Fr. Diese Veränderung nun muſs man von allen Umwendungen, welche sich am Himmel ereignen, für die gröſste und vollständigste halten.

D. j. Sok. Das scheint allerdings.

Fr. Daher ist auch zu glauben daſs alsdann die gröſsten Veränderungen entstehen für uns, die wir innerhalb desselben wohnen.

D. j. Sok. Auch das ist wahrscheinlich.

Fr. Viele wichtige und mannigfaltige Veränderungen aber welche zusammentreffen, wissen wir daſs die Natur der Lebenden nicht leicht erträgt.

D. j. Sok. Wie sollten wir das nicht?

Fr. Die gröſsten Verheerungen also entstehen alsdann sowol unter den anderen Thieren, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur weniges übrig. Und für diese treffen dann viele andere wunderbare und neue Ereignisse zusammen, von denen dieses das gröſste ist und die Umwälzung des Ganzen nothwendig alsdann begleitet, wenn die der bisher bestandenen entgegengesezte Richtung eintritt.

D. j. Sok. Was für eines denn?

Fr. Welches Alter jedes lebende Wesen hatte dies blieb ihm zuerst stehn, und alles sterbliche hörte auf je länger je älter auszusehn, vielmehr wendete es sich auf das entgegengesezte zurük und wurde gleichsam jünger und zärter, und die weiſsen Haare der Alten schwärzten sich, die Wangen der milchbärtigen glätteten sich wieder, so daſs Jeder zu seiner schon vorübergegangenen Blüthe zurükkehrte. Eben so die Leiber der mannbaren Jugend glätteten sich und wurden jeden Tag und jede Nacht kleiner, bis sie wieder die Natur der kleinen Kinder annahmen, und ihnen an Leib und Seele ähnlich wurden. Nach diesem aber welkten sie dann zusehends und verschwanden gänzlich. Ja auch die Leichname der zur selbigen Zeit gewaltsam verstorbenen trafen die nemlichen Zufälle der Reihe nach insgesammt, so daſs sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten.

D. j. Sok. Was für eine Entstehung des
271 Lebendigen gab es aber damals, o Fremdling, und auf welche Weise erzeugte es sich aus sich?

Fr. Offenbar, o Sokrates, gab es auf diese Weise erzeugtes in der damaligen Natur gar nicht; sondern das Geschlecht wovon erzählt wird es sei ehedem ein erdgebornes gewesen, das waren eben die damals aus der Erde zurükkehrenden, und wurde so erwähnt von unsern ersten Vorfahren, welche noch der auf Endigung des ersteren Umlaufes folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfange des jezigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller jener Geschichten, welche jezt mit Unrecht von Vielen ungläubig verworfen werden. Das können wir glaube ich hieraus sehn. Denn damit daſs die Alten wieder zur Natur der Kinder zurükkehren hängt ja zusammen daſs auch von den Verstorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen wieder aufstehend von dort und auflebend jener allgemeinen Veränderung folgen, sich wieder mit auf die entgegengesezte Seite, der Entstehung, zurükwälzend und als Erdgeborne nach eben diesem Verhältniſs nothwendig hervorkommend hievon ihren Namen und ihre Erklärung erhalten, so viele nemlich von ihnen Gott nicht schon zu einem andern Geschikk erhöht hatte.

D. j. Sok. Offenbar folgt ja dies aus dem vorigen. Allein das Leben welches während

Gewalt des Kronos wie du sagst gewesen ist,
war dies zur Zeit jener Bewegungen oder der
jezigen? Denn die Veränderung an der Sonne
und den Gestirnen muſs offenbar mit beiden
Bewegungen zusammentreffen.

Fr. Sehr gut bist du der Rede gefolgt.
Das aber wonach du fragst, daſs nemlich den
Menschen alles von selbst gekommen, gehört
wol keinesweges zu der jezt bestehenden
Bewegung, sondern auch dieses war offenbar in der
vorigen. Denn damals herrschte zuerst für die
ganze Umwälzung Sorge tragend der Gott, wie
jezt aber waren strichweise die verschiedenen
Theile der Welt gänzlich unter herrschende
Götter vertheilt. So auch die lebendigen
Wesen nach ihren verschiedenen Gattungen und
Heerden hatten als göttliche Hüter unter sich
vertheilt die Dämonen, deren Jeder jedem
welches er beherrschte für alles genügte, so daſs
keines wild war noch auch sie einander zur
Speise dienten; und Krieg oder Zwiespalt gab es
ganz und gar nicht unter ihnen, und unzählig
viel anderes mit dieser Anordnung
zusammenhängendes könnte man noch anführen. Was
aber von der Menschen mühelosem Leben
gerühmt wird, wird dieserwegen erzählt. Gott
selbst hütete sie und stand ihnen vor, wie jezt
die Menschen als ein anderes göttlicheres Leben
andere geringere Gattungen des Lebenden
hüten. Unter seiner Hut aber gab es keine
bürgerliche Verfassungen noch auch häusliche, daſs
man Weiber und Kinder hatte; denn aus der 272
Erde lebten sie alle auf ohne sich des vorherigen
zu erinnern. Sondern dergleichen fehlte ihnen
alles, Früchte aber hatten sie reichlich von
Eichen und vielen anderen Gewächsen, nicht
durch Akkerbau gezogene, sondern welche die

Erde ihnen von selbst gab. Auch unbekleidet und ohne Lagerdekken weideten sie gröſstentheils im Freien; denn die Witterung war beschwerdenlos für sie eingerichtet, und weich war ihr Lager genug, weil reichliches Gras aus der Erde hervorwuchs. Wie also das Leben unter dem Kronos gewesen, o Sokrates, hörst du; das jezige aber, wie es heiſst, unter dem Zeus, kennst du selbst. Könntest du nun wol und wolltest entscheiden, welches von beiden das glükseligere ist?

D. j. Sok. Keinesweges.

Fr. Willst du also, daſs ich sie dir auf gewisse Weise vergleiche?

D. j. Sok. Gar sehr will ich das.

Fr. Wenn also die Pfleglinge des Kronos, da sie so vieler Muſse genossen und auch des Vermögens nicht nur mit Menschen sondern auch mit Thieren vernünftigen Umgang zu pflegen, dies alles recht gebrauchten zur Philosophie in ihren Unterredungen mit den Thieren und unter sich, von jedem Wesen erforschend, ob es irgend ein besonderes Vermögen besize, etwas von den Andern verschiedenes wahrzunehmen zur Vermehrung der Einsicht: dann ist wol leicht zu entscheiden, daſs die damaligen tausendmal glükseliger daran waren als die jezigen. Wenn sie aber reichlich mit Speise und Trank gesättiget sich untereinander und den Thieren solche Geschichten erzählten, wie auch jezt noch von ihnen erzählt werden: so ist auch so die Sache nach meiner Meinung wenigstens gar leicht zu entscheiden. Doch lassen wir das jezt bis einer kommt der uns gründlich berichte auf welche von beiden Seiten sich die Lust jenes Geschlechtes neigte in Beziehung auf Erkenntniſs und Gebrauch der Rede. Weshalb wir aber

diese Geschichte in Anregung gebracht, das
muſs jezt erklärt werden, damit wir nächstdem
nun weiter fortschreiten können. Als nemlich
alles dieses seine Zeit erfüllt hatte und eine Umkehrung
erfolgen muſste, da auch das aus der
Erde gekommene Geschlecht ganz aufgerieben
war, nachdem jegliche Seele ihr ganzes Werden
durchgemacht und, soviel ihr bestimmt war,
Saamen für die Erde zurükgelassen hatte; alsdann
lieſs der Steuermann des Ganzen gleichsam
den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine
Warte zurükk. Die Welt aber bewegte nun wiederum
rükwärts das Geschikk und die eingebohrene
Lust. Und alle an ihren Orten mit dem
höchsten Geist mitherrschende Götter als sie bemerkten
was geschah, lieſsen gleichfalls die
Theile der Welt los von ihrer Aufsicht und Besorgung.
Sie aber die nun im Zurükdrehn, des
Endes und des Anfangs entgegengesezten
Schwung vermischend, einen neuen Umschwung 271
nahm, verursachte eine groſse Erschütterung in
sich selbst, und bewirkte dadurch wieder eine
andere Zerstörung von allerlei Arten des Lebendigen.
Als nun, nachdem eine geraume Zeit
vergangen, Getümmel und Verwirrung nachlieſsen
sammt den Erschütterungen, gelangte sie
wieder zur Ruhe und ging in ihrem gewohnten
eigenthümlichen Lauf wohlgeordnet fort, Aufsicht
und Macht selbst ausübend über alles in
ihr und über sich selbst, ihres Werkmeisters
und Vaters Lehren dabei sich nach Kräften erinnernd.
Anfänglich nun führte sie dies genauer
aus, zulezt aber lässiger. Und hieran ist das
körperliche in ihrer Mischung Schuld, dieses
noch von der ehemaligen Natur her mit ihr aufgezogene,
als sie noch in groſser Verwirrung sich
befand, ehe sie zu der jezigen Weltordnung ge-

langte. Denn von dem welcher sie eingerichtet besizt sie alles Schöne, von ihrer vorigen Beschaffenheit her aber alles was widerwärtiges und unrechtes unter dem Himmel geschieht, dies ist ihr alles von jener her selbst übrig und auch den Lebendigen mitgetheilt. So lange sie daher unter Aufsicht des Steuermannes die Lebendigen welche sie bewohnen ernährt, erzeugt sie in ihnen nur wenig schlechtes und viel dagegen Gutes. Ist sie aber von jenem getrennt, so besorgt sie in der nächsten Zeit nach ihrer Freilassung noch alles auſs herrlichste. Je weiter aber die Zeit vorrükt und Vergeſslichkeit sich einschleicht bei ihr, um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Unordnung, welcher am Ende der Zeit völlig aufgeht, so daſs sie nur aus wenig Gutem und einem groſsen Antheil des Entgegengesezten jede Mischung zusammensezend in Gefahr des Verderbens geräth, sie selbst und alles in ihr. Weshalb auch dann schon der Gott welcher sie eingerichtet hat, wenn er sie in diesen Nöthen erblikkt, aus Besorgniſs, daſs sie nicht zertrümmere und durch die Zerrüttung gänzlich aufgelöst in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, sich selbst wiederum an das Ruder stellend, alles was erkrankt und aufgelöst ist, durch Umwendung in den ihm eigenthümlichen Umlauf wieder in Ordnung bringt, und so alles wieder bessernd die Welt unsterblich und unveraltet darstellt. Und dies nun ist nur als das Ende von allem bisherigen gesagt. Was uns aber zur Darstellung des Königes dient finden wir hinreichend, wenn wir es nur an das vorige der Rede anknüpfen. Nemlich sobald die Welt sich wiederum in die Bahn für das jezige Werden hineindrehte, stand zuerst wiederum das Alter, und neues dem damaligen entgegengeseztes bewirkte sie hernach. Nemlich die vor Kleinheit fast schon verschwindenden Leiber der lebendigen Wesen wuchsen wieder und die neu aus der Erde schon als alt und grau hervorgegangenen kehrten sterbend wieder in die Erde zurükk, und alles Andere veränderte sich den Zustand des Ganzen nachahmend und ihm folgend. Eben so also auch was zur Erzeugung, Geburt und Ernährung gehört erfolgte dem 274 Ganzen nachgebildet nothwendig. Denn nun durfte nicht mehr in der Erde aus andern Bestandtheilen ein lebendiges gebildet werden, sondern so wie der Welt aufgegeben war selbstherrschend ihre Bahn zu leiten, auf dieselbe Weise war auch ihren Theilen, aus sich selbst soviel als möglich wäre sich zu bilden, zu erzeugen und zu ernähren, durch dieselbige Anordnung aufgegeben. Und nun sind wir eben bei dem angekommen, worauf diese ganze Rede ausgegangen war. Von den übrigen Thieren nemlich wäre es lang und weitläuftig zu erzählen woher sich jedes und weshalb verwandelt, von den Menschen aber ist es kürzer zu fassen und mehr zur Sache gehörig. Denn von der Sorgfalt des uns beherrschenden und hütenden Dämons verlassen erfuhren die Menschen, da die meisten Thiere von irgend rauherer Natur ganz verwildert, sie selbst aber schwach und schuzlos geworden waren, von diesen vielerlei Leides, und waren in den ersten Zeiten völlig hülflos und kunstlos, weil die von selbst sich darbietende Nahrung ihnen ausgegangen, und sich deren selbst zu verschaffen sie noch nicht kundig waren, indem keine Art des Mangels sie vorher dazu genöthiget hatte. Alles dieses nun brachte sie in groſse Noth. Weshalb denn die in alten Sagen schon gerühmten Gaben uns von den Göttern mit der nöthigen Belehrung und Unterweisung geschenkt wurden, das Feuer nemlich vom Prometheus und die Künste vom Hephästos und seiner Kunstverwandtin, Saat und Gewächse wiederum von anderen; und alles was zur Ausstattung des menschlichen Lebens beigetragen, ist uns hieraus geworden, weil nemlich, wie gesagt ist, die Obhut der Götter den Menschen fehlte, und sie nun sich selbst führen und selbst für sich Sorge tragen muſsten eben wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen, und eben daher jezt so und dann wieder auf andere Weise leben und erzeugt werden. Und hiemit soll die Geschichte ein Ende haben. Zu Nuz aber wollen wir sie uns machen um zu sehen wie sehr wir gefehlt haben bei Darstellung des Herrschers und Staatsmannes in unserer vorigen Rede.

D. j. Sok. Wie so? und was für ein groſser Fehler meinst du daſs uns begegnet wäre?

Fr. Auf der einen Seite ein kleinerer, auf der andern ein gar starker und weit mehr und gröſser als vorher.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Daſs wir nemlich, gefragt nach dem Herrscher und König aus dem gegenwärtigen Umlauf und Art des Werdens, vielmehr aus dem entgegengesezten Zeitlauf den Hirten der damaligen menschlichen Heerde beschrieben haben, und also einen Gott statt eines Sterblichen, daran haben wir gar sehr gefehlt. Daſs wir ihn
275 aber als den Herrscher des gesammten Staates angegeben haben ohne zu bestimmen auf welche Weise, daran haben wir zwar an sich selbst ganz wahr geredet; aber wir haben es weder ganz noch deutlich genug ausgedrükt, und deshalb hiebei auch weniger als an jenem gefehlt.

D. j. Sok.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Wir dürfen also, wenn wir nun noch die Art und Weise des Herrschens im Staate bestimmt haben, alsdann wie es scheint hoffen, daſs der Staatsmann uns vollständig erklärt sei.

D. j. Sok. Sehr schön.

Fr. Deshalb nun haben wir auch die Erzählung beigebracht, damit sie zeigen sollte nicht nur von der Heerdenzucht überhaupt, wie sich alle darum streiten mit dem jezt gesuchten, sondern auch damit wir eben jenen selbst deutlicher erblikten, welchem, weil er allein nach Art und Weise der Hirten und Hüter für die menschliche Erhaltung Sorge trägt, auch allein dieser Name gebühren kann.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und ich meines Theils wenigstens denke, Sokrates, daſs diese Abzeichnung eines göttlichen Hüters auch den Vergleich mit einem Könige noch weit hinter sich läſst, dahingegen unsere jezigen Staatsmänner hier weit mehr den Beherrschten ihrer Natur nach ähnlich sind, und unmittelbar an gleicher Bildung und Nahrung mit ihnen Theil nehmen.

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Suchen müssen wir aber doch um nichts mehr oder minder wie sie beschaffen sind, sie mögen nun so oder anders geartet sein.

D. j. Sok. Was sollten wir nicht!

Fr. So laſs uns denn so wieder zurükgehn. Die selbstgebietende Kunst über Lebendige, und zwar nicht über einzelne, sondern die eine gemeinsame Sorgfalt ausübt über Viele, haben wir doch dort gleich die Heerdenzucht genannt. Du erinnerst dich doch?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Hier haben wir nun schon etwas verfehlt. Denn wir haben den Staatsmann gar nicht mit befaſst und benannt, sondern unvermerkt ist er uns durch die Benennung entwischt.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Ihre Heerden aufzuziehn dies kommt wol allen andern Hütern zu, dem Staatsmann gerade kommt es aber nicht zu, und doch haben wir eben davon den Namen hergenommen, da wir ihm sollten von etwas allen insgesammt gemeinschaftlichem hergenommen haben.

D. j. Sok. Ganz wahr sprichst du, wenn es so etwas gab.

Fr. Wie sollte nicht doch das Pflegen etwas Allen gemeinschaftliches gewesen sein, wobei weder Futterung noch irgend ein anderes einzelnes Geschäft ausgeschlossen ist, und wir also, wenn wir sie Heerdenwartung oder Pflege oder Besorgung nannten, alsdann den Staatsmann mit unter den übrigen verstekken konnten, da doch die Rede darauf deutete daſs dies geschehen müsse?

D. j. Sok. Richtig; aber die weitere Eintheilung wie wäre die gegangen?

Fr. Eben so wie wir vorher die Heerdenzucht weiter theilten für zu Fuſs gehendes und
176 unbefiedertes und für reinbegattendes und ungehörntes, eben so würden wir auch die Heerdenwartung getheilt und unter dieser Erklärung dann gleichermaſsen die jezige und die unter der Regierung des Kronos mit begriffen haben.

D. j. Sok. Das ist deutlich. Ich sinne aber wie nun weiter?

Fr. Haben wir nun den Namen der Heerdenwartung so bestimmt: so wird offenbar keiner kommen und uns bestreiten, daſs sie etwa gar keine Besorgung wäre; so wie damals mit Recht bestritten wurde daſs keine Kunst unter uns diesen Beinamen der aufziehenden verdiente, und wenn es eine gäbe viele Andere weit eher und mehr dazu gehören würden als irgend ein Herrscher.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und Besorgung der gesammten menschlichen Gemeinschaft wird doch wol keine andere Kunst eher und mehr zu sein behaupten wollen als die königliche und überhaupt als die über Menschen regierende.

D. j. Sok. Richtig gesagt.

Fr. Nächstdem aber, o Sokrates, merken wir nicht etwa, daſs auch gegen das Ende wiederum verschiedentlich gefehlt ist?

D. j. Sok. Worin doch?

Fr. Darin, daſs wenn wir auch noch so bestimmt gesehen hätten, es gebe allerdings eine aufziehende Kunst für die zweibeinige Heerde, wir sie doch nicht gleich sollten die königliche und Staatskunst genannt haben, als wäre sie bereits völlig fertig.

D. j. Sok. Warum nicht?

Fr. Zuerst, wie schon gesagt, war der Name zu verändern und mehr auf die gesammte Besorgung als auf die bloſse Zucht zu beziehen. Dann müssen wir auch diese zerschneiden; denn sie hat wol nicht wenig Einschnitte noch.

D. j. Sok. Was für welche?

Fr. Wie wir ja schon den göttlichen Hüter und den menschlichen Vorsorger von einander getrennt haben.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Aber auch diese abgetheilte vorsorgende Kunst muſsten wir wieder entzweischneiden.

D. j. Sok. Und wie das?

Fr. In gewaltsame und freiwillige.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Auch darin hatten wir vorher gefehlt, daſs wir einfältiger als billig, König und Tyrann in Eins zusammenstellten, da doch sie selbst und eines jeden von ihnen Art zu herrschen einander ganz unähnlich sind.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Nun also wollen wir auch dies berichtigend die menschliche Vorsorgungskunst in zwei Theile theilen, nachdem gewaltsames darin ist oder freiwilliges.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Und derer ihre welche gewaltsam verfahren nennen wir die tyrannische, die freiwillige Heerdenwartung aber über freiwillige zweibeinige lebendige Wesen die Staatskunst, und den also der diese Kunst und Besorgung ausübt, wollen wir nun als den wahrhaften und wirklichen König und Staatsmann aufstellen.

277 D. j. Sok. Und hiemit, o Fremdling, wird uns nun doch wol die richtige Darstellung des Staatsmannes ganz vollendet sein.

Fr. Sehr schön, o Sokrates, stände es dann um uns. Aber das muſst nicht nur du allein, sondern auch ich muſs es gemeinschaftlich mit dir glauben. Nun aber scheint mir wenigstens der König noch nicht seine völlige Gestalt zu haben, sondern wie die Bildhauer bisweilen wenn sie zur Ungebühr eilen ihre Werke gröſser anlegen als nöthig und sie dadurch verzögern: so haben auch wir um nicht nur schnell sondern auch auf eine prächtige Art den Fehler unserer ersten Ausführung ans Licht zu bringen und in der Meinung, es gezieme sich dem König auch groſse Beispiele beizufügen, eine wundergroſse

Masse von Geschichte zusammengebracht und uns dann eines gröſseren Theiles derselben als nöthig bedienen müssen. Darum ist unsere Darstellung gar lang gerathen, und wir haben nicht einmal die Geschichte zu Ende gebracht. Sondern an unserer Rede mögen wol wie an der von den Thieren die Umrisse gut genug gezeichnet sein, aber gleichsam die Deutlichkeit welche durch die Farben und ihre richtige Mischung entsteht ihr noch gefehlt haben. Und doch soll man noch besser als durch Zeichnung und Handarbeit jedes durch Vortrag und Rede denen darstellen die es fassen können, und nur den andern durch Nachbildung mit Händen.

D. j. Sok. Das ist wol richtig. Wie du aber meinst daſs wir noch nicht hinlänglich erklärt hätten, das mache mir deutlich.

Fr. Es ist schwer, Bester, wenn man nicht ein Beispiel zur Hand nimmt irgend etwas gröſseres recht deutlich zu machen. Denn sonst mag wol jeder von uns erst wie im Traume alles wissen und dann wieder gleichsam wachend alles nicht wissen.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Gar wunderlich scheine ich jezt ganz dicht hinter einander jedes was nur in Beziehung auf das Wissen vorkommt in uns aufzuregen.

D. j. Sok. Woher das?

Fr. Eines Beispiels hat mir ja nun wieder das Beispiel selbst bedurft.

D. j. Sok. Was nun weiter? Sage es nur, und meinetwegen trage gar kein Bedenken.

Fr. So will ich denn fortfahren, wenn auch du bereit bist zu folgen. Von den Kindern wissen wir doch wenn sie eben lesen lernen

D. j. Sok. Was denn?

Fr. Daſs sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben bald genug kennen lernen und ihn da richtig auszusprechen verstehen.

D. j. Sok. Das gewiſs.

278 Fr. Diese selbige aber in anderen wieder verkennen und dann fehlen in ihrer Vorstellung und Rede.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Ist es nun nicht so am leichtesten und schönsten sie zu dem zu führen, was sie noch nicht erkennen?

D. j. Sok. Wie?

Fr. Daſs man sie erst zu dem zurükführe, wo sie dasselbe richtig vorgestellt haben und dann dieses neben das noch nicht von ihnen erkannte stelle, und ihnen durch Vergleichung die Aehnlichkeit und die selbige Beschaffenheit in beiden Verknüpfungen zeige, bis das richtig vorgestellte neben alles noch unbekannte sich gestellt zeigt, und so Beispiele abgiebt, welche bewirken daſs von allen Buchstaben in allen Silben jeder wenn er verschieden ist auch verschieden, wenn er aber derselbe ist auch als derselbe immer auf gleiche Weise benannt werde.

D. j. Sok. Allerdings freilich.

Fr. Das also haben wir zur Genüge gefaſst, daſs ein Beispiel alsdann entsteht, wenn etwas was dasselbe ist in einem andern getrennten richtig vorgestellt und herbeigebracht, von jedem von beiden als gleichen eine und dieselbe richtige Vorstellung bewirkt.

D. j. Sok. Das leuchtet ein.

Fr. Sollen wir uns also wundern, wenn unsere Seele, der es von Natur mit den Bestandtheilen der Dinge überhaupt eben so ergeht, jezt der Wahrheit gemäſs über einzelnes in einigen sich feststellt, dann aber wieder über alle in anderen schwankt; und einige von ihnen auch in den Verbindungen richtig vorstellt, versezt aber in weitläuftige und nicht leichte Verknüpfungen von Gegenständen dieselbigen wieder nicht erkennt?

D. j. Sok. Gar nicht ist das zu verwundern.

Fr. Denn von einer falschen Vorstellung anfangend könnte einer wol auch nicht zum kleinsten Theile der Wahrheit gelangend irgend Einsicht gewinnen.

D. j. Sok. Gewiſs auf keine Weise.

Fr. Also wenn dies so beschaffen ist: so würden wir wol nichts versehen ich und du, wenn wir zuerst versuchten die Natur der ganzen Sache an einem anderen kleineren Beispiel theilweise zu betrachten, und dann uns daran gäben, indem wir nun zu dem Könige als dem gröſsten schon die selbige Gestalt aus kleineren Dingen hinzubrächten, vermittelst des Beispiels auch zu versuchen die Besorgung derer in der Stadt durch Kunst zu erläutern, damit wir nun statt im Traume es auch wachend haben.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. So laſs uns denn unsere vorige Rede wieder aufnehmen, daſs nemlich, weil mit der 279 königlichen Gattung so viele andere um die Besorgung im Staate sich streiten, wir diese alle absondern müssen um jenen allein zu behalten, und eben hiezu, sagten wir, bedürften wir eines Beispiels.

D. j. Sok. Und das gar sehr.

Fr. Was für ein recht kleines Beispiel, was aber doch dieselbe Behandlung litte wie die Staatskunst, könnte einer nun wol beibringen um das Gesuchte danach genau genug zu finden? Oder beim Zeus, Sokrates, sollen wir wenn wir nichts anderes bei der Hand haben eben so gern die Weberei nehmen? und auch die, wenn du meinst, nicht ganz? Vielleicht nemlich wird uns schon die hinreichen welche in Wolle webt. Denn wenn wir auch nur diesen Theil von ihr herausnehmen, wird er uns wol schon nachweisen was wir wollen.

D. j. Sok. Warum sollten wir nicht?

Fr. Und warum wollten wir nicht, wie wir vorher alles von jedem Theil wieder Theile abschneidend zerlegt haben, auch jezt bei der Weberei dasselbe thun, und wenn wir alles so kurz als möglich schnell durchgegangen sind, wieder zu dem was uns jezt brauchbar ist zurükkehren?

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Ich will dir durch die Ausführung selbst antworten.

D. j. Sok. Sehr gut gesagt.

Fr. Alle Dinge also welche wir verfertigen oder erwerben dienen uns theils um etwas zu thun, theils sind sie, um etwas nicht zu leiden, Schuzwehren. Und von diesen Schuzwehren sind einige Heilmittel, sowol göttliche als menschliche, andere Abwehrungsmittel. Und von den Abwehrungsmitteln sind einige Rüstungen für den Krieg, andere sind Einhegungen. Von diesen Einhegungen sind einige Vorbauungen gegen den Anblikk, andere sind Sicherungen gegen Hize und Ungewitter. Von diesen Sicherungen sind einige was wir Obdach, andere was wir Hülle nennen. Die Hüllen sind wieder theils Unterdekken, theils Anzüge. Von den Anzügen sind einige aus einem Stükk, andere zusammengesezt; die zusammengesezten theils durchlöchert, theils ohne Durchlöcherung verbunden; und von den undurchlöcherten einige aus dem

Baste der Pflanzen, andere von Haaren, und die härenen theils mit Wasser und Erde geklebt, theils durch sich selbst verbunden. Eben diese nun aus durch sich selbst verbundenen gefertigten Abwehrungen und Hüllen haben wir Kleider genannt; und die diese Kleider vorzüglich besorgende Kunst wollen wir, wie wir dort die den Staat vorzüglich besorgende die Staatskunst nannten, so auch diese von der Sache selbst die Kleidermacherkunst nennen. Und wollen auch 280 sagen daſs die Weberei wiefern sie bei Verfertigung der Kleider bei weitem das wichtigste Stükk ist, gar nicht als nur dem Namen nach von dieser Kleidermacherkunst unterschieden ist, so wie dort die königliche von der Staatskunst.

D. j. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Und nun laſs uns das weitere bedenken, daſs nemlich diese so beschriebene Weberei der Kleider einer wol für hinlänglich erklärt halten würde, der nemlich nicht bemerken könnte daſs sie von ihren nächsten Gehülfinnen noch nicht ausgeschieden, wenn gleich von vielen verwandten abgetheilt ist.

D. j. Sok. Von was für verwandten, sage.

Fr. Du bist dem Gesagten nicht gefolgt wie es scheint. Also müssen wir wol noch einmal zurükgehn vom Ende anfangend, ob du etwa das verwandte gewahr wirst was wir jezt eben von ihr abgeschnitten haben, nemlich die Verfertigung der Teppiche welche wir absonderten, wiefern sie untergelegt jene aber angelegt werden.

D. j. Sok. Ich verstehe.

Fr. Auch jede Bereitung aus Lein und Hanf und allem was wir in der Erklärung Pflanzenbast nannten, haben wir weggenommen; auch alles Filzen haben wir ausgeschieden und was mittelst Durchbohrung und Naht die Theile verknüpft wie fast alle Lederarbeit.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Eben so die Bearbeitung der Häute zu Bedekkungen aus einem Stükk, und alle Arten von Obdach sowol welche die Baukunst und die Tischerei errichten um Flüssigkeiten abzuhalten, als auch was andere einhegende Künste hervorbringen um gegen Diebereien und gewaltthätige Handlungen zu schüzen, und alle welche sich damit beschäftigen Kisten und Dekkel zu verfertigen und die Befestigungen der Thüren, und alle welche sich abtheilen lassen als Theile der Kunst die sich der Nägel bedient. Ferner haben wir die Verfertigung der Waffen abgeschnitten als die ganze Hälfte der groſsen und mannigfaltigen Kunst der Abwehrungsmittel; ja auch jene Kocherei, welche es mit den Arzneimitteln zu thun hat, haben wir gleich Anfangs gänzlich abgeschieden, und haben wie wir denken sollten nur eben die gesuchte gegen die Witterung schüzende und wollene Abwehrungsmittel verfertigende allein übrig gelassen, welche die Weberei genannt wird.

D. j. Sok. So scheint es allerdings.

Fr. Aber vollständig ist dies noch gar nicht erklärt, Kind. Denn wer ganz zuerst an Verfertigung der Kleider Hand anlegt scheint doch ganz das Gegentheil des Webens zu verrichten.

D. j. Sok. Wie so?

281 Fr. Das Weben ist doch ein Zusammenflechten?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Jenes aber ist vielmehr eine Trennung des zusammenhängenden und zusammengefilzten.

D. j. Sok. Welches denn?

Fr. Das Geschäft des Wollkämmers. Oder sollen wir wagen dies Weberei und den Wollkämmer wirklich Weber zu nennen?

D. j. Sok. Keinesweges.

Fr. Und wenn jemand wiederum das Spinnen sowol des drellen als des losen Fadens Weberei nennen wollte: so würde der sich auch eines ungewöhnlichen und falschen Namens bedienen.

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Und wie alles Walken und Ausbessern sollen wir das gar nicht als eine Besorgung und Pflege der Kleider sezen? oder auch dies alles als Weberei aufstellen?

D. j. Sok. Keinesweges.

Fr. Aber doch werden diese alle die Besorgung und Entstehung der Kleider wol der Weberei streitig machen, den gröſsten Theil freilich ihr überlassend, aber auch einen groſsen sich zuschreibend.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Ueberdies ist noch zu glauben, daſs dann auch die Künste welche die Werkzeuge verfertigen, mit denen die Arbeiten der Weberei verrichtet werden, auch werden Miturheberinnen sein wollen bei jedem Gewebe.

D. j. Sok. Ganz recht.

Fr. Wird nun wol die Erklärung der Weberei welche wir als den vorzüglichsten Theil gewählt, hinlänglich bestimmt sein, wenn wir sie nur unter allen Besorgungen die es mit dem wollenen Gewande zu thun haben als die schönste und gröſste angeben? Oder würden wir dann zwar wol etwas richtiges sagen, bestimmtes und vollendetes aber nicht ehe als wir auch diese alle abgesondert haben?

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Dies ist also nun zu verrichten, was wir eben sagen, damit uns die Rede weiter gedeihe.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Zuerst also laſs uns zweierlei Künste bei allem was gemacht wird betrachten.

D. j. Sok. Was für welche?

Fr. Die eine ist an einem Entstehen Mitursache, die andere die Ursache selbst.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Die welche die Sache nicht selbst verfertigen, den verfertigenden aber Werkzeuge darreichen, ohne deren Anwendung das jeder Kunst anheimfallende nicht könnte verfertiget werden, diese nenne ich Mitursachen, die aber welche die Sache selbst verfertigen, Ursachen.

D. j. Sok. Das hat freilich Grund.

Fr. Demnächst also wollen wir die von denen die Spinnrokken und Weberladen herrühren, und was für Werkzeuge sonst noch an der Entstehung der Bekleidungen Theil haben, alle Mitursachen nennen, die aber sie selbst behandeln und verfertigen, Ursachen.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Von denen nun, welche Ursachen
282 sind, wollen wir das Waschen und Ausbessern und alle ähnliche Besorgungen, weil die schmükkende Kunst sehr ausgebreitet ist, als den hiehergehörigen Theil derselben zusammenfassen, und alle zusammen benennen nach der Walkerei.

D. j. Sok. Gut.

Fr. Wiederum das Kämmen und Spinnen und alle Theile der Verfertigung des Kleides selbst wovon wir reden, diese alle bilden Eine Kunst, welche von Allen die Wollenzeugbereitung genannt wird.

D. j. Sok. Wie sollte sie auch anders!

Fr. Die Wollenzeugbereitung hat aber wieder zwei Abschnitte, deren jeder zugleich ein Theil von zwei Künsten ist.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Das Kämmen und die eine Hälfte der Bearbeitung auf dem Webestuhl, und was sonst das vereinigte trennt, alles dies gehört, wenn man es in eins zusammenfassen will, freilich zur Zeugbereitung; aber dann giebt es doch auch noch zwei sehr weit über alles verbreitete Künste, die verbindende und die trennende?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Das Kämmen also und das eben erwähnte alles gehört zur trennenden. Denn das Trennen der Wolle und der Fäden, welches mit der Weberlade auf eine Art geschieht, mit den Händen auf eine andere, dies führt eben die jezt genannten Namen.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Eben so werden wir wiederum einen Theil der verbindenden Kunst auch in der Wollbereitung finden, und wollen daher was von ihr zur trennenden gehört alles zusammenholen, und so die Wollenbereitung zerschneiden in einen trennenden und einen verbindenden Abschnitt.

D. j. Sok. So sei sie dann getheilt.

Fr. Aber auch den verbindenden zur Wollbereitung gehörigen Theil, o Sokrates, wirst du theilen müssen, wenn wir recht genau die vorbeschriebene Weberei finden wollen.

D. j. Sok. So müssen wir es denn.

Fr. Wir müssen es freilich, und sagen der eine Theil sei der drehende, der andere der flechtende.

D. j. Sok. Verstehe ich recht? Mich dünkt nemlich du nennst den, der es mit Verfertigung des Fadens zur Kette zu thun hat, den drehenden.

Fr. Nicht zur Kette allein, sondern auch zum Einschlag. Oder werden wir irgend finden, daſs er ohne Drehen entstehe?

D. j. Sok. Gewiſs nicht.

Fr. Theile aber auch wieder jeden von diesen; denn diese Theilung könnte dir sehr zu Statten kommen.

D. j. Sok. Wie denn?

Fr. So. Das Werk des Wollkämmers in die Länge und in die Breite gezogen nennen wir den Wokken.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Was nun hievon mit der Spindel zu einem starken Faden gedreht wird, das nennen sie das Gespinst zur Kette, und die Kunst die dieses sauber anfertiget, die drelle Spinnerei.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Was aber nur lose zusammengedreht wird und durch Einflechtung der Kette bei der Bearbeitung des Walkers die gehörige Weichheit erhält, dies Gespinst ist das für den Einschlag, und die Kunst der es anheimfällt wollen wir die weiche Spinnerei nennen.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Und nun ist der Theil der Weberei den wir bestimmen wollten schon Jedem klar. 283 Nemlich wenn der in der Wollenbereitung sich findende Theil der verbindenden Kunst durch gerades Einschieſsen des Einschlags in die Kette ein Geflecht hervorbringt, so wird nun das sämmtliche Geflecht das wollene Gewand sein, und die hiezu gesezte Kunst nennen wir die Weberei.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Gut. Warum haben wir aber nicht gleich geantwortet die Weberei sei die Verflechtung des Einschlags und der Kette; sondern sind in einem weiten Kreise herumgegangen gar vieles unnüzerweise beschreibend?

D. j. Sok. Unnüzerweise scheint mir wenigstens nichts gesagt zu sein von dem was wir gesagt haben.

Fr. Das ist wol auch kein Wunder, aber es könnte dir doch so scheinen. Gegen dieses Uebel nun, wenn es dir vielleicht in Zukunft öfter wiederkommen sollte, denn das wäre auch kein Wunder, höre eine Rede, die auf alles dergleichen angewendet zu werden wol verdient,

D. j. Sok. Sage sie nur.

Fr. Zuerst also laſs uns überhaupt sehen was Uebermaaſs und Mangel ist, damit wir mit Grund loben und tadeln, was in solchen Unterhaltungen ausführlicher als billig gesagt wird, und was entgegengesezt.

D. j. Sok. Das wollen wir dann.

Fr. Wenn also unsere Rede auf diese Dinge selbst ginge, würde sie den rechten Weg einschlagen.

D. j. Sok. Auf welche?

Fr. Auf Länge und Kürze und überhaupt auf jedes Hervorragen oder Zurüktreten. Auf alles dies geht aber doch eben die Meſskunst?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Laſs sie uns also in zwei Theile theilen, denn das bedürfen wir zu unserm jezigen Behuf.

D. j. Sok. Sage nur wie die Theilung geschehen soll.

Fr. So. Der eine bezieht sich auf ihr Theilhaben an Gröſse und Kleinheit in Verhältniſs zu einander; der andere auf des Werdens nothwendiges Wesen.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Dünkt dich nicht natürlich, daſs man sagen müsse das gröſsere sei als nichts anderes gröſser denn nur als das kleinere? und das kleinere wiederum kleiner als das gröſsere und als nichts anderes?

D. j. Sok. Das dünkt mich allerdings.

Fr. Wie aber was die Natur des Angemessenen übersteigt oder dahinter zurükbleibt, es sei in Reden oder Handlungen, müssen wir das nicht auch beschreiben als ein wirklich werdendes, wodurch ja auch vorzüglich die Guten und die Bösen unter uns sich von einander unterscheiden?

D. j. Sok. Offenbar.

Fr. Diese zwei verschiedenen Arten zu sein und beurtheilt zu werden müssen wir also annehmen für das Groſse und Kleine, und nicht nur wie wir vorher sagten in Beziehung auf einander; sondern vielmehr, wie es jezt erklärt worden, ist die eine in Beziehung auf einander, die andere in Beziehung auf das angemessene zu sezen. Weshalb aber, wollen wir das wol sehn?

D. j. Sok. Warum nicht?

Fr. Wenn jemand nicht zugeben will, daſs
der Begriff des Gröſseren sich auf etwas anderes
284 beziehe als auf das kleinere, so wird er sich nie
auf das angemessene beziehen. Nicht wahr?

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Und würden wir nicht die Künste selbst und alle ihre Werke zerstören durch diese Rede? und wird uns nicht eben auch die jezt gesuchte Staatskunst und die vorher erklärte Weberkunst verschwinden? Denn alle solche suchen was gröſser oder geringer als das Angemessene ist, nicht als nichtseiend, sondern als für ihr Geschäft verderblich zu vermeiden. Und nur indem sie auf diese Weise das Angemessene bewahren vollbringen sie alles Gute und Schöne.

D. j. Sok. Wie könnten sie anders?

Fr. Machen wir aber daſs die Staatskunst uns verschwindet: so bleibt uns kein Ausweg um die königliche Wissenschaft zu suchen.

D. j. Sok. Gewiſs gar keiner.

Fr. Sollen wir nun wie wir bei dem Sophisten durchsezten das Nichtseiende sei, weil dahin allein die Rede sich retten konnte, so auch jezt durchsezen das Mehr und Weniger müsse meſsbar sein nicht nur gegen einander, sondern auch gegen die Entstehung des angemessenen. Denn unmöglich kann weder ein Staatsmann noch irgend ein Anderer von denen die es mit Handlungen zu thun haben unbestritten ein wahrhaft Kundiger sein, wenn dies nicht zugestanden wird.

D. j. Sok. Also müssen wir auf alle Weise auch jezt dasselbe thun.

Fr. Aber noch gröſser ist diese Arbeit, o Sokrates, als jene, und wir erinnern uns doch noch an jene wie lang sie währte. Aber voraussezen können wir darüber wol dieses mit allem Recht.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs allerdings das jezt angeführte nöthig sein wird bei einer gründlichen Darlegung der Sache. Damit aber auch das gegenwärtige schön und genügend gezeigt werde, scheint dieser Saz uns reichlich zu helfen, da man doch annehmen muſs daſs auf gleiche Weise alle Künste bestehen und auch gröſseres und kleineres nicht nur gegen einander sondern auch gegen die Entstehung des Angemessenen meſsbar ist. Denn wenn dies statt ſindet können auch jene bestehen, und bestehen jene so muſs auch dieses sein; ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein.

D. j. Sok. Das ist richtig; allein was folgt weiter?

Fr. Offenbar werden wir nun die Meſskunst auf die Art wie jezt erklärt ist theilen, indem wir sie in zwei Theile zerschneiden, als den einen Theil derselben alle Künste sezend, welche Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegentheil abmessen; als den andern alle die es thun gegen das angemessene und schikliche und gelegene und gebührliche und alles was in der Mitte zwischen zwei äuſsersten Enden seinen Siz hat.

D. J. Sok. Gar groſs ist jeder von diesen Abschnitten und gar weit unterschieden einer vom andern.

Fr. Was nemlich bisweilen, o Sokrates, viele gelehrte Männer in der Meinung etwas recht weises vorgetragen zu haben zu sagen pflegen, daſs die Meſskunst auf alles werdende geht, 285 das ist eben dies jezt erklärte. Denn Messung ſindet gewissermaſsen bei allem Kunstmäſsigen statt. Weil sie aber nicht gewöhnt sind was sie betrachten nach Arten einzutheilen: so werfen sie diese so sehr von einander verschiedenen Dinge in Eins zusammen, und halten sie für ähnlich; eben so thun sie dann auch wieder das Gegentheil indem sie anderes gar nicht nach einer ordentlichen Theilung von einander trennen, da doch wer zuerst die Gemeinschaft zwischen vielen bemerkt nicht eher ablassen sollte bis er alle Verschiedenheiten in derselben gesehen hat, so viele nur ihrer auf Begriffen beruhen; und wiederum wenn die mannigfaltigen Unähnlichkeiten an einer Mehrheit erschienen sind, man nicht im Stande sein sollte eher scheu zu werden und aufzuhören, bis man alles verwandte innerhalb Einer Aehnlichkeit eingeschlossen und unter das Wesen Einer Gattung befaſst hat. Dies sei nun aber hierüber und über Mangel und Uebermaaſs zur Genüge gesprochen. Nur dies laſs uns in Acht nehmen, daſs wir zwei Arten der Meſskunst dafür gefunden haben, und laſs uns erinnern worin wir sagten daſs beide beständen.

D. j. Sok. Das wollen wir erinnern.

Fr. Nach dieser Erklärung nun laſs uns eine andere hinzufügen über das Gesagte selbst, und über jedes Verkehr in solchen Reden.

D. j. Sok. Was doch für eine?

Fr. Wenn uns jemand fragte über die Versammlungen derer, welche die Schrift wollen kennen lernen, ob wenn einer nach irgend einem Worte gefragt wird aus was für Buchstaben es bestehe, wir dann sagen wollen, die Frage geschehe mehr wegen des einen aufgegebenen oder deshalb damit er in allem was aufgegeben werden kann schriftkundiger werde.

D. j. Sok. Deshalb offenbar damit er es in allem werde.

Fr. Und wie? unsere Frage über den Staatsmann ist sie uns mehr um seinetwillen selbst aufgegeben worden, oder damit wir in allem dialektischer werden?

D. j. Sok. Offenbar um es in allem zu werden.

Fr. Gewiſs wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen.

Aber das glaube ich merken die meisten nicht, daſs es von den leicht zu erkennenden unter den Dingen gewisse wahrnehmbare Aehnlichkeiten giebt, welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn jemand einem, der Rechenschaft über etwas verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung leicht etwas darüber deutlich machen will. Von den gröſsten und wichtigsten aber giebt es kein handgreifliches Bild für die Menschen, durch dessen Aufzeigung, wer die Seele eines Forschenden 286 befriedigen will, wenn er es etwa irgend einer Art der Wahrnehmung vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte. Deshalb muſs man darauf bedacht sein von jedem Erklärung geben und auffassen zu können. Denn das unkörperliche als das gröſste und schönste wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht sich alles jezt gesagte. Aber die Uebung ist in allen Dingen leichter am geringeren als am gröſseren.

D. J. Sok. Sehr schön gesagt.

Fr. Weshalb wir nun dieses alles vorgetragen laſs uns ja nicht vergessen.

D. J. Sok. Weshalb also?

Fr. Zunächst und gar nicht am wenigsten wegen eben jener Beschwerde über jene Weitläuftigkeit in der Erklärung der Weberei, die wir übel aufnahmen, und in der von der Umwälzung des Ganzen, und in der über das Sein des Nichtseienden beim Sophisten, indem wir bemerkten wie sehr lang dies alles war. Und über alles dieses haben wir uns Vorwürfe gemacht aus Besorgniſs daſs wir auſser dem langen auch ungehörig sprächen. Damit uns also dieses in Zukunft nicht wieder begegne, deshalb, sage, hätten wir alles bisherige erörtert.

D. J. Sok. Das soll geschehen; sprich nur weiter.

Fr. Ich sage demnach, daſs wir, du und ich, uns des jezt gesagten zu erinnern und immer Lob und Tadel über Länge und Kürze, wovon wir auch jedesmal reden mögen, zu ertheilen haben nicht nach Beurtheilung der Längen in Vergleich mit einander, sondern zufolge jenes Theiles der Meſskunst in welchem wie wir damals sagten nach dem schiklichen müsse gemessen werden.

D. J. Sok. Richtig.

Fr. Aber doch auch wieder danach nicht alles. Denn weder der zur bloſsen Belustigung angemessenen Länge werden wir anderes bedürfen als nur zum Ueberfluſs. Und eben so auch die für die Untersuchung des unmittelbar Aufgegebenen, um es aufs leichteste und schnellste zu finden, gebietet unsere Rede uns nicht als das erste, sondern nur als das zweite zu lieben; am meisten aber und zuerst das Verfahren selbst in Ehren zu halten, daſs man der Theilung nach Arten mächtig sei, und daher auch eine Rede, wenn sie gleich noch so lang müſste gesprochen werden um den Hörer erfinderischer zu machen, dennoch zu verfolgen und über die Länge nicht unwillig zu sein, und wiederum wenn sie nur kurz sein darf, eben so. Ferner auch daſs wer in solchen Verhandlungen die Länge der Reden tadelt und das Herumgehn im Kreise sich nicht will gefallen lassen, daſs der keinesweges nur so geradezu das Gesprochene abzuthun und zu tadeln habe, daſs es zu lang sei gegen das vorige, sondern auch zu bedenken, daſs er zeigen müsse wie es kürzer könnte gewesen sein und doch die Unterredenden dialektischer gemacht 287
haben und erfinderischer in der Kundmachung

der Dinge durch die Rede; und daſs wir auf anderes Lob und Tadel wobei auf etwas anderes gesehen wird uns gar nicht zu bekümmern, und zu thun haben als ob wir auf solche Reden ganz und gar nicht hörten. Und hievon sei es nun genug, wenn auch du so meinst. Sondern laſs uns jezt wieder zum Staatsmann gehn und das vorher durchgeführte Beispiel der Weberei an ihm versuchen.

D. J. Sok. Wohl gesprochen, und laſs uns thun was du sagst.

Fr. Nicht wahr, von vielen Künsten welche ebenfalls Hüterinnen sind, oder vielmehr von allen welche mit Heerden zu thun haben ist der König uns schon abgesondert? Nur sind uns noch übrig, müssen wir sagen, die in dem Staate selbst zu den Mitursachen und Ursachen gehören, welche wir zuerst von einander trennen müssen.

D. J. Sok. Richtig.

Fr. Wisse aber daſs es schwer ist sie in zwei Theile zu theilen. Die Ursach davon wird uns, denke ich, wenn wir weiter gehen nicht minder deutlich werden.

D. J. Sok. So wollen wir es denn so thun.

Fr. Gliederweise wollen wir sie also wie die Opfer zertheilen, da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in die möglichst nächste Zahl von dieser muſs man immer zerschneiden.

D. J. Sok. Wie wollen wir das also jezt machen?

Fr. Wie vorher, wo wir doch alle welche nur Werkzeuge für die Weberei hergaben als Mitursachen sezten.

D. J. Sok. Ja.

Fr. Dasselbe müssen wir nun auch jezt, und zwar noch mehr als damals thun. Die nur irgend ein, sei es nun kleines oder groſses Werkzeug für den Staat verfertigen, diese müssen wir insgesammt als Mitursachen sezen. Denn ohne diese könnte weder ein Staat noch eine Staatskunst jemals bestehen, aber keines davon können wir doch als ein Werk der königlichen Kunst ansehen.

D. J. Sok. Freilich nicht.

Fr. Allein etwas schwieriges unternehmen wir zu thun durch Absonderung dieser Gattung von den übrigen. Denn von welchem Dinge man auch sagt, daſs es Werkzeug für ein gewisses anderes sei, wird das immer ganz glaubhaft gesagt scheinen. Dennoch aber wollen wir von einem andern unter den Dingen im Staate dieses behaupten.

D. J. Sok. Was doch meinst du?

Fr. Daſs es nicht dieselbe Eigenschaft hat. Denn nicht um Ursache zu sein daſs etwas entstehe wird es zusammengeschlagen, wie ein Werkzeug, sondern zu des bereits verfertigten Erhaltung.

D. J. Sok. Was meinst du doch für eins?

Fr. Was für troknes und nasses, für im Feuer gewesenes und nicht darin gewesenes auf mannigfaltige Weise verfertiget und mit Einem Namen Gefäſs genannt wird, ein gar weitläuftiger Begriff, und der mit unserer gesuchten Wissenschaft, wie ich glaube, gar nichts zu schaffen hat.

D. J. Sok. Wie sollte er auch?

288 Fr. Ferner ist eine dritte von diesen verschiedene Art von Sachen häufig zu sehen zu Land und zu Wasser, theils weit umherirrend theils nicht umherirrend, theils kostbar theils geringschäzig, Einen Namen aber führend, weil

es insgesammt um etwas bei sich aufzunehmen ein Siz für etwas wird.

D. j. Sok. Was doch meinst du?

Fr. Was wir Fahrzeug nennen, und was gar nicht der Staatskunst Werk ist, sondern weit mehr des Zimmermanns und Töpfers und Metallarbeiters.

D. j. Sok. Ich verstehe.

Fr. Und wie? sollen wir nicht als eine andere vierte Art diejenige angeben, wozu das meiste von dem vorher schon erwähnten gehört, alles was Kleidung ist, und die meisten Waffen und Mauern, und alles was aufgeworfen wird von Erde und Steinen, und tausenderlei anderes? Da es aber insgesammt um etwas zu umgeben und zu dekken verfertiget wird, könnte man es im allgemeinen und mit allem Recht Bedekkung nennen, und es bei weitem mehr für das Werk der Baukunst und der Weberei gröſstentheils und richtiger halten, als der Staatskunst.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Wollen wir nun etwa als das fünfte alles was zum Schmukk gehört aufstellen, und die Malerkunst, und was durch Anwendung dieser Kunst und der Tonkunst als Nachbildung nur zu unserem Vergnügen hervorgebracht und mit Recht unter Einem Namen begriffen wird?

D. j. Sok. Unter welchem?

Fr. Spielwerk nennt man doch etwas?

D. j. Sok. Wie sollte man nicht!

Fr. Und das wird sich eben als gemeinschaftlicher Name für dies alles schikken. Denn nie wird etwas davon eines Geschäftes wegen sondern nur zum Spiel gemacht.

D. j. Sok. Auch das verstehe ich wol.

Fr. Was nun aber dem allen die Körper giebt, woraus und womit alle erwähnten Künste arbeiten, und was wiederum als eine mannigfaltige Gattung ein Erzeugniſs vieler anderen Künste ist, sollen wir das nicht als das sechste sezen?

D. J. Sok. Was meinst du wol?

Fr. Gold und Silber und was sich sonst hämmern läſst, und was die Holzschläger und Scheerer abschneidend den zimmernden und flechtenden Künsten liefern, und die Baumschäler welche den Gewächsen, so wie die Lederarbeiter welche den belebten Körpern die Haut abziehn, und alle Künste welche sich mit dergleichen abgeben, wie auch die den Kork und die Schreiberinde und die Riemen verfertigenden, was diese alle liefern um zusammengeseztes verschiedener Art aus allen Arten des nichtzusammengesezten zu verfertigen: dies alles benennen wir als eins und als den rohen unzusammengesezten Stoff für die Menschen, keinesweges aber als das Werk der königlichen Kunst.

D. J. Sok. Schön.

Fr. Dann wieder das Gewinnen der Nahrung, und was in den Leib eingemischt durch seine Theile die Theile des Leibes irgend zu stärken ein Vermögen besizt, dies nennen wir insgesammt als das siebente die Nahrung, wenn wir nicht einen anderen schöneren Namen haben. Und wenn wir dies der Kunst des Landbaues 289 und der Jagd und der Leibesübungen und der Heilkunst und Kochkunst anweisen, werden wir es richtiger stellen als unter die Staatskunst.

D. J. Sok. Das gewiſs.

Fr. Nun, glaube ich, daſs fast alles was man besizen kann, auſser den zahmen Thieren in diesen sieben Arten zu finden ist. Sieh nur zu. Eigentlich nemlich sollte zuerst oben an stehn der rohe Stoff, nächst diesem das Werkzeug, das Gefäſs, das Fahrzeug, die Bedekkung, das Spielwerk, die Nahrung. Wir übergehen aber wenn uns etwa manches unwichtige entgangen ist, was sich in eines von diesen gröſseren nicht fügen kann, wie die Idee des Geldes, der Insiegel und aller aufgedrukten Zeichen. Denn für diese ist keine unter jenen groſsen Gattungen ganz angemessen, sondern einiges davon würde sich zum Schmukk anderes zu den Werkzeugen, mit Gewalt zwar, aber doch ganz gewiſs ziehen lassen und zusammenstimmen. Was aber zum Besiz der zahmen Thiere gehört, wenn man die Knechte ausnimmt, das wird die Heerdenzucht wie wir sie vorher eingetheilt haben wol ganz in sich befassen.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Nun sind also noch die Knechte und alle anderen Diener übrig, unter denen ich wol ahnde daſs sich uns auch die zeigen werden, die sich auch um das Geflechte selbst mit dem Könige streiten, wie vorher mit dem Weber die, welche das Spinnen und Wollkämmen und anderes erwähnte treiben. Die übrigen alle sind als Mitursachen bezeichnet schon mit den eben erwähnten Werken drauf gegangen und von dem königlichen und staatskünstlerischen Geschäft abgesondert.

D. j. Sok. Das scheinen sie wenigstens.

Fr. Laſs uns also die noch übrigen betrachten und zwar nahe hinzutretend, damit wir sie fester ins Auge fassen.

D. j. Sok. Das müssen wir freilich.

Fr. Bei den hauptsächlichsten Dienern, von hier aus gesehen, werden wir freilich ein ganz entgegengeseztes Geschäft und Leben finden als uns jezt ahndete.

D. j. Sok. Welche meinst du?

Fr. Die verkäuflichen und auf dieselbe Art auch erwerblichen, welche wir ohne Widerrede Knechte nennen, und von ihnen sagen dürfen daſs sie am wenigsten Anspruch machen auf die königliche Kunst.

D. j. Sok. Wie sollten wir das nicht?

Fr. Und wie? diejenigen Freien welche sich den eben erwähnten freiwillig zugesellen in der Dienstbarkeit, des Akkerbaues und der andern Künste Erzeugnisse einander zutragend und gegen einander ausgleichend, die einen auf dem Markte, die andern von Stadt zu Stadt ziehend über See und zu Lande, und Geld gegen Waaren oder auch gegen sich selbst umsezend, welche wir Geldwechsler und Kaufleute und Schiffsherren und Krämer nennen, sollten die sich wol irgend dazu drängen zur Staatskunst zu gehören?

D. j. Sok. Vielleicht wol zu der der Kaufleute. 290

Fr. Niemals aber werden wir doch die wir als Soldner dienen sehen und als Jedem bereitwillige Tagelöhner zugleich als solche erfinden, die auf die königliche Kunst Anspruch machen.

D. j. Sok. Wie sollten wir wol!

Fr. Und wie? etwa diejenigen, welche uns dergleichen Dienste zu leisten pflegen?

D. j. Sok. Wen? und was für Dienste meinst du?

Fr. Die, zu denen das Geschlecht der Herolde gehört, und die sich auf öffentliche Schriften verstehen und uns damit oft Dienste leisten, und manche andere, die vielerlei anderes für die öffentlichen Gewalten mühsam auszurichten gar treflich sind, wie sollen wir die nennen?

D. j. Sok. Wie du schon sagtest, Diener, nicht Herrscher in den Staaten selbst.

Fr. Aber ich habe doch wol nicht ein Traumgesicht gesehen, daſs ich sagte, hier würden sich uns wol die zeigen, welche ganz vorzüglich mit der königlichen Kunst im Streit begriffen wären? Wiewol es freilich ganz ungereimt scheinen kann, diese in irgend einem dienenden Zustande suchen zu wollen.

D. j. Sok. Freilich wol.

Fr. Laſs uns also noch näher an die noch nicht geprüften uns heranmachen. Da sind zuerst die welche an der Wahrsagekunst einen Theil einer dienenden Wissenschaft besizen. Denn für Dollmetscher der Götter bei den Menschen werden sie ja gehalten?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Dann wiederum auch das Geschlecht der Priester, welches, wie die Sitte sagt, unserer Geschenke an Opfern für die Götter kundig ist, wie wir sie nach ihrem Sinne beschenken sollen und wiederum von ihnen durch Gebete den Besiz des Guten erflehen. Und dies sind doch wol beides Theile einer dienenden Kunst?

D. j. Sok. Offenbar ja wol.

Fr. Nun scheinen wir doch schon eine Spur, der wir nachgehn können, gefaſst zu haben. Denn Priester und Wahrsager haben ja ein gar verständiges Ansehn, und genieſsen einer hohen Achtung wegen der Wichtigkeit ihres Geschäftes. So daſs in Aegypten kein König ohne Priesterthum regieren darf; sondern wenn auch etwa einer aus einem andern Geschlecht die Regierung gewaltsam an sich gerissen hat, so muſs er doch nothwendig noch nachher in dies

Geschlecht eingeweiht werden. Auch unter den Hellenen findet man häufig, daſs den höchsten obrigkeitlichen Personen die wichtigsten solcher Opfer zu verrichten übertragen sind. Ja auch bei euch liegt ja dies nicht weniger zu Tage. Denn wen das Loos zum Archon, der König genannt wird, macht, dem sagt man wären hier die feierlichsten und altväterlichsten Opfer übertragen.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Diese also, die verloosten Könige und
die Priester und ihre Diener und noch eine gro- 291
ſse Menge Anderer die uns jezt erschienen sind
müssen wir betrachten, nach gänzlicher Absonderung aller vorigen.

D. j. Sok. Welche meinst du nur?

Fr. Gar wunderliche.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Ein gar vielstämmiges Geschlecht wie sich gleich auf den ersten Anblikk zeigt. Denn viele der Männer gleichen den Löwen und Kentauren und anderen der Art; gar viele aber auch den Satyrn und den schwächeren aber gewandteren Thieren; oft verwandeln sie sich auch aus einer Gestalt und Eigenschaft in die andere. Kurz jezt, o Sokrates, glaube ich die Männer endlich erblikt zu haben.

D. j. Sok. Sprich nur. Denn du scheinst etwas gar wunderliches zu sehen.

Fr. Freilich; denn wunderliches kommt Allen aus der Unwissenheit her. Ist mir doch noch jezt dasselbe gar plözlich begegnet. Denn ich war ganz zweifelhaft als ich den Chor, der mit den Staatsangelegenheiten sich beschäftigt, erblikte.

D. j. Sok. Welchen doch?

Fr. Den gröfsten Tausendkünstler unter allen Sophisten und den erfahrensten in diesen Künsten, den wir, wie schwer er auch von den wahrhaft königlichen und Staatsmännern abzusondern sein mag, dennoch absondern müssen, wenn wir das gesuchte recht klar sehen wollen.

D. j. Sok. Davon dürfen wir aber doch auf keine Weise ablassen.

Fr. Gewifs nicht, wenn es nach mir geht. Sage mir also dieses.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Ist nicht die Monarchie eine von den Regierungen des Staates?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und nach der Monarchie würde einer, glaube ich, die Obergewalt der Wenigen anführen.

D. j. Sok. Wie sollte er nicht?

Fr. Und die dritte Gestalt der Staatsverfassung, ist das nicht die Regierung der Menge, welche Demokratie genannt wird?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Und werden diese nicht gewissermafsen aus dreien fünfe, wenn zwei davon sich aus sich selbst andere Namen hervorbringen?

D. j. Sok. Was für welche doch?

Fr. Wenn man doch auf das gewaltsame und freiwillige sieht, auf Armuth und Reichthum, auf Gesez und Gesezlosigkeit, welche darin Statt haben: so theilt man jede von den beiden in zweie, und benennt die Monarchie, als begriffe sie zwei Arten, mit zwei Namen, die Tyrannei die eine, die andere das Königthum.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Und so auch den von Wenigen beherrschten Staat mit zwei Namen, Aristokratie und Oligarchie.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. In der Demokratie aber mag nun mit Gewalt oder mit ihrem guten Willen die Menge über die welche das Vermögen in Händen haben regieren, und mag sie die Geseze genau beobachten oder auch nicht, so pflegt sie doch niemals jemand mit einem anderen Namen zu benennen.

D. j. Sok. Das ist wahr. 292

Fr. Wie nun? Glauben wir nun irgend eine von diesen Staatsverfassungen sei richtig, in wiefern sie durch diese Bestimmungen bestimmt ist, durch die Anzahl, ob es Einer ist oder Wenige oder Viele, oder durch Armuth und Reichthum, oder nach dem gewaltsamen und freiwilligen, und ob sie sazungsmäſsig oder ohne Geseze besteht?

D. j. Sok. Warum nicht? und was sollte doch dagegen sein?

Fr. Folge mir nur so, um es genauer zu betrachten.

D. j. Sok. Wie doch?

Fr. Ob wir bei dem anfänglich gesagten bleiben oder davon abgehn wollen?

D. j. Sok. Von welchem meinst du?

Fr. Die königliche Regierung sagten wir sei eine Erkenntniſs.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und nicht nur so eine aus allen, sondern eine sondernde und vorstehende nehmen wir erst aus den anderen heraus?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und aus der vorstehenden wiederum eine für unbeseelte Werke und eine für lebendige Wesen, und so sind wir immer weiter theilend bis hieher gekommen, ohne je die Erkenntniſs fahren zu lassen, nur was für eine sie wäre, konnten wir immer noch nicht recht ausmitteln.

D. j. Sok. Richtig gesagt.

Fr. Das sehen wir also doch, daſs weder das Viele noch das Wenige noch das Freiwillige oder Unfreiwillige noch Reichthum oder Armuth die Bestimmung darüber enthalten darf, sondern eine Erkenntniſs muſs es sein, wenn wir anders dem vorigen folgen wollen.

D. j. Sok. Daſs wir das aber nicht thun sollten ist ganz unmöglich.

Fr. Nothwendig also müssen wir jezt darauf Acht haben, in welcher von diesen nun wol eine Erkenntniſs sich finden kann über die Beherrschung der Menschen, die gewiſs fast die schwierigste ist wie die wichtigste zu erwerben. Denn sie müssen wir sehen, um zu wissen was für Leute wir zu trennen haben von dem vernunftmäſsigen Könige, als solche die sich zwar dafür ausgeben Staatsmänner zu sein, auch viele dessen überreden, es aber keinesweges sind.

D. j. Sok. Das müssen wir allerdings thun, wie auch unsere Rede uns schon vorher angedeutet hat.

Fr. Meinst du nun etwa, die Menge im Staate sei im Stande diese Erkenntniſs zu erlangen?

D. j. Sok. Wie sollte sie wol!

Fr. Aber in einer Stadt von tausend Männern könnten doch ihrer wol hundert oder wenn auch nur funfzig im Stande sein sie gründlich zu erwerben?

D. j. Sok. Die leichteste wäre sie dann wol unter allen Künsten. Denn wir wissen ja daſs unter tausend Männern nicht so viel von den übrigen in Hellas sich auszeichnende Brettspieler gefunden werden, geschweige denn Könige. Denn wer die königliche Kunst besizt, den müssen wir, er mag nun regieren oder nicht,

auch

nach unserer vorigen Rede doch immer König nennen.

Fr. Sehr gut erinnert. Und daraus, meine ich, folgt, daſs man die richtige Regierung bei 293
Einem oder Zweien oder gar Wenigen suchen muſs, wenn es eine richtige giebt.

D. j. Sok. Wie sollte man anders!

Fr. Von diesen aber, mögen sie nun mit dem guten Willen der Beherrschten regieren oder wider ihren Willen, und nach geschriebenen Sazungen oder ohne solche, und dabei reich sein oder arm, müssen wir glauben, wie wir jezt meinen, daſs sie jegliche Regierung welche es auch sei nach der Kunst verwalten werden; so wie wir die Aerzte nicht weniger dafür halten, sie mögen uns nun mit oder wider unsern Willen heilen, und dabei schneiden, brennen oder welchen Schmerz sonst uns zufügen, und mögen es nach geschriebenen Vorschriften thun oder ohne solche, und arm oder reich sein, in allen Fällen werden wir ihnen nichts desto weniger zugestehen daſs sie Aerzte sind, so lange sie nur kunstgerecht dem Leibe vorstehn und ihn reinigen, mögen sie uns übrigens magerer machen oder fleischiger, wenn es nur zum Besten des Leibes geschieht um ihn besser zu machen aus einem schlechteren, und sie ihn, wie jeder der etwas pflegt sein zu pflegendes, erhalten. So werden wir sagen, denke ich, und nicht anders ergebe sich die richtige Bestimmung der ärztlichen und jeder anderen Aufsicht und Regierung.

D. j. Sok. Offenbar freilich.

Fr. Nothwendig ist also auch unter den Staatsverfassungen, wie es scheint, diejenige die richtige vor allen andern und einzige Staatsverfassung, in welcher man bei den Regierenden wahrhafte und nicht nur scheinbare Erkenntniſs findet, mögen sie nun nach Gesezen oder ohne Geseze regieren und über Gutwillige oder Gezwungene und arm sein oder reich: denn hievon ist gar nichts niemals irgendwie für die Richtigkeit mit in Anschlag zu bringen.

D. j. Sok. Schön.

Fr. Und wenn sie auch Einige tödten oder verjagen, und so zu seinem Besten den Staat reinigen, oder auch Kolonien wie die Schwärme der Bienen anderwärts hinsenden und ihn kleiner machen, oder Andere von auſsen her unter die Bürger aufnehmen und ihn gröſser machen, so lange sie nur Erkenntniſs und Recht anwendend ihn erhalten und aus einem schlechten möglichst besser machen, werden wir immer nach diesen Bestimmungen diese Staatsverfassung für die einzig richtige erklären müssen. Die wir aber sonst so nennen, dürfen wir gar nicht für ächte und wahrhafte ausgeben, sondern für Nachahmerinnen jener, von denen die wohlgeordneten sie besser, die anderen schlechter nachahmen.

D. j. Sok. Das übrige, o Fremdling, scheint ganz untadelig gesagt, daſs sie aber auch ohne Geseze herrschen sollen, ist hart anzuhören.

Fr. Du bist mir um ein weniges zuvorgekommen durch deine Frage, o Sokrates. Denn eben wollte ich dich dasselbe fragen, ob du mit allem zufrieden bist, oder ob dir etwas zuwider
294 ist von dem Gesagten. Nun liegt ja schon zu Tage, daſs wir werden durchgehen müssen, wie es wol damit stehen mag, daſs auch ohne Geseze könne richtig regiert werden.

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Auf gewisse Weise nun ist wol offenbar, daſs zur königlichen Kunst die gesezgebende gehört; das Beste aber ist, wenn nicht die Geseze Macht haben, sondern der mit Einsicht königliche Mann. Weiſst du weshalb?

D. j. Sok. Sage weshalb du meinst.

Fr. Weil das Gesez nicht im Stande ist das für Alle zuträglichste und gerechteste genau zu umfassen, und so das wirklich beste zu befehlen. Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und daſs niemals nichts so zu sagen Ruhe hält in den menschlichen Dingen, dies gestattet nicht, daſs irgend eine Kunst in irgend etwas für Alle und zu aller Zeit gleichförmig sei. Das geben wir doch wol zu?

D. j. Sok. Wie sollten wir nicht!

Fr. Das Gesez aber sehen wir doch, daſs es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts will anders als nach seiner eigenen Anordnung thun und auch Niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht wenn jemanden etwas neues und besseres gekommen ist auſser der Ordnung die er selbst festgestellt hat.

D. j. Sok. Richtig. Genau so wie du jezt gesagt hast macht es das Gesez uns Allen.

Fr. Unmöglich also kann sich zu dem niemals gleichförmigen das richtig verhalten, was durchaus gleichförmig ist.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Weshalb es nun doch nothwendig ist Geseze zu geben, wenn gleich das Gesez nicht das richtigste ist, wollen wir davon die Ursache aufspüren?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Es giebt doch auch bei Euch, wie auch in anderen Städten, Uebungen vieler Menschen zusammen im Lauf oder sonst worin aus Wetteifer.

D. j. Sok. Gar viele freilich.

Fr. Wol! wiederholen wir uns also was die welche diese Uebungen kunstmäſsig verstehen darüber anordnen, wo sie zu gebieten haben.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Sie glauben doch es sei nicht möglich sie ganz genau im einzelnen auszuarbeiten, so daſs sie jedem besonders das für seinen Leib angemessenste aufgäben; sondern etwas mehr aus dem Groben glauben sie müsse man im Allgemeinen für Viele die Anordnung des dem Leibe zuträglichen abfassen.

D. j. Sok. Schön.

Fr. Daher messen sie denn Allen insgesammt gleiche Anstrengungen zu, und lassen sie zugleich anfangen und zugleich auch wieder aufhören mit Laufen, Ringen und den übrigen Leibesübungen.

D. j. Sok. So ist es.

Fr. So laſs uns denn auch vom Gesezgeber glauben, der seinen Heerden vorsteht in Sachen des Rechtes und ihres gegenseitigen Verkehrs, daſs er nicht im Stande sein werde, indem er allen insgesammt gebietet, jedem Einzelnen genau das Gebührende anzuweisen.

295 D. j. Sok. Wahrscheinlich ist es wol.

Fr. Sondern nur so dem Haufen insgemein und im Ganzen genommen; und den Einzelnen wird er nur so aus dem Groben Geseze geben, er mag sie nun schriftlich abfassen, oder in ungeschriebenen vaterländischen Gebräuchen gesezgebend sein.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Richtig freilich. Denn wie wäre einer wol im Stande, o Sokrates, sein ganzes Lebenlang für jeden Einzelnen da zu sizen, um ihm mit aller Genauigkeit das Gebührliche anzuordnen? Denn könnte das freilich einer von denen welche die königliche Kunst besizen: so würde er wol bleiben lassen, meine ich, sich selbst Schranken zu sezen, indem er diese sogenannten Geseze schriebe.

D. j. Sok. Nach dem vorhin Gesagten freilich, Fremdling.

Fr. Und noch mehr wol, o Bester, nach dem was wir noch sagen wollen.

D. j. Sok. Und was wäre das?

Fr. Dieses. Laſs uns bei uns selbst sprechen, wenn ein Arzt oder einer der den Leibesübungen vorsteht verreisen wollte, und, wie er glaubte, geraume Zeit von denen die er zu besorgen hat abwesend sein, und dabei nicht glaubte, daſs die Uebenden oder die Kranken seine Anordnungen behalten würden: so würde er sie ihnen ja wol aufschreiben? oder wie?

D. j. Sok. Gewiſs.

Fr. Und wie wenn gegen seine Meinung die Reise kürzer währte und er wiederkäme, dann sollte er es nicht wagen gegen dieses Aufgeschriebene anderes anzuordnen, wenn sich für die Kranken etwas anderes besser eignete etwa der Winde wegen, oder weil sonst etwas in der Witterung über Erwarten anders als gewöhnlich erfolgt wäre? sondern sollte dabei beharren und meinen, das ehemals gesezlich vorgeschriebene dürfe nicht übertreten werden, weder von ihm indem er anderes verordnete, noch von dem Kranken indem der etwas anderes als aufgeschrieben ist zu thun wagte, weil dies nemlich das heilkundige und gesunde wäre, was aber davon abwiche schädlich sein müſste und nicht kunstmäſsig? Oder würde das nicht in jeder Wissenschaft und wahren Kunst, welche es auch sei, auf alle Weise die allerlächerlichste Gesezgebung sein?

D. j. Sok. Auf alle Weise freilich.

Fr. Wenn aber was gerecht ist und ungerecht, schön und häſslich, gut und böse, einer
aufgezeichnet oder auch unaufgezeichnet den
Heerden der Menschen vorgeschrieben hat, wie
sie eben Staatenweise geweidet werden nach
den Gesezen derer, die dies aufgeschrieben,
dem sollte es, wenn er selbst der es kunstgemäſs abgefaſst hat oder ein anderer ähnlicher
wiederkäme, nicht freistehn anderes von diesem
296 abweichend zu verordnen? Oder müſste nicht
auch dies Verbot nicht minder als jenes in
Wahrheit lächerlich erscheinen?

D. j. Sok. Wie sollte es nicht?

Fr. Weiſst du auch was hierüber die Meisten zu sagen pflegen?

D. j. Sok. Ich entsinne mich wenigstens dessen jezt gleich nicht so.

Fr. Es klingt gar schön. Sie sagen nemlich, wer bessere als die bisherigen Geseze wisse, der solle Geseze geben, wenn er nemlich seinen Staat dazu überreden kann, sonst aber nicht.

D. j. Sok. Wie nun? ist das nicht recht?

Fr. Vielleicht. Wenn aber nun Einer ohne zu überreden das bessere erzwingt, beantworte mir doch wie dieser Zwang heiſsen soll? Doch lieber noch nicht, sondern zuvor in dem vorigen.

D. j. Sok. Was meinst du doch?

Fr. Wenn einer seinen Kranken nicht überredet, aber die Kunst recht inne hat und ihn besseres als das Geschriebene zu thun nöthiget, sei es nun ein Kind oder ein Mann oder ein Weib; wie soll wol dieser Zwang heiſsen? Nicht eher ganz anders als so wie das gegen die Kunst gefehlte genannt wird, ungesund? Und kann nicht wer hiezu gezwungen worden ist alles eher mit Recht sagen, nur nicht daſs ihm ungesundes und kunstwidriges widerfahren sei von dem zwingenden Arzte?

D. J. Sok. Du hast vollkommen Recht.

Fr. Wie heiſst uns nun das gegen die Staatskunst gefehlte? Nicht das Schändliche, das Böse, das Ungerechte?

D. J. Sok. Allerdings.

Fr. Die nun gezwungen werden gegen das Geschriebene und Hergebrachte anderes gerechteres, besseres und schöneres als das bisherige zu thun, sprich wenn diese sich nun über solchen Zwang beklagen wollen, und ihre Klage soll nicht die allerlächerlichste unter allen sein, muſs sie nicht eher jedes andere aussagen, als daſs den Gezwungenen schändliches und ungerechtes und Böses widerfahren wäre von den Zwingenden?

D. J. Sok. Vollkommen richtig.

Fr. Oder ist etwa wenn der zwingende reich ist, dann das erzwungene recht, wenn aber arm, dann ungerecht? Oder muſs nicht vielmehr, habe einer nun mit Ueberredung oder ohne Ueberredung, Reicher oder Armer, nach den Schriften oder gegen die Schriften das Zuträgliche gethan, dies auch hier die richtigste Bestimmung sein für die rechte Einrichtung des Staates, wie der weise und gute Mann die Angelegenheiten der Beherrschten einrichten wird; so daſs wie der Steuermann des Schiffes und der Schiffsgesellschaft Bestes immer wahrnehmend ohne Schriften auszustellen, sondern seine Kunst zum Gesez machend seine Mitschiffenden erhält, 297
so auch auf die nemliche Weise bei denen die so zu regieren verstehen die rechte Staatsverfassung

sei, daſs sie die Kraft der Kunst höher stellen als die Geseze? Und was auch die mit Einsicht Regierenden thun das ist ohne Fehl, so lange sie nur das Eine groſse bewahren, daſs sie nach Vernunft und Kunst denen im Staate immer das gerechteste austheilend im Stande sind sie zu erhalten, und immer zum Besseren vom Schlechteren hinzuführen nach Vermögen.

D. j. Sok. Es ist nichts einzuwenden hiegegen.

Fr. Aber auch wol dagegen wird nichts aufzubringen sein?

D. j. Sok. Wogegen meinst du?

Fr. Daſs nie eine Menge von was für Menschen es auch sei, zu dieser Erkenntniſs gelangen und im Stande sein kann vernunftmäſsig einen Staat zu verwalten; sondern nur unter Wenigen und bei geringer Zahl oder dem Einen muſs man jene Eine richtige Staatsverfassung suchen, die übrigen aber nur als Nachahmungen sezen, wie auch vorher gesagt wurde, deren einige besser andere schlechter jene nachahmen.

D. j. Sok. Wie meintest du doch das? denn ich habe auch vorher das nicht recht verstanden von den Nachahmungen.

Fr. Wäre das denn nicht gar arg, wenn Jemand einen solchen Gegenstand aufregte und dann wieder hinwürfe ohne ihn durchzuführen, bis er den jezt darin begangenen Fehler aufzeigte?

D. j. Sok. Welchen doch?

Fr. Einen solchen haben wir zu suchen, der uns gar nicht gewohnt ist noch auch leicht zu sehen; dennoch müssen wir versuchen ihn zu fassen. Wolan denn, wenn uns dies die einzige richtige Staatsverfassung ist, die wir beschrieben haben, so weiſst du wol müssen die übrigen dadurch daſs sie sich der Schriften von dieser bedienen sich erhalten, indem sie das thun was jezt gelobt wird, wiewol es nicht das richtigste ist.

D. j. Sok. Was doch?

Fr. Daſs keiner im Staate sich unterstehen darf irgend etwas gegen die Geseze zu thun, und der es sich unterstände mit dem Tode und auf das allerhärteste bestraft wird. Und dies ist auch wirklich das richtigste und schönste als das zweite, nemlich wenn man das erste vorherbeschriebene bei Seite sezt. Wie nun aber dieses zu geschehen pflegt, was wir als das zweite angenommen haben, das laſs uns nun zu Ende bringen. Nicht wahr?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Kehren wir also zu jenen Bildern zurükk mit denen wir nothwendig immer die königlichen Herrscher vergleichen.

D. j. Sok. Zu was für welchen?

Fr. Zu dem edlen Steuermann und dem Arzte der werth wie Viele zu achten. An diesen nemlich wollen wir uns einen Entwurf davon bilden und den betrachten.

D. j. Sok. Wovon doch?

Fr. Davon, als wenn wir Alle von ihnen
dächten, daſs sie uns auſs ärgste mitspielten.
Wem sie nemlich eben helfen wollten, dem 298
hülfen sie, wen sie aber verstümmeln wollten
von uns, den verstümmelten sie durch Schnei-
den und Brennen, und lieſsen sich noch Kosten
dafür bezahlen wie Abgaben, von denen sie we-
nig oder nichts auf den Kranken verwenden und
das übrige selbst mit ihren Leuten verbrauchen.
Ja am Ende lieſsen sie sich gar noch von Ver-
wandten oder Feinden des Kranken Geld geben
und brächten ihn um. Und die Schiffer wieder-

um thäten tausenderlei anderes dergleichen, lieſsen einen arglistigerweise an den Landungspläzen einsam zurükk, und würfen wenn sie auf der See Unglükk hätten die Waaren über Bord oder verursachten anderen Schaden. Wenn wir also in dieser Meinung einen solchen Rath über sie pflögen, es solle keiner von diesen Künsten länger gestattet sein unumschränkt zu regieren weder über Knechte noch Freie, sondern wir wollten eine Gemeine zusammenberufen, wo es auch denen die nichts von der Sache verstehn und Arbeitern anderer Art freistehn solle, ihre Meinung über Schifffahrt und Krankheit mit dazu zu geben, wie wir uns der Arzneimittel und der heilkünstlerischen Werkzeuge bei den Kranken zu bedienen hätten, und wie der Schiffe und der schifffahrtlichen Werkzeuge zum Besten der Schiffe, und über die Gefahren bei der Schifffahrt selbst von Wind und Wellen und auch bei dem Zusammentreffen mit Seeräubern, und so auch wenn groſse Schiffe ein Gefecht auszuhalten haben mit anderen solchen. Was dann den Meisten gut dünke über diese Dinge, mögen nun Aerzte und Schiffer oder mögen Unkundige dabei gerathen haben, das würde auf spizige Tafeln oder auf Säulen geschrieben oder ungeschrieben als wolhergebrachter Gebrauch festgestellt, und hiernach müſste dann von nun an die Schifffahrt betrieben und die Pflege der Kranken eingerichtet werden.

D. j. Sok. Offenbar gar wunderliche Dinge erzählst du.

Fr. Und jährlich würden Herrscher über die Menge bestellt entweder aus den Reichen oder aus dem gesammten Volke wen eben das Loos träfe, und die bestellten Gewalthaber herrschten dann nach dem Buchstaben die Schiffe steuernd und die Kranken heilend.

D. j. Sok. Das ist noch ärger.

Fr. Sieh auch noch was nächstdem folgt. Wenn nemlich das Jahr eines Gewalthabers um ist, dann muſs ein Gericht bestellt werden von Männern entweder vorzugsweise aus den Reichen oder aus dem gesammten Volk, und die gewählten müssen dann diejenigen welche an der Regierung gewesen vor sich führen und sich 299 Rechenschaft ablegen lassen; und wer Lust hätte könnte sie anklagen daſs sie nicht nach den Vorschriften dieses Jahr über die Schiffe gesteuert hätten und nicht nach alter urväterlicher Sitte. Und eben so mit denen welche die Kranken geheilt haben. Und wer dann für schuldig erkannt wird dem müssen einige von ihnen bestimmen was ihm widerfahren oder was er bezahlen soll.

D. j. Sok. Freilich; wer sich freiwillig dazu verstände unter solchen zu regieren, dem geschähe Recht, was er auch immer erleiden oder bezahlen müſste.

Fr. Dann müſste noch ein Gesez gegeben werden auſser allen diesen, wenn von jemand herauskäme daſs er die Steuermanns- und Schifffahrtskunst oder das heilsame und die eigentlichen Lehren der Heilkunde von Luft und Wärme und Kälte zu erforschen suchte anderswie als aus den Vorschriften, und irgend etwas über diese Dinge erklügelte, daſs der zuerst ja nicht ein Heilkundiger oder Schifffahrtskundiger heiſsen solle, sondern ein eingebildeter und spizfindiger Sophist, und dann daſs ihn als einen Verderber der Jugend und der sie überredete sich der Steuermannskunst und der Heilkunst nicht nach den Gesezen zu befleiſsigen, sondern unumschränkt über Schiffe und Leute regieren zu wollen, daſs ihn als einen solchen Jeder der Lust hätte verklagen und wohin er gehört vor Gericht laden könne. Und ergiebt sich dann, daſs er den Gesezen und Vorschriften zuwider Junge oder Alte überredet habe, daſs man ihn auf das äuſserste bestrafe. Denn es sei nicht nöthig weiser zu sein als die Geseze. Denn es brauche ja auch niemand unwissend zu sein in dem arzneikundigen und heilsamen und in dem steuermannskundigen und zur Schifffahrt gehörigen; sondern wer Lust habe könne ja die niedergeschriebenen Geseze und die bestehenden väterlichen Gebräuche erlernen. Wenn es nun so wie wir es jezt beschreiben um alle diese Erkenntnisse stände, o Sokrates, und um die Kunst des Feldherrn und der gesammten Nachstellung jeder Art, und um jeden Theil der sämmtlichen Malerei oder der Nachahmung oder der Baukunst oder alles dessen was irgend zur Verfertigung der Gefäſse gehört, oder des Landbaues und der gesammten Kunst mit den Gewächsen umzugehn; oder wenn wir auch eine Pferdezucht oder sämmtliche übrige Viehzucht nach Vorschriften betrieben sähen, oder die Wahrsagekunst oder was sonst für Theile die dienende Kunst umfaſst, oder auch die Kunst des Brettspiels oder die gesammte Rechenkunst mit bloſsen Zahlen und mit Flächen, Tiefen und Geschwindigkeiten, was würde wol werden aus allem was so betrieben würde nach Vorschriften und nicht mit Kunst?

D. j. Sok. Offenbar würden uns alle Künste gänzlich untergehen und könnten sich auch in Zukunft gar nicht wieder erzeugen wegen des das Forschen untersagenden Gesezes; so daſs das Leben, welches jezt schon schlecht genug

st, zu einer solchen Zeit gar nicht würde zu
eben sein.

Fr. Und wie dann, wenn wir darauf be-
tänden alles erwähnte solle nach Vorschriften 300
geschehen und über die Vorschriften solle uns
in durch Stimmenmehrheit erkohrener oder ei-
er den es zufällig träfe die Aufsicht führen, und
lieser unterstände sich dann, ohne sich um die
Vorschriften zu bekümmern, aus Eigennuz oder
us besonderer Gunst abweichend von ihnen
nders zu handeln ohne alle Einsicht: wür-
le daraus nicht noch ein weit gröſseres Uebel
ntstehen als das vorige?

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. Denn wer, meine ich, gegen die Ge-
eze, die doch auf langer Erfahrung beruhen,
nd bei denen immer einige Rathgeber verstän-
dig gerathen und die Menge mit überredet ha-
ben sie so festzusezen, wer so gegen diese zu
handeln wagt, der werde statt eines Fehlers ei-
nen noch viel gröſseren Fehler machen, und uns
lles Handeln noch weit ärger zerstören als die
Vorschriften selbst.

D. j. Sok. Wie sollte er nicht?

Fr. Daher ist dies nun für Alle, welche
über irgend etwas einmal Geseze und Vorschrif-
ten gestellt haben, der nächstbeste Weg, daſs
sie hiegegen weder einen Einzelnen noch die
Menge jemals das mindeste thun lassen.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Nun sind das doch überall nur Nach-
bildungen des Wahren, was so von den Wissen-
den nach Vermögen aufgezeichnet ist.

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Aber von dem Wissenden, dem wahr-
haften Staatsmann, sagten wir doch, wenn wir
ns recht erinnern, daſs er mit Kunst gar vieles

in seinem Geschäft vornehmen werde, ohne sich um das Geschriebene zu bekümmern, wenn ihm etwas anderes besser scheint als das was er selbst e aufgeschrieben und etwa welchen geschikt hat die in Verlegenheit waren.

D. j. Sok. Das sagten wir freilich.

Fr. Wenn also auch ein Einzelner oder eine Menge die ihre bestehenden Geseze hat gegen diese irgend etwas anderes einzurichten wagt, als wäre es so besser: so thun sie daran so gut sie können dasselbe was jener wahre thut.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Wenn sie aber nun Unkundige sind und doch dergleichen thun, so versuchen sie freilich das wahre nachzuahmen, sie werden aber alles gar schlecht nachahmen. Sind sie aber Kunstverständige, dann wäre es nicht mehr Nachahmung, sondern eben jenes wahreste und richtigste selbst.

D. j. Sok. Allerdings wol.

Fr. Von vorher aber steht uns doch fest, daſs nirgends der groſse Haufen irgend einer Kunst sich zu bemächtigen im Stande ist.

D. j. Sok. Das steht fest.

Fr. Giebt es also eine königliche Kunst, so kann der Haufe der Reichen und das Volk insgesammt diese Staatswissenschaft doch niemals besizen.

D. j. Sok. Wie sollte das auch gehn!

Fr. Also müssen jene Staaten, wie es scheint, wenn sie jenen wahren Staat des Einen kunstmäſsig herrschenden aufs beste nachahmen 301 wollen, wenn ihre Geseze einmal bestehen niemals etwas thun, weder gegen die geschriebenen noch gegen die väterlichen Gebräuche.

D. j. Sok. Das hast du sehr schön erklärt.

Fr. Wenn nun die Reichen jenen nachahmen, so nennen wir einen solchen Staat Aristokratie; wenn sie sich aber um die Geseze nichts bekümmern, dann Oligarchie.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Und wiederum wenn ein Einziger nach Gesezen herrscht, den Wissenden nachahmend, so nennen wir ihn König, ohne also durch den Namen den, der mit Erkenntniſs, von dem zu unterscheiden der nur nach Vorstellung den Gesezen gemäſs allein herrscht.

D. j. Sok. So machen wir es wol.

Fr. Und nicht wahr, wenn auch ein wahrhaft Kundiger allein herrschte, so wird er doch auf alle Weise mit demselben Namen König und mit keinem anderen genannt werden; daher es denn nur fünf Namen giebt für die jezt aufgestellten Verfassungen.

D. j. Sok. So scheint es ja.

Fr. Wie aber wenn ein Alleinherrschender weder nach Gesezen noch nach Gewohnheiten handelt, sondern sich anstellt wie der Wissende, als müsse er nemlich auch gegen das vorschriftliche das Bessere thun, und es leitet ihn Begierde oder Unkunde bei dieser Nachahmung, muſs nicht jeder solcher ein Tyrann heiſsen?

D. j. Sok. Wie könnte er anders?

Fr. Auf diese Weise also, sagen wir, haben wir den König und den Tyrannen; die Oligarchie aber und Aristokratie und Demokratie, wenn die Menschen jenen Einen, den Alleinherrscher, verschmähen, und nicht glauben daſs Einer einer solchen Macht jemals würdig sein könne, so daſs er mit Tugend und Erkenntniſs regierend Allen was gerecht und gewissenhaft ist richtig austheilen wolle und könne, sondern daſs er jedem von uns wie er wolle Leides anthue und ihn tödte oder ihm sonst Schaden zufüge. Denn gäbe es nur einen: so würden sie wol zufrieden sein unter ihm zu wohnen, der den genau genommen allein richtigen Staat glükselig beherrschte.

D. j. Sok. Wie sollten sie nicht!

Fr. Nun aber, da es wie wir auch sagen in den Staaten keinen König so giebt wie in den Bienenschwärmen einer aufwächst, der sich gleich nach Leib und Seele einzig unterscheidet: so müssen sie eben zusammentreten wie es scheint um Schriften zu verfassen, und dabei der Spur des wahrhaften Staates nachgehn.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Wundern wir uns also noch, Sokrates, wie doch in solchen Staaten soviel übles geschehen kann und noch geschehen wird, da sie auf einem solchen Grunde beruhen, daſs sie nach Schriften und Gewohnheiten, nicht nach Erkenntniſs ihre Geschäfte verrichten, da ja jeder sieht, daſs in jeder andern Verwaltung, wenn sie sich dessen bedienen wollte, alles untergehn müsse wobei man so zu Werke ginge? Oder
302 wollen wir uns vielmehr darüber wundern, wie stark doch ein Staat von Natur ist. Denn gar viele Staaten sind seit undenklicher Zeit in diesem Falle gewesen, und doch bestehen einige davon noch immer und gehen nicht zu Grunde. Viele freilich gehen auch unter wie lekk gewordene Schiffe und sind untergegangen und werden noch untergehn wegen des Steuermanns und der Schiffsleute Schlechtigkeit, die in den gröſsten Dingen die gröſste Unwissenheit besizen, und ohnerachtet sie in Staatssachen von gar nichts etwas verstehen, doch meinen in allen Stükken unter allen Wissenschaften diese gerade am sichersten inne zu haben.

D. j. Sok.

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. In welchem nun unter diesen nicht vollkommenen Staaten am wenigsten schwer ist zu leben, denn schwer ist es in allen, und welcher dagegen der unleidlichste ist, das sollten wir doch untersuchen. Denn wenn es auch für das was wir uns jezt vorgenommen haben nur eine Nebensache ist, so ist es doch im Ganzen wol das weshalb wir Alle alles andere thun.

D. j. Sok. Wir wollen. Warum auch nicht?

Fr. Dieselbige also von den dreien sagt man sei zugleich ausgezeichnet vor allen die unleidlichste und auch die leidlichste.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Nicht anders als die Alleinherrschaft und die Herrschaft der Wenigen und die der Menge, das sind meine ich die drei, deren wir von Anfang an in der uns jezt zugeflossenen Untersuchung erwähnten.

D. j. Sok. Das waren sie freilich.

Fr. Diese schneiden wir nun einzeln entzwei und machen sechse daraus, indem wir die vollkommene gänzlich von ihnen abgesondert lassen als die siebente.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Aus der Alleinherrschaft schneiden wir das Königthum und die Tyrannei, und wiederum aus der Herrschaft der Wenigen links die Aristokratie und dann die Oligarchie, und endlich die Herrschaft der Vielen sezten wir damals nur einfach als Demokratie, jezt aber müssen wir auch diese als zweifach sezen.

D. j. Sok. Wie aber und wonach wollen wir sie theilen?

Fr. Gar nicht anders als die übrigen; denn wenn sie auch keinen zwiefachen Namen hat, so findet doch das nach Gesezen herrschen und gesezlos bei ihr eben so gut statt als bei den übrigen.

D. j. Sok. Das freilich.

Fr. Damals nun als wir den vollkommnen Staat suchten, war uns dieser Schnitt zu gar nichts nuz, wie wir auch vorher gezeigt haben. Nachdem wir nun aber jenen ganz herausgenommen und die andern als nothwendig gesezt haben, so theilt nun doch das gesezmäſsige und gesezwidrige jede von diesen in zwei Hälften.

D. j. Sok. Das erhellt wol, nun die Erklärung davon gegeben ist.

Fr. Die Alleinherrschaft nun, in gute Vorschriften die wir Geseze nennen eingespannt, ist die beste unter allen Sechsen, gesezlos aber beschwerlich, und die allerlästigste darin zu leben.

D. j. Sok. Das mag wol sein.

303 Fr. Die Herrschaft der Wenigen nun wollen wir, wie denn Wenige das Mittel ist zwischen Eins und Vielen, so auch selbst für die mittlere zwischen beiden halten. Die Herrschaft der Menge aber für ganz schwach und weder im Guten noch im Bösen etwas groſses vermögend im Vergleich mit den übrigen, weil nemlich die Gewalten in ihr unter Viele ins Kleine zertheilt sind. Darum ist sie unter allen diesen Staaten der schlechteste, wenn sie gesezlich sind; sind sie aber gesezlos, dann ist diese die beste. Und sind alle ungebunden: so trägt es den Preis davon in der Demokratie zu leben; sind sie aber ordentlich, dann muſs man am wenigsten in dieser leben, sondern in der ersten ist es dann bei weitem am besten und vorzüglichsten, mit Ausnahme der siebenten. Denn die muſs man, wie einen Gott unter Men-

schen, aus allen anderen Staatsverfassungen aussondern.

D. j. Sok. So scheint es allerdings zu werden und zu folgen, und wir müssen thun wie du sagst.

Fr. Also müssen wir auch Alle welche sich mit diesen Staatsverfassungen zu thun machen aussondern, daſs sie nicht Staatsmänner sind sondern Partheimänner, und nur groſse Puppen regieren, selbst auch solche seiend und als die gröſsten Nachahmer und Tausendkünstler auch die gröſsten Sophisten unter den Sophisten sind.

D. j. Sok. Ganz richtig scheint sich jezt dieser Ausspruch gegen die sogenannten Staatskundigen gewendet zu haben.

Fr. Gut. Dies ist uns also gerade wie im Drama, wie ich auch vorher sagte, ein Kranz von Kentauren und Satyrn zu sehen den wir von der Staatskunst absondern müſsten, und nun endlich glüklich abgesondert haben.

D. j. Sok. So scheint es.

Fr. Es ist uns aber noch etwas anderes schwierigeres als dieses übrig, weil es sowol der königlichen Gattung näher verwandt als auch schwerer festzuhalten ist. Und es gemahnt mich als ginge es uns wie denen die das Gold reinigen.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Erde und Steine und vieles andere sondern auch jene Arbeiter zuerst aus. Nach diesem aber bleibt ihnen noch in der Mischung das dem Golde verwandte auch kostbare nur im Feuer abzusondernde Erz und Silber, bisweilen auch Stahl, welches durch wiederholte Schmelzungen und Läuterungen mit Mühe abgesondert uns endlich das reine Gold an und für sich sehen läſst.

D. j. Sok. So sagt man ja daſs es geschehe.

Fr. Auf dieselbe Weise nun scheint auch jezt das übrige fremdartige und nicht befreundete von der Wissenschaft des Staates abgesondert, das kostbare und verwandte aber noch zurük zu sein. Dazu gehört nun die Kriegskunst und die Rechtswissenschaft, und die Redekunst sofern sie mit der königlichen in Ver- 304 bindung steht und durch Ueberzeugung vom Gerechten die Verhandlungen im Staate leiten hilft, was man nun, so leicht es eben gehen will, ausscheiden muſs, und dann erst jenen von uns gesuchten bloſs und allein für sich aufzeigen kann.

D. j. Sok. Offenbar muſs man irgendwie versuchen dies zu bewirken.

Fr. Soviel als Versuch hinreicht soll er wol ans Licht kommen. Und zwar durch die Tonkunst muſs man versuchen ihn darzustellen. Sage mir also.

D. j. Sok. Was denn?

Fr. Es giebt doch ein Erlernen der Tonkunst und überhaupt aller mit einer Handarbeit verbundenen Künste?

D. j. Sok. Das giebt es.

Fr. Und wie? welche von allen diesen wir nun lernen sollen und welche nicht, sollen wir sagen daſs es auch darüber eine Erkenntniſs giebt, oder wie?

D. j. Sok. Daſs es eine giebt wollen wir sagen.

Fr. Und daſs sie eine andere sei als jene Künste selbst werden wir doch zugeben?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Und sollte wol keine von ihnen über die andere herrschen? oder etwa jene verschiedenen über diese leztere? oder sollen wir sagen, daſs diese über alle übrigen Aufsicht führe und herrsche?

D. j. Sok. Diese leztere, was man zu lernen hat oder nicht, über jene.

Fr. Ueber die welche gelernt wird und über die welche lehrt behauptest du daſs sie uns herrschen müsse?

D. j. Sok. Gar sehr.

Fr. Und so auch wol die ob man überreden soll oder nicht, über die welche zu überreden versteht?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Wol. Wem sollen wir nun zuschreiben daſs er mit Erkenntniſs die Menge und das Volk zu überreden verstehe vermittelst Geschichtserzählung, nicht ordentlicher Belehrung?

D. j. Sok. Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.

Fr. Zu wissen aber, ob man etwas bei diesem oder jenem durch Ueberredung oder durch Gewalt durchsezen solle, oder vielleicht ganz und gar nicht, welcher Wissenschaft sollen wir dies wiederum beilegen?

D. j. Sok. Offenbar der, welche über die sprechende und überredende herrscht.

Fr. Und das wäre doch wol keine andere, denke ich, als die des Staatsmannes?

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Auch dies rednerische scheint sich also schnell abgesondert zu haben von dem staatskünstlerischen als eine andere Art, welche jener Dienste leistet?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Was sollen wir nun aber von dieser Geschiklichkeit denken?

D. j. Sok. Von welcher?

Fr. Der, wie man mit allen Krieg führen müsse mit denen man beschlossen hat Krieg zu führen? Sollen wir diese für eine kunstlose oder für eine künstlerische erklären?

D. j. Sok. Und wie könnten wir das wol für kunstlos halten, was die Feldherrnkunst und jede sonst im Kriege vorkommende ausübt?

Fr. Die aber welche, ob man Krieg führen oder sich freundschaftlich auseinandersezen solle, im Stande ist kundigerweise zu überlegen, sollen wir diese für eine andere als jene sezen oder für dieselbe mit ihr?

D. j. Sok. Dem vorigen zufolge nothwendig für eine andere.

Fr. Also werden wir auch annehmen müssen, 305 daſs leztere über die erstere herrscht, wenn wir es dem vorigen gemäſs bestimmen wollen.

D. j. Sok. Das denke ich.

Fr. Welche nun sollen wir wol wagen einer so gewaltigen und groſsen Kunst als die gesamme Kriegskunst ist zur Herrin zu sezen, ausgenommen jene wahrhaft königliche?

D. j. Sok. Keine andere.

Fr. Also nicht als die Staatswissenschaft dürfen wir, da sie ja nur eine dienende ist, die Wissenschaft des Feldherrn sezen?

D. j. Sok. Nicht füglich.

Fr. Wol, laſs uns nun auch die Verrichtung der Richter, welche gehörig richten, betrachten.

D. j. Sok. Das wollen wir.

Fr. Verrichtet sie nun wol etwas mehr, als daſs sie in Bezug auf allerlei Verkehr alles gesezliche was von dem gesezgebenden Könige festgestellt ist zusammenfassend darnach urtheilt, mit Hinsicht darauf was als Recht festgestellt ist und was als Unrecht, wobei sie ihre eigenthümliche Tugend beweiset niemals durch Geschenke oder Furcht oder Mitleid oder irgend andere Feindschaft oder Freundschaft bewogen, irgend gegen des Gesezgebers Anordnung die gegenseitigen Beschuldigungen schlichten zu wollen?

D. j. Sok. Nichts anderes; sondern wie du es erklärt hast, so weit geht eigentlich das Gebiet ihrer Verrichtung.

Fr. Also auch von der Stärke der Richter finden wir daſs sie nicht die königliche ist, sondern die Wächterin der Geseze und die Dienerin jener.

D. j. Sok. So scheint es ja.

Fr. Und soviel ist zu sehen, wenn man alle die bisher beschriebenen Künste betrachtet, daſs keine von ihnen sich irgend als Staatskunst gezeigt hat. Denn die wahrhaft königliche hat nicht selbst etwas zu verrichten, sondern nur über die welchen Verrichtungen obliegen zu herrschen, weil sie Zeit und Unzeit des Anfangs und der Stärke alles wichtigen im Staate erkennt; die Andern haben was ihnen aufgetragen ist zu verrichten.

D. j. Sok. Richtig.

Fr. Darum ist von denen jezt durchgenommenen keine weder über die anderen herrschend noch über sich selbst, sondern mit einem eigenen Geschäft hat es jede von ihnen zu thun, und führt daher auch ihren besonderen Namen von der Eigenthümlichkeit dieses Geschäftes.

D. j. Sok. So scheint es wenigstens.

Fr. Aber die über alle diese herrschende, die Geseze und alles andere im Staate besorgende und alles zusammenwebende richtige Beschaffenheit des Ganzen, diese könnten wir doch wenn wir ihr Geschäft mit ihrem Namen umfassen wollten mit dem gröſsten Rechte, wie mich dünkt, die Staatskunst nennen?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Wollen wir sie also jezt etwa nach dem Muster der Webekunst durchgehn, nun uns auch alle Gattungen dessen was im Staate vorkommen kann bekannt geworden sind?

D. j. Sok. Gar sehr gern.

Fr. Also die königliche Zusammenflechtung scheint es müssen wir erklären wie sie beschaffen ist, auf welche Weise sie in einander flicht, und was für ein Gewebe sie uns dadurch liefert.

D. j. Sok. Offenbar.

Fr. Etwas gewiſs sehr schwer zu zeigendes
306 ist uns nun nothwendig geworden wie es scheint.

D. j. Sok. Auf alle Weise also muſs es erklärt werden.

Fr. Daſs nemlich ein Theil der Tugend mit einer andern Art derselben gewissermaſsen im Streit sein könne, dagegen werden die in Reden Streitsüchtigen leicht etwas einzuwenden haben aus den gemeinen Meinungen.

D. j. Sok. Das verstehe ich nicht.

Fr. Vielleicht so. Die Tapferkeit denke ich doch hältst du dafür daſs sie ein Theil der Tugend sei?

D. j. Sok. Freilich.

Fr. Und die Besonnenheit für verschieden von der Tapferkeit; aber auch sie für einen Theil desselbigen wie jene?

D. j. Sok. Ja.

Fr. Ueber diese beiden nun muſs ich einen wunderbaren Saz aufzustellen wagen.

D. j. Sok. Was für einen?

Fr. Daſs sie auf gewisse Weise gar sehr mit einander in Feindschaft und Zwietracht stehn in gar vielen Dingen.

D. j. Sok. Wie meinst du das?

Fr. Keinesweges freilich eine gewöhnliche Meinung. Denn man sagt ja daſs alle Theile der Tugend unter einander Freund sind.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Laſs uns also, aber recht wohl aufmerkend, zusehn ob dies so ganz allgemein gilt, oder ob es nicht auf alle Weise etwas darunter giebt was mit dem Verwandten Streit hat.

D. j. Sok. Sage nur wie wir es untersuchen sollen.

Fr. Wir müssen in Allem suchen was wir schön nennen, aber in zwei entgegengesezte Arten aufstellen.

D. j. Sok. Erkläre es noch deutlicher.

Fr. Schnelligkeit und Schärfe, sowol körperlich als in der Seele und in den Bewegungen der Stimme, und sowol in diesen selbst als in den Bildern davon und allem was die Tonkunst nachahmend und die Malerkunst in Abbildern darstellt, hievon hast du wol selbst schon etwas gelobt oder es Andere loben gehört.

D. j. Sok. Wie sollte ich nicht?

Fr. Erinnerst du dich auch wol auf welche Weise sie dies bei allen diesen Dingen thun?

D. j. Sok. Nein.

Fr. Wenn ich nun nur im Stande wäre, so wie ich es denke es dir auch deutlich zu machen durch die Rede.

D. j. Sok. Wie solltest du das nicht?

Fr. Du scheinst so etwas für leicht zu halten. Laſs es uns also an den einander fast entgegengesezten Gattungen betrachten. In gar vielen Handlungen nemlich und gar oft wenn wir uns der Schnelligkeit, Kräftigkeit und Beweglichkeit des Gedankens oder des Leibes oder auch der Stimme erfreuen, benennen wir dies alles lobend mit einem und demselben Namen, nemlich der Tapferkeit.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Das ist kräftig und tapfer, pflegen wir ja zu sagen, und schnell und männlich und beweglich eben so, und allemal legen wir die erwähnte Benennung insgemein allem so gearteten bei und loben es damit.

D. j. Sok. Ja.

Fr. Wie aber die ruhige Art des Werdens, loben wir die nicht ebenfalls in vielen Handlungen?

307 D. j. Sok. Und gar sehr.

Fr. Und sagen wir nicht das entgegengesezte davon aus, wie von jenem, indem wir dies aussprechen?

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Wenn wir, was ruhiges und besonnenes im Gemüth vorgeht, bewundernd anführen, und was in Handlungen langsames und sanftes, und was an der Stimme gedämpft und tief ist, und jede gemessene Bewegung und alles in schönen Künsten wobei zur rechten Zeit Langsamkeit angewendet wird, dann legen wir diesem insgesammt nicht den Namen der Tapferkeit bei, sondern den der Sittsamkeit.

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. Wiederum aber wenn beiderlei zur Unzeit geschieht, dann wenden wir um und tadeln auch beides, indem wir ihm auch so entgegengesezte Namen beilegen.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Was sich schärfer und schneller und härter als erfordert wird beweist, das nennen wir übermüthig und toll, das schwerfälligere und langsamere und weichere aber feigherzig und träge. Und gewiſs werden wir fast immer dies alles und die besonnene Natur und die tapfere in dem entgegengesezten als feindselige Zwietracht hegende Kräfte weder mit einander vermischt ſinden in den für sie gehörigen Handlungen, noch auch werden wir diejenigen welche sie in der Seele haben anders als sehr uneins unter einander ſinden wenn wir ihnen nachgehn.

D. j. Sok. Wo meinst du denn?

Fr. In allem solchen was wir jezt anführten, und wie du ja denken kannst in noch vielem anderen. Denn jeder nach seiner Verwandschaft loben sie einiges als das ihnen eigenthümliche und tadeln das der Andersgesinnten als ihnen fremdartig, und gerathen dadurch gar sehr und über viele Dinge in Feindschaft.

D. j. Sok. Das scheinen sie wol.

Fr. Oft nun ist die Uneinigkeit dieser Eigenschaften nur ein Scherz, in den wichtigsten Dingen aber wird sie die verhaſsteste Krankheit unter allen für die Staaten.

D. j. Sok. In was für welchen meinst du?

Fr. Wo es auf die Anordnung des gesammten Lebens ankommt. Denn die ausgezeichnet sanften sind auch immer darauf bedacht ein stilles Leben zu führen, indem sie ganz für sich nur ihre eignen Angelegenheiten besorgen, und sowol zu Hause mit Allen auf diese Art umgehen, als sie auch mit andern Staaten gleichermaſsen bemüht sind immer auf irgend eine Art Frieden zu halten. Und vermöge dieser Neigung, wenn sie unzeitiger ist als sie sollte, werden sie wenn sie nach ihrem Willen handeln unvermerkt selbst unkriegerisch, und machen die Jünglinge gleichfalls zu solchen, und fallen jedem Angreifenden anheim, wodurch sie dann in gar wenig Jahren mit ihren Kindern und dem gesammten Staate oft aus Freien unvermerkt Knechte werden.

308 D. j. Sok. Einen argen und harten Erfolg giebst du an.

Fr. Wie aber die mehr zur Tapferkeit sich neigenden, stimmen die nicht ihren Staat immer zu irgend einem Kriege wegen ihrer mehr als gut ist heftigen Begierde nach einem solchen Leben, und verwikkeln ihn dadurch mit vielen und Mächtigen in Feindschaft, ja bringen wol gar ihr Vaterland ins Verderben und in die Knechtschaft und Gewalt seiner Feinde?

D. j. Sok. Auch das geschieht.

Fr. Wie sollten wir also nicht sagen dafs hierin beide Arten immer viel Feindschaft gegen einander unterhalten von der stärksten Art?

D. j. Sok. Auf keine Weise können wir das läugnen.

Fr. Also was wir von Anfang suchten das haben wir gefunden, dafs verschiedene Theile der Tugend nicht wenig unter einander uneins sind von Natur, und auch die welche sie besizen eben dazu machen.

D. j. Sok. Das scheinen sie in der That.

Fr. Lafs uns nun auch dies dazunehmen.

D. j. Sok. Welches?

Fr. Ob wol eine von den zusammensezenden Künsten irgend eines ihrer Werke, wenn es auch das unbedeutendste wäre, gutwillig aus schlechtem und gutem bilden wird? oder ob nicht jede Kunst überall das schlechte nach Vermögen verwirft, und nur das tüchtige und gute nimmt, und aus diesem dann, Aehnliches und

Unähnliches in Eins verarbeitend, eine bestimmte Kraft oder Gestalt verfertiget?

D. j. Sok. Wie sollte sie nicht das lezte?

Fr. Also wird auch ihrer Natur nach die wahre Staatskunst niemals gutwillig aus guten und schlechten Menschen irgend einen Staat bilden, sondern offenbar wird sie sie erst durch Erziehung prüfen, und nach der Prüfung denen die sich darauf verstehen zum Unterricht und zur Besorgung übergeben unter ihrer eignen Anordnung und Aufsicht, wie die Weberei über die Wollkämmer und andere, welche die zu ihrem Gewebe nothwendigen Vorarbeiten verrichten, immer die Aufsicht führt, ihr Geschäft begleitend anordnet und ihnen solche Arbeit aufgiebt zu verrichten, wie sie glaubt daſs zu ihrem Gewebe tüchtig sein werde.

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Eben so scheint mir auch die königliche Kunst selbst die Oberaufsicht zu führen über alle gesezliche Erzieher und Lehrer, und ihnen nicht zu gestatten etwas zu üben, was eine ihrer Mischung nicht angemessene Gesinnung hervorbringen könnte, sondern darin allein zu unterrichten befiehlt sie, und die welche nicht vermögen an tapferer und besonnener Gesinnung Theil zu nehmen und was sonst zur Tugend führt, sondern in Gottlosigkeit, in Frevel und Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer bösartigen Natur hineingestoſsen werden, diese stöſst sie aus durch Todesstrafen und durch Verweisungen, 309 oder züchtiget sie durch die härtesten Beschimpfungen.

D. j. Sok. So soll es wenigstens sein.

Fr. Die aber wiederum in Thorheit und groſser Niedrigkeit des Sinnes sich herumwälzen unterjocht sie in das Sklavengeschlecht.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Von den übrigen aber deren Naturen zu dem edleren mit Hülfe der Erziehung fähig sind gebildet zu werden und kunstmäſsig Vermischung mit einander einzugehn, von diesen versucht sie die zur Tapferkeit mehr sich hinneigenden, deren derbere Gemüthsart ihr als das für die Kette geeignete erscheint, und die anderen zum sittsamen, welche nach dem vorigen Bilde gleichsam das fettere, weichere, einschlagartige Gespinnst sind, wie auch beide einander entgegenstreben, dennoch auf folgende Weise mit einander zu verbinden und zu verflechten.

D. j. Sok. Auf welche denn?

Fr. Zuerst indem sie wie es der Verwandschaft gemäſs ist den ewigen Theil ihrer Seele durch ein göttliches Band vereiniget, und nächst dem göttlichen auch den thierischen durch ein menschliches.

D. j. Sok. Wie meintest du das wieder?

Fr. Die wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegentheil, wenn sie wohl begründet der Seele einwohnt, nenne ich eben das göttliche in einem dämonischen Geschlecht.

D. j. Sok. Das gehört sich auch wol so.

Fr. Und von dem staatskundigen und guten Gesezgeber wissen wir daſs ihm allein gebührt, mit Hülfe der Muse der königlichen Kunst eben dies denen einzubilden, welche einer richtigen Erziehung theilhaftig werden, wie wir eben von ihnen gesagt?

D. j. Sok. Man sollte es denken.

Fr. Wer aber dies, ó Sokrates, zu bewirken unvermögend ist, dem wollen wir nie den Namen beilegen dessen Bedeutung wir jezt untersuchen.

D. j. Sok. Ganz richtig.

Fr. Wie also? Wenn eine tapfere Seele jene Wahrheit ergreift, wird sie nicht gezähmt werden und dann vorzüglich mit dem Gerechten Gemeinschaft zu haben begehren; ergreift sie aber jene nicht, dann sich zu einer wilderen Natur mehr hinneigen?

D. j. Sok. Wie anders?

Fr. Und wiederum die sittsame Natur wenn sie jener Vorstellungen sich bemächtiget wird sie dann nicht das wahrhaft besonnene und sittliche wie es im Staate sein soll werden? wenn sie aber mit dem was wir meinen nicht in Gemeinschaft tritt, dann mit gröſstem Recht in den schimpflichen Ruf der Stumpfſinnigkeit kommen?

D. j. Sok. Allerdings.

Fr. Aber für Böse unter sich oder auch für Gute mit Bösen wollen wir nicht sagen daſs diese Verflechtung und Verbindung jemals haltbar sein, noch daſs sich deren irgend eine Kunst für solche im Ernst bedienen werde.

D. j. Sok. Wie sollte sie auch!

Fr. Aber den schon von ihrer Geburt an gutgearteten und ihrer Natur gemäſs gebildeten 310 Gemüthern allein werden diese Vorstellungen durch die Geseze sich einbilden, und eben unter diesen dies nun das kunstmäſsige Heilmittel und wie wir gesagt haben das göttlichere Band sein für die von Natur einander unähnlichen und entgegengesezt fortstrebenden Theile der Tugend.

D. j. Sok. Vollkommen wahr.

Fr. Die übrigen Bande menschlicher Art sind, wenn nur dieses göttliche vorhanden ist, weder schwer zu sehen, noch wenn man sie gesehen hat schwer in Anwendung zu bringen.

D. j. Sok. Wie so aber und welche sind es?

Fr. Durch die Ehegeseze und Verbindungen der Kinder und auch einzeln durch die Verheirathungen und Ausstattungen. Denn die Meisten binden hiebei nicht richtig zusammen zum Behuf der Kindererzeugung.

D. j. Sok. Wie so?

Fr. Daſs auf Reichthum und Macht hiebei Jagd gemacht wird, weshalb sollte man sich nur die Mühe geben dies noch ernsthaft zu tadeln?

D. j. Sok. Für nichts freilich.

Fr. Eher wäre es billig über diejenigen welche hiebei auf die Abkunft sehen etwas zu sagen, ob sie auch nicht der Sache gemäſs handeln.

D. j. Sok. Das wäre wol billig.

Fr. Und freilich handeln sie nach gar keinem richtigen Grunde, wenn sie nur der augenbliklichen Bequemlichkeit nachgehend mit denen sich gefallen die ihnen ganz ähnlich sind, und die Unähnlichen nicht leiden mögen weil sie auf das Beschwerliche dabei allzuviel Rüksicht nehmen.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Die Sittsamen und Bescheidenen suchen wiederum ihre Gemüthsart, heirathen soviel es sich thun läſst nur von solchen, und geben auch ihre Töchter wiederum nur an solche aus. Eben so macht es auch das tapfere Geschlecht, und geht seiner Natur nach, da beide Arten hievon ganz das Gegentheil thun sollten.

D. j. Sok. Wie? und weshalb?

Fr. Weil die Tapferkeit, wenn sie viele Geschlechter hindurch ohne sich mit der besonnenen Natur vermischt zu haben wieder erzeugt wird, anfänglich zwar sich durch Kräftigkeit hervorthut, am Ende aber ganz in Tollheiten ausschlägt.

D. j. Sok. Wahrscheinlich.

Fr. Und wiederum die schamhafte Seele wenn sie sich ganz unvermischt mit mannhafter Kekheit viele Geschlechter hindurch erzeugt muſs träger werden als recht ist, und damit endigen ganz und gar zu verkümmern.

D. j. Sok. Auch das wird sich wahrscheinlich so ereignen.

Fr. Diese Bande nun sagte ich wären gar nicht schwer zu knüpfen, wenn nur über das Schöne und Gute beide Arten dieselben Vorstellungen haben. Denn dies ist einzig und allein das ganze Geschäft jener königlichen Zusammenwebung, daſs sie niemals lasse die besonnene und die tapfere Gemüthsart sich von einander trennen, sondern sie durch Gleichgesinntheit und Ehre und Schande und öffentliche Meinung und durch Geiseln die sie einander ausgeben zusammenschlägt und so jenes glatte und feine Gewebe aus ihnen verfertigt und ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den Staaten überläſst.

D. j. Sok. Wie das?

Fr. Indem sie wo nur Ein Herrscher nö- 311
thig ist einen solchen der beides in sich vereiniget zum Vorsteher wählt; wo aber mehrere, da beides mit einander vermischt. Denn besonnener Herrscher Gemüthsart wird zwar für das vorsichtige, gerechte und heilsame sorgen; aber einer gewissen durchgreifenden Schärfe und Kekheit des Handelns ermangeln.

D. j. Sok. Das dünkt mich freilich auch.

Fr. Die Tapferkeit hingegen wird in Absicht auf Gerechtigkeit und Vorsichtigkeit hinter jener zurükstehn, aber im Handeln selbst sich sehr auszeichnen. Daſs es aber um den Staat in allen Dingen was das Allgemeine und was die Einzelnen betrifft wohlstehn könne, wenn diese nicht einmal beide vorhanden sind ist ganz unmöglich.

D. j. Sok. Wie sollte es auch nicht!

Fr. Dies also wollen wir sagen sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, daſs in einander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemüthsart, wenn die königliche Kunst durch Uebereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten zusammenfassend unter diesem Geflechte zusammenhält und wieweit es einem Staate gegeben sein kann glükselig zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.

Sok. Vortrefflich, o Fremdling, hast du uns nun wieder den königlichen und Staatsmann dargestellt.

DAS GASTMAHL.

EINLEITUNG.

Wenn jemand die beiden vorhergehenden Gespräche gelesen, und nun indem er dieses folgen sieht auf den Anfang des Sophisten zurüksehend fragte, warum doch der eleatische Fremdling von den dreien über welche ihn Sokrates fragte, den Sophisten, den Staatsmann und den Philosophen, was die seines Ortes hielten von dem Wesen eines jeden und ihrer Verschiedenheit unter einander, nur zwei beantwortet, den dritten aber nicht, und wir ihm antworteten, daſs der eleatische Fremdling, weil es ihm frevelhaft gewesen den Sophisten zuerst darzustellen, den Versuchen diesen zu finden schon die Beschreibung des Philosophen ohne ihn jedoch zu nennen eingemischt, wie wir bereits dort in der Einleitung bemerkt, und daſs Platon, auch abgesehen von dieser Vorausnahme ermüdet von der schon zweimal wiederholten strengen Form, die nur durch den eingemischten Scherz gemildert werden konnte und erheitert, nicht auch den Philosophen noch auf dieselbe Weise darstellen wollte; so daſs die Trilogie von dieser Seite angesehen gewiſs unvollendet geblieben, für den aber der es auf eine freiere Weise betrachtet nur schöner und herrlicher vollendet worden ist, eben durch unser vorliegendes Gespräch das Gastmahl und das nächstfolgende den Phädon, in welchen beiden zusammengenommen Platon uns ein Bild des Philosophen darstellt in der Person des Sokrates, und zwar im Phädon, von welchem hier nicht genauer die Rede sein kann, wie er im Tode erscheint, in unserem Gastmahl aber derselbe wie er gelebt verherrlichet wird in der Lobrede des Alkibiades, welche doch offenbar der Gipfel und die Krone des ganzen Gespräches ist und uns den Sokrates darstellt in dem unermüdlichen Eifer der Betrachtung und in der freudigen Mittheilung, in der Verachtung der Gefahr und in der Herrschaft über die äußeren Dinge, in der Reinheit aller seiner Verbindungen und in seiner inneren Göttlichkeit unter dem leichten und fröhlichen Schein, kurz in der vollendeten Tüchtigkeit des Leibes und der Seele und also des ganzen Lebens: wenn wir dies antworteten, wie wir denn nicht anders antworten können, so wird es wol den meisten auffallen, weil es ungewohnt ist die beiden Gespräche aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten, und wol nur Wenigen etwas gesagt scheinen, den Meisten aber nichts, weil doch in beiden Gesprächen, wenn man auch der Schilderung des Sokrates mehr zuschreiben will als zu geschehen pflegt, das übrige doch nicht so zurüktreten darf, und es eben so schwer scheinen möchte zu erklären, wie doch zu dieser Lobrede des Alkibiades die vorigen Reden über die Liebe sollten gekommen sein, als wie zu diesen wenn man sie als die Hauptsache ansieht jene Lobrede. Allein unsere Antwort war auch nur für die erste Nachfrage eine Hälfte die sich nicht herausnimmt mehr zu sein als das Ganze. Vielmehr beruht sowol die Verwandschaft desselben mit dem

Phädon als auch die Stelle welche wir ihm einräumen auf den Liebesreden nicht minder als auf der Zugabe des Alkibiades, und nur aus dem aufgestellten Gesichtspunkt möchte das Ganze wirklich als ein Ganzes erscheinen, so daſs wir auch behaupten möchten, wer das Gastmahl auſser dieser Verbindung und Abzwekkung nur für sich wie es gewöhnlich geschieht betrachtet, der habe, wenigstens was die Composition betrifft, auch nur gleichsam die äuſsere, auch schön und zierlich gearbeitete aber doch muthwillige Silenengestalt erblikkt, nicht aber das in dieser verschlossene noch unendlich köstlichere Götterbildniſs. Um nun jene aufzuschlieſsen und dieses ans Licht zu bringen müssen wir auch das Gastmahl an die im Sophistes aufgestellte eine ganze Trilogie ankündigende Aufgabe anknüpfen, Das dritte nemlich zu dem Sophisten und Staatsmann nach welchem Sokrates fragt ist nicht etwa die Idee der Erkenntniſs und Weisheit, sondern der Philosoph, auch ein Mann wie jene, der obschon Göttergleich im Vergleich mit dem niederen Leben der meisten Menschen doch als ein Mensch unter Menschen wandelt; also nicht etwa das absolute Sein und Wesen der Weisheit sollte dargestellt werden, sondern ihr Leben und ihre Erscheinung in dem sterblichen Leben des erscheinenden Menschen, in welchem sie selbst, denn dies ist offenbar die Hauptansicht des Platon in allen seinen Erklärungen über die Philosophie, das sterbliche angezogen hat und der Zeit unterworfen als ein werdendes und sich verbreitendes sich offenbart, so daſs auch das Leben des Philosophen nicht etwa ein Ruhen in der Weisheit ist, sondern ein Streben sie festzuhalten und an jeden erregbaren Punkt anknüpfend der ganzen Zeit und dem ganzen Raume einzubilden, auf daſs eine Unsterblichkeit werde in dem Sterblichen. Dieses Bestreben nun Liebe zu nennen, und das Erregen und lebendige Bilden nicht nur der richtigen Vorstellungen des Guten und Gerechten, mit denen es der Staatsmann zu thun hat, und deren auch die gröſsere Masse empfänglich ist, sondern der Erkenntniſs in den Wenigen die ihrer fähig sind als ein Erzeugen anzusehen, dieses ist nicht etwa ein dichterischer Vergleich, sondern ganz nothwendig war es, daſs Platon beides als Eines und dasselbige, und nur jenes geistige Erzeugen als eine höhere Stuffe einer und derselbigen Thätigkeit sehen muſste, da ihm auch die natürliche Geburt nichts anderes war als ein Wiedererzeugen derselbigen ewigen Form und Idee und also die Unsterblichkeit derselben in dem Sterblichen. Daſs aber das empfängliche für jede Zeugung überhaupt das Schöne ist, dasjenige nemlich dem auch in seinem besonderen Leben und Dasein die Harmonie des Ganzen als eigenthümlich eingeboren sichtbar erkannt wird, dies muſs für Jeden dem die hellenische Natur nicht ganz fremd ist keiner Erläuterung bedürfen. Wo also die in dem Schönen erzeugende Liebe beschrieben wird, da wird zugleich im Allgemeinen die Function des Philosophen beschrieben, und um seinen Ort insbesondere zu bezeichnen ist nur noch nöthig das Verhältniſs seiner Liebe und ihres Zieles zu jeder andern Art und Abzwekkung derselben zu bestimmen. Dieses aber zeigt sich leicht einem Jeden als der Hauptinhalt alles dessen was Sokrates als zwischen ihm und der Diotima ehedem verhandelt hier wieder erzählt. Denn nicht leicht wenigstens sollte dies Eine jemanden irre führen, daſs diese weise Frau wo sie aus dem allgemeineren des Begehrens den eigentlichen Begriff der Liebe im engeren Sinne aufsucht unter anderen ähnlichen auch die Liebe zur Weisheit aus dieser engeren Sphäre ausschlieſst; oder wenn ja, so versuche dieser, ob er die Sache so wie es die Absicht erfordert ins Licht sezen könnte ohne für den Anfang auch das Bestreben nach Weisheit als unter die allgemeine Idee des Begehrens gehörig bei Seite zu schieben um für die Liebe das Erzeugenwollen als den eigenthümlichen Charakter derselben zu gewinnen. Und von diesem ausgehend ist ja offenbar in der ganzen Verhandlung die ununterbrochene Steigerung sowol von dem Wohlgefallen an der Schönheit des Leibes durch das an jedem gröſseren Besonderen und Mannigfaltigen bis zu dem unmittelbaren an der ewigen Schönheit, welche sich, ohne daſs das Besondere und Einzelne mehr gesehen werde, dem in dieser Ordnung geübten und geschärften Auge des Geistes darstellt, als auch von der Erzeugung des natürlichen Lebens durch die der richtigen Vorstellung und der bürgerlichen Tugend bis zu der über jede Meisterschaft im Einzelnen weit hinausgehenden Theilnahme an jener allein beseligenden und alles andere Gute unter sich begreifenden unmittelbaren Erkenntniſs; so daſs offenbar gezeigt werden soll, wie nur in der Philosophie das gröſste Gut der Gegenstand jenes allgemeinen Verlangens nach einem immerwährenden Besiz ist, und eben dieses höchste in dem Sterblichen unsterblich zu machen ihr allein als der höchsten Liebe zukommt.

So scheinen wir demnach in dem was Sokrates über die Liebe sagt und in dem was Alkibiades über den Sokrates, das Wesentliche unseres ganzen Kunstwerkes gefunden zu haben, indem jenes uns des Philosophen eigentliches Wesen, zwar unter einer ganz anderen äuſseren Form, doch aber näher betrachtet fast auf dieselbige Weise durch Aufstellung eines allgemeinen Begriffs und durch Absonderung der übrigen Arten darstellt wie im Sophisten und Staatsmann das Wesen dieser beiden dargestellt wurde, in seinem Leben aber und wirklichen Handeln, worüber in jenen Gesprächen von dem Sophisten und dem Staatsmann nur einzelne zerstreute Züge vorkommen, uns die lezte Lobrede des Alkibiades den Philosophen in einem wenn auch nur halb ausgeführten doch wenigstens den Umrissen nach geschlossenen Bilde darstellt. Doch nicht so möchten wir scheinen in dieser lezten Hälfte das Ganze zu finden, daſs die früheren Liebesreden etwa nur als Verzierung oder als gänzlich anderen Nebenzwekken gewidmet anzusehen wären; sondern wenn auch irgend eine von diesen Reden für sich zu lieben und für etwas anzusehen ein ungesunder Eros sein möchte wie Eryximachos der Arzt ihn uns in der seinigen schildert: so dürften sie doch mit dem übrigen zusammengenommen nothwendig gewesen, und also jede an ihrem Ort und in ihrer Art schön sein, gewiſs aber wenigstens das Ganze gerade in seiner Verbindung mit den übrigen platonischen Werken nicht ohne sie können verstanden werden.

Theils nemlich dienen sie auf mannigfaltige Weise dem Zwekk das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfange zu verzeichnen, auch wie sterbliches in dem sterblichen nur sterbliches und vorübergehendes erzeugt, welches ein krankhaftes Bestreben und die linke Liebe ist, welche wir schon von sonst her kennen, wie denn Eryximachos der die Schilderung des Pausanias erweitert uns an die Kochkunst erinnert und somit an den Gorgias und den schon dort behandelten Gegensaz in der Bearbeitung der Menschen, so dafs wir sehen wie auch das was der Philosophie das entgegengesezteste ist in Absicht auf den Gegenstand doch als Mittheilung und Einwirkung auf das Lebendige mit ihr unter der Idee der Liebe kann vereiniget sein. So zeigen sie auch wie diejenigen, welche das rechte Wesen der Sache nicht gefafst haben sondern nur von dem dunkeln Gefühl ausgehen, die einzelnen Erscheinungen zusammenfassen und erklären, wie sie denn alle einseitig erscheinen und das Einzelne aus ihnen nur als ein bedingt und theilweise wahres in der Rede des Sokrates berichtigend und ergänzend wieder aufgenommen wird. Auch lernen wir an ihnen durch Vergleich was der gemeine Sprachgebrauch jener Zeit unter dem Namen der Liebe zusammenfafste gehörig prüfen und dasjenige absondern was unter den später aufgestellten Begriff nicht gehört, in welcher Hinsicht besonders die Rede des Eryximachos merkwürdig ist, dessen physiologischer und ärztlicher Begriff der Liebe schon durch die kleine Zwischenhandlung mit dem Schlukken des Aristophanes komödirt und eben darum nicht wieder besonders in der Rede des Sokrates berüksichtiget wird. Ja wie sie uns nun im Inhalt und den Gedanken den Unterschied zeigen zwischen dem Philosophen und dem Nichtphilosophen, so auch in der Darstellung und im Ausdrukk theils durch ein loses unverbundenes Umherirren, theils durch verderbte musikalische Rhetorik und durch Anwendung sophistischer Hülfsmittel, welches beides in der dem Sokrates unmittelbaren vorhergehenden Rede des Agathon am weitesten getrieben ist.

Und auch hier zeigt sich nur eine neue Verbindung unseres Gespräches mit den beiden vorigen, in welchen ebenfalls, wie wir gezeigt zu haben hoffen, die Polemik gegen die Sophisten als angebliche Dialektiker und gegen die Rhetoren und Demagogen als Politiker betrachtet nicht ein weniges ausmacht. Und so ist gewiſs auch in diesen Reden, deren jede sich durch eine eigenthümliche Manier, welche die Uebersezung möglichst gesucht hat nachzubilden, für den Aufmerksamen von den andern unterscheidet, eine Polemik. Denn daſs diese Besonderheiten bloſs mimisch wären um die redend eingeführten Personen so wie sie wirklich zu reden pflegten, zu bezeichnen, dies ist in der That kaum zu glauben. Denn da mehrere unter ihnen nicht einmal Schriftsteller scheinen gewesen zu sein, wie Phädros, Pausanias und Eryximachos, und wenn sie ja bei Erscheinung des Gastmahls noch lebten, doch bei weitem nicht allgemein genug bekannt, so wäre dies verlorene Arbeit gewesen und nicht der Rede werth. Auch führt uns die Erwähnung des Gorgias von selbst auf andere Gedanken. Kaum nemlich kann diese freilich offenbar mimische Polemik gegen andere als bekannte Redner und Schriftsteller gerichtet gewesen sein und zwar gegen solche welche nach einer Theorie arbeiteten, die aber nicht von der Philosophie hervorgebracht sondern nur das Werkzeug eines falschen Eros war, wobei man denn nicht umhin kann vornemlich an die spätere Schule des Gorgias und an die des Isokrates zu denken, wiewol der Mythos des Aristophanes im ganzen Vortrage, die komische Haltung allerdings ausgenommen, die den Dichter selbst so herrlich mimisirt, wie mir scheint eine auffallende Aehnlichkeit hat mit dem von dem Protagoras in dem gleichnamigen Gespräch erzählten. So daſs Sydenham im Ganzen wohl richtig mag gesehen haben, daſs hier nicht sowol die redenden Personen selbst mögen mimisirt sein, als vielmehr unter ihrem Namen Andere abgebildet, nur daſs er zu leichten Andeutungen folgte und zu voreilig war in den einzelnen Bestimmungen, was wir ihm also nicht nachthun, sondern dies um so lieber anderen Gelehrteren überlassen wollen als es überhaupt weniger zu unserm Zwekk gehört dergleichen auszuführen.

Anderntheils aber wäre auch ohne diese Reden das Verhältniſs des Gastmahles zu andern, nemlich den frühesten Platonischen Schriften, bei weitem nicht so klar zu erkennen, und offenbar ist vieles was hiezu gehört lediglich in sie hineingelegt. Jeden nemlich wird schon von selbst dieses Werk an den Phädros und Lysis erinnern, wie denn auch wir als wir uns bei diesen befanden schon im Voraus auf dasselbe verweisen muſsten. Auch an den Phädros nun kommen in den ersten Reden Erinnerungen genug vor, überall wo von dem Verhältniſs des Liebhabers zu dem Geliebten die Rede ist, so daſs unnöthig wäre sie ausdrüklich anzuführen. Besonders aber haben mehrere dieser Reden eine eigne Beziehung auf den Lysis, indem sie die eine dies die andere jenes von dem was dort als Grund der Freundschaft und Liebe aufgestellt und immer wieder als unzuläſsig befunden wird aufnehmen, und ihre Lobrede auf den Eros danach ausführen, so daſs jenes Gespräch, über dessen allzuskeptische Haltung nicht mit Unrecht kann geklagt werden, hier eigentlich seine Auflösung findet. So stellt Phädros am allgemeinsten das Streben nach dem Guten als den Grund und das sichrere Erreichen desselben als das Werk der Liebe auf. Pausanias aber wenn er es auch nicht sagt redet mehr von der Aehnlichkeit, woher er eben einen zwiefachen Eros gewinnt, besser den einen und schlechter den andern. Eryximachos ferner nimmt an, daſs das Entgegengesezte einander freund sei, und Aristophanes endlich komödirt die Ansicht daſs die Liebe auf die Vereinigung mit dem Angehörigen gehe, aus dem Standpunkt nemlich aus welchem nicht Alles Gute, als anzueignend und einzubildend, das Angehörige ist, sondern von einer Ergänzung der sinnlichen Einheit des Lebens die Rede sein soll. Fast alles dieses nun wird in der Rede des Sokrates von seinem aufgestellten Begriff der Liebe aus kritisirt, woraus sich denn ergiebt in wiefern er nur, daſs die Liebe auf das Gute und auf das Angehörige gehe, verwerfen muſste, wie er es aber wenn es dort nur näher bestimmt worden wäre allerdings angenommen hätte.

Und auch von hier aus können wir nun von einer eignen Seite unsere Anordnung der bisherigen Gespräche prüfend beleuchten. Bleiben wir zuerst bei dem Lysis stehen, so haben wir jezt die Verpflichtung befriedigend zu zeigen, daſs und warum er dem Phädros näher stehen müsse als dem Gastmahl. Dies ergiebt sich aber, wie mir scheint, bestimmt genug aus der verschiedenen Art wie der beiden gemeinschaftliche Begriff des weder gut noch bösen in beiden vorkommt, im Lysis nemlich ganz unvorbereitet wie aus dem Redegebrauch des gemeinen Lebens hergenommen und also auf dem höheren Gebiete der Untersuchung nur wie eine Ahndung, wie etwas gleichsam was wahr werden könne, wenn die nöthige Bestätigung hinzukomme. Und welche Bestätigung wird nun hier als Sokrates sich wundert über den Begriff von der weisen

Diotima beigebracht? Die Analogie eines solchen in der Mitte stehenden auf einem andern Gebiet, nemlich der im Theätetos behandelte Begriff der richtigen Vorstellung, und jeder denkt auch gewiſs, wenn auch dessen hier nicht ausdrüklich erwähnt wird, an das was im Sophisten von dem Nichtseienden daſs es kein realer Gegensaz sei ist abgehandelt worden, als an den eigentlichen Grund der Zuversicht mit welcher dieser Begriff kann aufgestellt werden. Wenn also diese Bestätigungen als der Lysis geschrieben ward schon wären gegeben gewesen in Platonischen Werken, wie sollte er den Begriff dort nur so bittweise aufgestellt haben? Jenseit des Theätetos also wird uns der Lysis offenbar zurükgeworfen, und von da an wird ihn leicht, wenn wir ihm eine Stelle anweisen wollen, jedes Gespräch weiter zurükschieben und ihm seine natürliche Stelle zunächst am Phädros um so mehr bleiben, wenn wir auf das was von der Schwäche desselben in der dialektischen Composition dort bemerkt ist Rüksicht nehmen. Vergleichen wir aber den Phädros unmittelbar mit dem Gastmahl, so muſs der jugendliche Charakter des ersteren noch weit stärker heraustreten. Denn wenn wir uns erst darüber verständiget haben, daſs Platons ganze Ansicht von der Liebe doch auf der hellenischen Natur beruhte und er von dem in derselben gegebenen Verhältniſs des Zeugungstriebes und der Geschlechter auch für alles was er in höherer Beziehung unter dieser Idee anschauen wollte ausgehn muſste, und uns also nicht wundern wollen hier gerade den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart zu finden: so müssen wir gestehen, daſs im Gastmahl weit besonnener männlicher und in dieser Denkungsart vollendeter über die Liebe geredet wird als im Phädros, eben weil dem Manne nun nicht mehr das jugendliche Verhältniſs des Liebhabers zu dem einzelnen Geliebten auch in dem schönsten Sinne genügt zur Darstellung des philosophischen Triebes, sondern er dies nur dem Anfänger für angemessen und anständig erklärt; und weil ihm das Verlangen zu erzeugen nicht mehr das höchste und an sich unmittelbar göttliche ist, sondern das Kind freilich des unsterblichen ewig quellenden Poros aber auch der bedürftigen Penia, und überall freilich in dem unsterblichen aber nur wie es dem sterblichen einwohnt, um es auch in diesem unsterblich zu machen, seinen Grund hat. Deshalb auch Diotima sonderlichen Fleiſs darauf wendet deutlich zu machen, daſs in dem sterblichen Menschen auch die Erkenntniſs selbst erscheine als ein sterbliches, nicht als das sich selbst durchaus gleiche sondern nur als das sich immer wieder erneuernde, welches also zwischen zwei Zeitpunkten eingeschlossen auf jenes bezogen jedesmal nur eine Erinnerung ist, und zu zeigen daſs die Liebe nicht etwa das ewige Wesen und unsterbliche Sein der Erkenntniſs selbst zu erzeugen vermöge, sondern nur dieses ihr sterbliches Vorkommen erzeuge sie und mache es nicht nur in dem Einzelnen lebendig, sondern durch dies Uebertragen von einem auf den andern im sterblichen unsterblich. Allein wie sehr sie sich auch müht, so ist doch die Mühe nur für diejenigen hinreichend, welche aus dem Staatsmann wissen daſs das Endliche als solches nirgends das sich selbst überall gleiche und selbige ist, und welche die Lehre von dem Erregen der Erkenntniſs und ihrem Verhältniſs aus dem Menon und sonsther schon kennend nur noch einer anschaulichen

Nachhülfe

Nachhülfe bedürfen. So daſs sich auch hieraus die Stelle welche wir dem Gastmahl angewiesen haben rechtfertiget. Aber noch auf eine andere merkwürdige Weise findet unsere Anordnung noch im Groſsen eine Bestätigung in demjenigen was Diotima von den allmähligen Fortschritten in den Mysterien der Liebe sagt. Denn dieses Aufsteigen stimmt auf das genaueste zusammen mit der sich weiter entwikkelnden philosophischen Darstellung in den Werken des Platon, so daſs er hier sich selbst, unwissend vielleicht wie die Schönen oft thun, auf das zierlichste vor uns bespiegelt. Zuerst nemlich wird der Phädros mit seiner Verliebtheit in Einen als ein Werk der Jugend entschuldiget, dann erhebt der Anfänger sich zu der Betrachtung des Schönen in den Bestrebungen und Gesezen, also zu Untersuchungen über die bürgerlichen Tugenden, wie wir sie im Protagoras und den ihm anhängenden Gesprächen finden und im Gorgias. Dann kommen die Erkenntnisse in ihrer Vielheit freilich, aber doch als Erkenntnisse, also mit dem Bewuſstsein des eigenthümlichen der Erkenntniſs wie es vom Theätetos an aufgestellt wird; und so erhebt sich der Geist endlich zur bewuſsten Anschauung des absolut Schönen, wie es ohne an ein Einzelnes gebunden zu sein, sondern als jedes Einzelne hervorbringend in der Harmonie der Welt der sittlichen sowol als der leiblichen angeschaut wird, und sich uns in dem lezten späteren Theile seiner Werke offenbaren wird.

Auch für die Zeitbestimmung findet sich in unserm Gespräch einmal wieder eine Angabe, wiewol nur eine unsichere, nemlich der schon sonst gerügte Anachronismos, daſs in des Aristophanes Rede der vier Olympiaden nach Sokrates Tode erfolgten Zerstörung von Mantinea erwähnt wird, und gewiſs ist es richtig daſs die Begebenheit damals als Platon schrieb noch in frischem Andenken muſs gewesen sein. Allein sollte sich dieses nicht eben so lebhaft erneuert haben zu der Zeit als man zur Wiederaufbauung der Stadt Anstalt machte, und bleiben wir also nicht doch schwanken zwischen der acht und neunzigsten Olympiade und der hundert und zweiten?

Die Personen sind sämmtlich aus andern Gesprächen des Platon bis auf den sonst hinlänglich bekannten Dichter bekannt, und in Wolfs Einleitung zu seiner Ausgabe des Gastmahls ist was jeden Leser befriedigen kann über sie gesammelt. Warum aber gerade diesen und nicht anderen Platon diese Reden in den Mund legt, das möchte in Absicht auf manche von ihnen schwer sein zu beantworten, nur den Agathon können wir als historische Grundlage ansehn, und den Phädros finden wir hier, theils weil er als ein groſser Redefreund und Veranlasser vieler Reden schon im gleichnamigen Gespräch geschildert war, theils um noch bestimmter an diesen Dialog zu erinnern. Vom Aristophanes aber möchte ich glauben, daſs seine Aufführung hier in dem freundlichsten Verhältniſs mit Sokrates als eine Ehrenerklärung über das in der Apologie gesagte, wenn man zumal die Anführung aus den Wolken selbst hinzunimmt, anzusehen sei, vielleicht auch als eine Erklärung wie gar kein Groll in dem der wol früher schon jenes schöne Epigramm auf den Dichter geschrieben von allem zurükgeblieben war, was dieser auf ihn selbst komisches gedichtet hatte.

DAS GASTMAHL.

Apollodoros. Freunde.

Apoll. Ich glaube auf das wonach Ihr jezt fragt nicht unvorbereitet zu sein. Denn nur neulich erst ging ich eben nach der Stadt von Hause aus Phaleron, als ein Bekannter, der mich von hinten gewahr wurde, mir von weitem scherzend zurief, Du Phalerier Apollodoros, wirst du nicht warten? — Da blieb ich stehn und erwartete ihn. — Und er sagte darauf, Apollodoros, schon neulich suchte ich dich, weil ich etwas näheres zu erfahren wünsche von der Unterhaltung des Agathon und Sokrates und Alkibiades und der übrigen damals bei dem Gastmahl gegenwärtigen wegen der Liebesreden wie es mit denen war. Ein Anderer hat mir zwar schon davon erzählt, der es von Phönix dem Sohn des Philippos hatte; er sagte aber du wissest es auch, und er konnte nichts ordentliches davon sagen. Also erzähle du es mir. Denn es gehört sich auch für dich am besten, deines Freundes Reden zu berichten. Zuvor aber sage mir, sprach er, warest du selbst bei jener Gesellschaft zugegen oder nicht? — Darauf sagte ich Auf alle Weise muſs derjenige dir gar nichts ordentliches erzählt haben, der es 172

dir erzählt hat, wenn du glaubst diese Gesellschaft habe neuerlich Statt gehabt nach der du fragst, so daſs auch ich dabei gewesen sei. — Das glaubte ich doch. — Woher doch, sprach ich, o Glaukon? Weiſst du nicht, daſs Agathon schon seit vielen Jahren sich hier nicht aufgehalten hat? Daſs ich aber mit dem Sokrates lebe und es mir angelegen sein lasse jeden Tag zu wissen was er redet oder thut, ist nur drei Jahre her. Bis dahin trieb ich mich umher wo es sich traf und glaubte etwas zu schaffen, war aber schlechter daran als irgend jemand, kaum bes-
173 ser als du jezt, der du glaubst eher alles thun zu müssen als zu philosophiren. — Spotte nur nicht, erwiederte jener, sondern sage mir wenn doch jene Gesellschaft gewesen ist. — Als wir noch Kinder waren, sagte ich darauf, da Agathon mit seiner ersten Tragödie den Sieg davon trug, und zwar Tages darauf, nachdem er schon das eigentliche Siegesfest mit seiner Chorgesellschaft begangen hatte. — Also, sprach er, schon ganz lange her wie es scheint. Aber wer hat dir davon erzählt? etwa Sokrates selbst? — Nein, beim Zeus, sagte ich, sondern derselbe von dem es auch Phönix hat; es war nemlich ein gewisser Aristodemos, ein Kydathenäer, ein kleiner Mensch, immer unbeschuht, der war bei der Gesellschaft zugegen gewesen und einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates damaliger Zeit wie mich dünkt. Indeſs auch den Sokrates habe ich schon nach einigem gefragt was ich von jenem gehört hatte, und er hat es mir gerade so bestätiget, wie jener es erzählte. — Wie nun, sprach er, willst du es mir nicht erzählen? zumal auch der Weg nach der Stadt so gut geeignet ist im Gehen zu reden und zu hören. — So gingen wir also und sprachen darü-

ber; daher ich denn, wie schon anfänglich gesagt, nicht unvorbereitet bin. Soll ich es also euch auch erzählen, so muſs ich es wol thun. Zumal ich auch sonst, wenn ich irgend philosophische Reden selbst führe oder von Andern höre, auſser daſs ich denke dadurch gefördert zu werden, mich ausnehmend daran erfreue; wenn aber andere, besonders auch die eurigen, die der Reichen und der Geldmänner, das macht mir selbst Verdruſs, und auch Euch Freunde bedaure ich, weil ihr glaubt etwas zu schaffen, da ihr doch nichts schafft. Vielleicht nun haltet auch Ihr wieder eurerseits dafür, daſs ich übel daran bin, und ich glaube Ihr mögt ganz richtig glauben; ich aber glaube es nicht von Euch, sondern weiſs es.

Fr. Du bist immer derselbe, Apollodoros! Immer nemlich schmähst du dich selbst und die Andern, und scheinst mir ordentlich Alle dich selbst mit eingeschlossen für ganz elend zu halten auſser dem Sokrates. Woher du nun eigentlich den Beinamen bekommen hast daſs man dich den tollen nennt weiſs ich nicht; in deinen Reden aber bist du freilich immer so ergrimmt auf dich selbst und alle Andern auſser dem Sokrates.

Apoll. O Liebster, so ist es ja klar, wenn ich so denke von mir und euch, daſs ich toll bin und von Sinnen.

Fr. Es lohnt nicht, Apollodoros, jezt hierüber zu streiten. Warum wir dich aber gebeten haben, darin sei uns ja nicht entgegen, sondern erzähle uns was für Reden dort gewechselt wurden.

Apoll. Das waren also ungefähr folgende. Oder vielmehr laſst mich versuchen euch die

174 Sache von Anfang an wie jener sie mir erzählte wiederzuerzählen.

Er sagte nemlich Sokrates sei ihm begegnet gebadet und die Sohlen untergebunden was er selten that. Daher habe er ihn gefragt, wohin er doch ginge, dafs er sich so schön gemacht hätte. — Und jener habe geantwortet Zum Gastmahl beim Agathon. Denn gestern als am Siegesfest bin ich ihm ausgewichen aus Furcht vor dem Gewühl; ich sagte ihm aber zu auf heute zu kommen. Und nun habe ich mich so herausgeschmükkt um, doch schön zu einem Schönen zu kommen. Aber du, sezte er hinzu, Aristodemos, was hältst du davon ungeladen mitzugehn zum Gastmahl? — Darauf, sprach er, antwortete ich, das was du wünschest. — So begleite mich denn, sagte er, damit wir das Sprichwort zu Schanden machen und es umkehren, dafs auch Gute freiwillig zum Mahl erscheinen bei Guten. Denn Homeros scheint dies Sprichwort nicht nur verfälscht sondern gar gemifshandelt zu haben. Denn obwol in seinem Gedicht Agamemnon ein ausgezeichnet tüchtiger Mann ist im Kriege, Menelaos aber ein weichlicher Streiter, so dichtet er doch, dafs als Agamemnon ein Opfer veranstaltet und ein festliches Mahl, Menelaos ungerufen gekommen sei, der Schlechtere zu dem Mahle des Besseren. — Als er dies gehört, sagte er, habe er geantwortet Vielleicht aber wird es auch mit mir die Bewandnifs haben, dafs ich nicht so wie du sagst Sokrates, sondern nach dem Homeros ein schlechter bei eines kunstreichen Mannes Fest ungerufen erscheine. Wirst du mich also auch etwas entschuldigen wenn du mich einführst? Denn ich werde nicht eingestehen dafs ich ungeladen erscheine, sondern geladen durch dich. — Nun Zwei, habe jener gesagt, wandelnd zugleich wollen wir Einer den Andern berathen, was wir sagen wollen. Laſs uns nur gehen. — So ohngefähr, sagte er, hätten sie zu zusammen gesprochen und wären dann gegangen. Sokrates aber habe bei sich über irgend etwas nachgesonnen und sei unterweges zurükgeblieben, und als er auf ihn gewartet, habe er ihn geheiſsen voranzugehn. Als er nun an des Agathon Haus gekommen und die Thüre offen gefunden, sei es ihm dort, sagte er, ganz lächerlich ergangen. Denn es sei ihm drinnen gleich ein Knabe entgegengekommen und habe ihn hingeführt wo die Andern sich niedergelassen, und er habe sie schon im Begriff gefunden zu speisen. Sobald ihn nun Agathon gesehen, habe er gesagt, Schön daſs du kommst, Aristodemos, um mit uns zu essen. Bist du aber etwa andertwegen gekommen so laſs das auf einandermal, denn auch gestern suchte ich dich um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Aber wie so bringst du uns den Sokrates nicht mit? — Darauf, sprach er, drehe ich mich um und sehe den Sokrates nirgends nachkommen. Ich sagte also, ich selbst wäre mit dem Sokrates und von ihm geladen hieher zum Mahle gegangen. — Sehr wohl, habe er gesagt, hast du daran gethan; aber wo ist denn jener? — Hinter mir ging er eben herein, und ich wundere mich wo er wol sein mag. — Willst du nicht nachsehn, Knabe, habe darauf Agathon gesagt, und den Sokrates hereinbringen? 175 Du aber, Aristodemos, habe er gesagt, laſs dich neben den Eryximachos nieder. Und da habe ihn ein Knabe, sagte er, abgewaschen, damit er sich legen konnte. Darauf sei ein anderer Diener gekommen zu melden Sokrates sei abseits gegangen und stehe in dem Vorhofe eines Nachbarn, und, sagte er, als ich ihn rief, wollte er nicht hereinkommen. — Wunderlicher Bericht, habe Agathon gesagt, so rufe ihn doch und laſs nicht ab. — Darauf habe er selbst aber gesagt, Nicht doch sondern laſst ihn nur. Denn er hat das so in der Gewohnheit bisweilen zu halten und wo es sich eben trifft stehen zu bleiben. Er wird aber gleich kommen, denke ich; stört ihn nur nicht, sondern laſst ihn. — So wollen wir es so halten wenn du meinst, habe Agathon gesagt. Uns Andere aber, ihr Leute, bedient nun und tragt auf was ihr wollt, da ihr doch keinen Vorsteher habt, was ich niemals zu leiden pflege. Denkt also ich wäre auch von euch zum Gastmahle geladen, und bedient auch die Andern so daſs wir euch loben können. — Darauf, sagte er, hätten sie angefangen zu speisen, Sokrates aber wäre noch nicht gekommen. Agathon nun habe oftmals Befehl gegeben den Sokrates zu holen, er habe es aber nicht zugegeben. Endlich sei er doch gekommen nach nicht gar langer Zeit wie er pflegte sondern als sie etwa bei der halben Mahlzeit gewesen. Darauf nun habe Agathon der zu unterst allein gelegen gesagt Hieher Sokrates, lege dich zu mir, damit ich durch deine Nähe auch mein Theil bekomme von der Weisheit, die sich dir dort gestellt hat im Vorhofe. Denn offenbar hast du etwas entdekt und hast es nun, du hättest ja sonst nicht abgelassen. — Da habe sich Sokrates gesezt und gesagt das wäre vortreflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre, daſs sie wenn wir einander nahten aus dem volleren in den leereren überflösse wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollenstreif aus dem vollen in den leeren flieſst. Denn thut die Weisheit das auch, so ist es mir viel werth neben dir zu liegen; und ich denke mich bei dir mit mancherlei schöner Weisheit anzufüllen. Denn die meinige könnte ja nur etwas gar schlechtes und unsicheres sein wie ein Traum; die deinige aber ist glänzend und hat groſses Gedeihen, da sie von dir jungem Manne so gewaltig ausgestrahlt und offenbar geworden ist noch neuerlich vor mehr als dreiſsigtausend Zeugen. — Du bist ein Spötter, Sokrates, habe Agathon gesagt. Aber das von der Weisheit wollen wir hernach bald mit einander ausmachen, ich und du, und den Dionysos zum Schiedsrichter nehmen. Jezt aber begieb dich nur zunächst ans Speisen. — Nachdem nun, sagte er, Sokrates sich hierauf niedergelassen und abgespeist hatte und die Andern auch, hätten 176 sie das Trankopfer gebracht und nach gehaltenem Lobgesang auf den Gott und was sonst Sitte ist, sich ans Trinken begeben. Hierauf sagte er, habe Pausanias eine solche Rede begonnen, Wolan, Freunde, habe er gesagt, wie werden wir nun am behaglichsten trinken? Ich meines Theils erkläre euch, daſs ich mich die Wahrheit zu sagen ziemlich unwohl befinde vom gestrigen Trinken und einiger Erholung bedarf; und ich glaube auch die mehresten von euch, denn ihr waret gestern ebenfalls zugegen. Ueberlegt also wie wir so bequem als möglich trinken können. — Darauf habe Aristophanes gesagt, Daran hast du wol gesprochen, Pausanias, daſs wir auf alle Weise suchen müssen es uns bequem zu machen mit dem Trinken, denn auch ich gehöre zu denen die gestern etwas stark sind benezt worden. — Als nun dies Eryximachos der Sohn des Akumenos gehört, habe er gesagt, Gewiſs sehr wohl gesprochen. Nur eins möchte ich noch von euch wissen, wie sich wol Agathon hält mit Kräften zum Trinken? — Gar nicht sonderlich, habe jener gesagt, bin ich auch bei Kräften. — Das wäre ja ein herrlicher Fund, habe Eryximachos erwiedert, für uns, ich meine mich und den Aristodemos und Phädros, wenn ihr die stärksten Trinker es jezt aufgebt; denn wir sind immer Schwächlinge darin. Den Sokrates nehme ich aus; denn der ist auf beides eingerichtet, so daſs es ihm gleich gelten wird, wie wir es machen. Da es mir also scheint, daſs keiner von den Anwesenden groſse Lust hat viel Wein zu trinken, so wird es vielleicht weniger übel aufgenommen werden, wenn ich aufrichtig sage, was es eigentlich auf sich hat mit dem Berauschtsein. Mir nemlich ist das, glaube ich, ganz klar geworden durch die Heilkunde, daſs der Rausch den Leuten gar nachtheilig ist, und ich möchte weder selbst gern zu weit gehn im Trinken, noch einen Andern dazu bereden, zumal wer noch schwer ist vom vorigen Tage. — Wohl dann, habe Phädros der Myrrhinusier das Wort genommen, ich pflege dir schon immer zu gehorchen, zumal wenn du etwas in die Heilkunde einschlagendes sagst; nun aber wollen es ja auch die Uebrigen. — Hierauf also wären alle übereingekommen es bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht auf den Rausch anzulegen, sondern nur so zu trinken zum Vergnügen. — Nachdem nun dieses schon beschlossen ist, habe Eryximachos fortgefahren, daſs jeder nur trinken soll soviel er will und gar kein Zwang statt finden, so bringe ich nächstdem in Vorschlag, daſs wir die eben hereingetretene Flötenspielerin gehen lassen, mag sie nun sich selbst spielen oder wenn sie will den Frauen drinnen, und daſs wir für heute uns mit einander durch Reden unterhalten. Auch darüber durch was für Reden will ich euch wenn ihr es verlangt einen Vorschlag thun. — Darauf hätten Alle es bejaht und gewollt und ihm aufgetragen einen Vorschlag zu thun. — Also habe Eryximachos gesagt; Der 177 Anfang meiner Rede soll mir sein aus des Euripides Melanippe, denn nicht mein ist die Rede, sondern des Phädros hier, die ich sprechen will. Phädros nemlich pflegt unwillig mir zu sagen Ist es nicht arg, o Eryximachos, daſs auf alle Götter Lobgesänge und Anrufungen gedichtet sind von den Dichtern, dem Eros aber einem so groſsen und herrlichen Gotte auch nicht einer jemals von so vielen Dichtern die es gegeben ein Lobgedicht gesungen hat? und willst du dich auch unter den edeln Sophisten umsehn, die auf den Herakles und Andere Lobschriften in ungebundener Rede verfertiget haben, wie der vortrefliche Prodikos: doch das ist weniger zu verwundern; aber neulich habe ich ein Buch eines weisen Mannes gelesen, worin dem Salze wundervolles Lob ertheilt wurde seines Nuzens wegen, und noch verschiedenes dergleichen kannst du gepriesen finden. Daſs sie nun an solche Dinge vielen Fleiſs gewendet, den Eros aber noch kein Mensch bis auf den heutigen Tag gewagt hat würdig zu besingen, sondern ein solcher Gott so gänzlich vernachläſsiget ist, darin scheint mir Phädros ganz recht zu haben. Daher nun wünsche ich theils ihm einen Beitrag einzulegen und ihm gefällig zu sein, theils auch dünkt mich daſs es gegenwärtig uns die wir hier zugegen sind gar wol gezieme diesen Gott zu verherrlichen. Dünkt euch nun dieses auch: so hätten wir in Reden eine hinlängliche Unterhaltung. Ich meine nemlich es solle jeder von uns

rechtsum eine Lobrede auf den Eros vortragen so schön er nur immer kann, und Phädros solle zuerst anfangen da er ja auch den ersten Plaz einnimmt und überdies der Urheber ist von der ganzen Sache. — Niemand, o Eryximachos, habe Sokrates gesagt wird dir entgegenstimmen; denn weder ich dürfte mich weigern da ich ja geständig bin nichts als Liebessachen zu verstehen, noch auch wol Agathon oder Pausanias, noch Aristophanes der es ja immer mit dem Dionysos und der Aphrodite zu thun hat, noch sonst irgend einer von allen übrigen, die ich sehe. Wiewol wir nicht gleich gut dabei bedacht sind, die wir zu unterst liegen; indessen wenn nur die vor uns gründlich und schön reden, soll uns das genügen. Also mit gutem Glükk beginne Phädros und verherrliche uns den Eros. — Hiemit nun stimmten dann auch die übrigen alle überein und foderten dasselbe
178 wie Sokrates. An alles aber was Jeder von ihnen geredet erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr genau, noch auch ich an Alles was er mir sagte; was aber und wessen Reden mir vorzüglich behaltenswerth geschienen, diese will ich euch alle einzeln mittheilen.

Zuerst also wie gesagt, erzählte er, habe Phädros so ohngefähr beginnend geredet, Daſs Eros ein groſser Gott wäre und bewundernswürdig Menschen und Göttern, sowol von vielen andern Seiten als auch besonders seines Ursprunges wegen. Denn zu den ältesten unter den Göttern zu gehören, sagte er, ist herrlich. Hievon aber ist dies ein Beweis. Eros nemlich hat keine Eltern noch werden deren angeführt von irgend einem Dichter oder andern Erzähler. Sondern Hesiodos, welcher sagt, zuerst sei das Chaos gewesen, aber nach diesem breitgebrüstet die Erde ein Siz unwandelbar Allen, Eros auch, sagt nach dem Chaos wären diese beiden gewesen, die Erde und Eros. Und Parmenides sagt von seinem Ursprung, Aller Götter den ersten erhob ins Leben sie Eros. Dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos bei. Von so vielen Seiten her wird dem Eros zugestanden unter die ältesten zu gehören. Wie nun der älteste, so ist er uns auch der gröſsten Güter Urheber. Denn ich meines Theiles weiſs nicht zu sagen was für ein gröſseres Gut es giebt gleich in der Jugend als ein wohlmeinender Liebhaber, oder dem Liebhaber ein Liebling. Denn was diejenigen in ihrem ganzen Leben leiten muſs, welche schön und recht leben wollen, dieses vermag weder die Verwandschaft ihnen so vollkommen zuzuwenden noch das Ansehn noch der Reichthum noch sonst irgend etwas als die Liebe. Was meine ich aber hiemit? Die Schaam vor dem schändlichen und das Bestreben nach dem schönen. Denn unmöglich ist ohne dieses weder einem Staat noch einem Einzelnen groſse und schöne Thaten zu verrichten. Ich behaupte nemlich daſs einem Manne welcher liebt, wenn er bei etwas schändlichem betroffen würde das er thäte, oder aus Unmännlichkeit ohne Gegenwehr von einem andern erduldete, weder von seinem Vater gesehen zu werden soviel Schmerz verursachen würde noch von seinen Freunden noch von sonst irgend jemand als von seinem Liebling. Und dasselbige sehen wir von dem Geliebten, daſs er sich vorzüglich vor den Liebhabern schämt wenn er bei etwas schlechtem betroffen wird. Könnte man also irgend bewirken, daſs ein Staat oder ein Heer aus Liebhabern und Lieblingen bestände: so wäre es ja unmöglich beides besser zu verwalten, als indem sie sich alles schändlichen enthalten und gegenseitig von einander wollten hochgeschätzt sein. 179 Und mit einander fechtend würden solcher auch nur Wenige, um es gerade heraus zu sagen, alle Menschen besiegen. Denn weniger möchte wol von seinem Liebling ein Liebender, daſs er seine Reihe verlieſse oder die Waffen wegwürfe, gesehen werden wollen, als von der ganzen übrigen Welt, und dafür würde er lieber oftmals sterben wollen. Gar aber den Liebling zu verlassen oder ihm nicht beizustehn in der Gefahr; so feige ist wol keiner den da nicht Eros selbst zur Tapferkeit begeistern sollte, so daſs er dem gleich käme, der die beste Anlage dazu hat von Natur. Ja gewiſs was Homeros sagt, daſs einige der Helden ein Gott mit Muth beseelte, das leistet Eros den Liebenden. Ja gar für einander sterben mögen Liebende allein, und nicht Männer nur, sondern sogar Frauen. Und hievon giebt uns schon Alkestis die Tochter des Pelias hinlänglichen Beweis, die für diese Wahrheit vor aller Hellenen Augen allein für ihren Gatten sterben wollte, der doch noch Vater und Mutter hatte, welche sie aber so weit übertraf an Freundschaft vermöge der Liebe, daſs mit ihr verglichen sie ihrem Sohne fremd zu sein schienen, und nur dem Namen nach zugethan. Und diese That welche sie verrichtet wurde für so schön gehalten von den Menschen nicht nur, sondern auch den Göttern, daſs da unter Vielen welche viele schöne Thaten verrichtet, doch nur Wenigen leicht zu überzählenden, die Götter diese Gabe verliehen aus der Unterwelt ihre Seele wieder loszulassen, sie doch auch die ihrige loslieſsen aus Freude an der That. So wollen auch die Götter den Eifer und die Tüchtigkeit in der Liebe vorzüglich ehren. Orpheus aber den

Sohn des Oeagros schikten sie unverrichteter Sache aus der Unterwelt zurük, indem sie nur die Erscheinung der Frau ihm zeigten um derentwillen er gekommen war, nicht aber sie selbst ihm gaben, weil er ihnen weichlich zu sein schien wie ein Spielmann, und nicht das Herz zu haben der Liebe wegen zu sterben wie Alkestis, sondern sich lieber ausgedacht hatte lebend in die Unterwelt einzugehen. Deshalb auch haben sie ihm Strafe aufgelegt und gemacht daſs sein Tod durch Weiber erfolgte, nicht ihn wie den Achilleus den Sohn der Thetis geehrt und in der Seligen Inseln geschikt, weil dieser, da er von seiner Mutter erkundet, daſs er sterben würde, wenn er den Hektor tödtete, thäte er aber dies nicht, nach Hause zurükkehren und wolbetagt enden würde, dennoch es wagte lieber seinem Liebhaber Patrokles helfend und ihn rächend, nicht nur für ihn zu sterben sondern auch nachzusterben dem verstorbenen. Weshalb auch die Götter höchlich erfreut ihn ausgezeichnet 180 geehrt haben, weil er seinen Liebhaber so hoch achtete. Also in der That ehren die Götter ganz vorzüglich diese Tugend, die in der Liebe, weit mehr jedoch bewundern und loben und vergelten sie es, wenn so der Geliebte dem Liebhaber anhängt, als wenn der Liebhaber dem Liebling. Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Liebling, weil in ihm der Gott ist. Deshalb haben sie auch den Achilleus höher geehrt als die Alkestis durch Absendung in die Inseln der Seligen. So behaupte demnach auch ich, daſs unter den Göttern Eros der älteste und herrlichste und hülfreichste ist für die Menschen zum Besiz der Tugend und Glükseligkeit im Leben und im Tode.

Diese Rede ohngefähr, sagte er, habe Phädros gesprochen. Auf den Phädros aber seien einige andere gefolgt, deren er sich nicht mehr recht erinnere, die er daher auch überging und die Rede des Pausanias mittheilte.

Dieser also habe gesagt Nicht ganz richtig, o Phädros, scheint der Gegenstand unserer Reden bestimmt zu sein, daſs es uns so schlechthin aufgegeben ist den Eros zu loben. Denn wenn es nur einen Eros gäbe, dann wäre das ganz schön. Nun aber giebt es eben nicht nur Einen. Giebt es aber nicht nur Einen, so ist wol richtiger daſs zuvor bestimmt werde, welchen man loben soll. Ich also will versuchen dies zu berichtigen, zuerst den Eros beschreiben, welcher zu loben ist, und dann auch ihn loben des Gottes würdig. Wir wissen nemlich Alle, daſs es ohne Eros keine Aphrodite giebt; wenn also diese nur Eine wäre, so würde auch Ein Eros sein, da nun aber deren zweie sind, muſs es auch einen zwiefachen Eros geben. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zweie sein? Die eine ist ja die ältere, die mutterlose Tochter des Uranos, welche wir auch die himmlische nennen, und dann die jüngere, die Tochter des Zeus und der Dione, welche auch die gemeine heiſst. Nothwendig also wird auch der Eros, welcher der Gehülfe der lezteren ist, mit Recht der gemeine genannt und der andere der himmlische. Preisen nun muſs man zwar alle Götter, was aber jedem von diesen beigelegt ist will ich versuchen zu zeigen. Mit jeder Handlung nemlich verhält es sich so: an und für sich selbst verrichtet ist sie weder schön noch häſslich. Wie was
181. wir jezt thun, trinken singen sprechen, davon ist nichts an und für sich schön; sondern in der Ausübung wie es gemacht wird so geräth es.

Denn

Denn schön und recht gemacht wird es schön; unrecht aber wird es schlecht. So auch das Lieben und der Eros; nicht jeder ist schön und werth verherrlicht zu werden, sondern nur der uns anreizt schön zu lieben. Der der gemeinen Aphrodite also ist auch in Wahrheit gemein, und verrichtet was sich eben trifft, und dieser ist es nach welchem die schlechten unter den Menschen lieben. Es lieben aber solche zuerst nicht minder Frauen als Knaben; dann, welche sie nun eben lieben, an denen mehr den Leib als die Seele; dann soviel sie immer können die unvernünftigsten, indem sie nur auf die Befriedigung sehn, unbekümmert ob es schön sei oder nicht. Daher ihnen denn begegnet daſs sie thun worauf sie eben treffen gleichermaſsen das Gute gleichermaſsen auch das Gegentheil. Wie er denn auch von der Göttin abstammt welche weit jünger ist als die andere, und in ihrem Ursprung schon beidem dem weiblichen und männlichen angehört. Der der himmlischen aber gehört zuerst einer solchen die nicht von weiblichem sondern nur von männlichem abstammt, und dies ist die Liebe der Knaben; dann auch der älteren der theillosen alles Frevels. Daher sich zu dem männlichen wenden die von diesem Eros angewehten, indem sie das von Natur stärkere und mehr Vernunft in sich habende lieben. Und es unterscheidet einer wol leicht auch in der Knabenliebe selbst die ganz rein von diesem Eros getriebenen. Denn sie lieben nicht Kinder, sondern solche die schon anfangen Vernunft zu zeigen. Dies trift aber nahe zusammen mit dem ersten Bartwuchs. Und die alsdann anfangen zu lieben sind denke ich darauf eingerichtet, für das ganze Leben vereiniget zu sein und es in Gemeinschaft hinzubringen, nicht aber, nachdem sie dem Unverstand etwas entlokkt, den herangewachsenen zu verlachen und von ihm zu einem anderen zu entlaufen. Es sollte auch ein Gesez sein nicht Kinder zu lieben, damit nicht aufs ungewisse hin so viele Bemühungen verwendet würden. Denn bei den Kindern ist der Ausgang ungewiſs, wo es hinaus will, ob zur Schlechtigkeit oder Tugend der Seele und des Leibes. Die Besseren nun sezen sich dieses Gesez selbst freiwillig, man soll aber auch jene gemeinen Liebhaber abhalten von solchen, wie wir sie von edeln Frauen soviel wir nur vermögen abhalten, daſs sie sie nicht lieben dürfen. Denn diese sind 181 es welche auch der Sache die Schmach zugefügt haben, daſs jemand sagen durfte es sei schändlich willfahren den Liebhabern. Dies sagen sie aber nur mit Hinsicht auf diese, weil sie ihre Unzeitigkeit und Unrechtlichkeit sehen. Denn anständig und sittig betrieben kann keine Handlung welche es auch sei gerechter Tadel treffen. Und was eigentlich Sitte ist in Bezug auf die Liebe, ist in andern Staaten wol gar sehr leicht zu erkennen; denn ganz einfach ist es bestimmt, die hiesige aber und die in Lakedämon ist schwierig und verwikkelt. In Elis nemlich und unter den Böotern und wo man sonst nicht geschikt ist im Reden, da ist es schlechthin zur Sitte geworden, daſs man für schön hält zu willfahren den Liebhabern, und keiner weder jung noch alt wird sagen es sei schändlich, damit sie, meine ich, nicht erst Mühe haben, wenn sie versuchen sollen durch Reden die Jünglinge zu bewegen, weil sie nemlich unvermögend sind zu reden. In Ionien aber und sonst an vielen Orten erklärt es die Sitte für schändlich, wo man nemlich unter Barbaren wohnt. Denn den Barbaren gilt der unumschränkten Gewalt wegen dies für schändlich, so wie auch die Lust zur Wissenschaft und zu den Leibesübungen. Denn den Herrschenden, meine ich, ist es nicht zuträglich, daſs groſse Einsichten sich unter den Beherrschten hervorthun noch auch starke Freundschaften und Verbindungen, was doch vornemlich pflegt sowol durch jenes andere als auch durch die Liebe gebildet zu werden. Durch die That aber haben dies die hiesigen Tyrannen erfahren; denn des Aristogeiton und Harmodios zu einer festen Freundschaft gediehene Liebe zerstörte ihre Herrschaft. So daſs, wo es als schändlich aufgestellt ist den Liebhabern zu willfahren, diese Sitte durch derer welche sie aufgestellt Schlechtigkeit besteht, nemlich durch der Herrschenden Begehrlichkeit und der Beherrschten Unmännlichkeit; wo es aber schlechthin als schön festgestellt ist, da durch derer welche sie aufgestellt Seelenträgheit. Hier aber ist eine weit schönere Sitte als jene eingeführt, nur die, wie ich sagte, nicht leicht ist zu verstehen. Denn bedenkt einer, daſs gesagt wird, es sei schöner öffentlich lieben als verstohlen, und zwar vorzüglich die edelsten und besten, wären sie auch minder schön als andere, und was für sonderliche Aufmunterung dem Liebenden von Allen widerfährt, gar nicht als ob er etwas schändliches thäte; und daſs den Geliebten zu gewinnen für schön gehalten wird, ihn nicht zu gewinnen aber für schlecht, und daſs um den Versuch zu machen ob er ihn gewinnen könne die Sitte dem Liebhaber freigestellt hat gar vielerlei sonderbare Dinge zu unternehmen und dafür gelobt zu werden, wofür wenn jemand wagen wollte sie zu thun, der sonst irgend etwas verfolgte und erreichen wollte als nur dieses, er der Philosophie schärf-

sten Tadel erndten würde; denn wer etwa um
Geld von jemand zu bekommen oder zu einem
183 Amt und sonstiger Gewalt zu gelangen, das thun
wollte, was Liebhaber ihren Lieblingen thun,
mit demüthig flehenden Stellungen und Geberden
bitten, Eide schwören, sich vor die Thüre
lagern, freiwillig Dienstleistungen verrichten
wie sie nicht einmal ein Knecht verrichtet: so
würde er verhindert werden die Sache so zu betreiben
von Freunden und Feinden, indem diese
ihm Schmeichelei und Niedrigkeit vorwerfen,
jene ihn zurechtweisen und sich darüber schämen
würden; dem Liebenden aber, wenn er
dies alles thut, wohnt Anmuth bei, und es ist
ihm herkömmlich zugestanden dies ohne
Schande zu thun, weil er nemlich eine gar herrliche
Sache betreibe. Ja das stärkste ist, wie
man doch insgemein sagt, daſs auch wenn er geschworen
hat für ihn allein Verzeihung bei den
Göttern ist wenn er den Schwur bricht; denn
ein Liebesschwur, sagen sie, wäre keiner. So
haben Götter und Menschen dem Liebenden gar
viele Freiheit gestattet, wie die hiesige Sitte besagt.
Hiernach nun sollte man glauben, es
gelte in dieser Stadt für etwas gar schönes sowol
zu lieben als den Liebhabern Freund zu werden.
Wenn aber wiederum die Väter Aufseher bestellen
für die Geliebten, um nicht zuzugeben, daſs
sie sich mit den Liebhabern unterhalten, und
dem Aufseher gerade dies vorzüglich aufgetragen
wird, ja auch die Gespielen und Andere es
ihnen zum Vorwurf machen, wenn sie sehen
daſs so etwas geschieht, und die Aelteren diesen
Vorwürfen nicht Einhalt thun noch sie dafür
schelten als thäten sie Unrecht daran, auf dieses
also wiederum sehend sollte man im Gegentheil
glauben, daſs eben dies hier für das schänd-

lichste gelte, da es vielmehr, glaube ich, sich so verhält. Nicht schlechthin, wie ich anfangs sagte, ist es an und für sich weder schön noch schändlich, sondern schön behandelt ist es schön, anders aber schändlich. Schändlich nemlich ist es einem Schlechten auf schlechte Art gefällig zu werden; schön aber einem Guten auf schöne Art. Und schlecht ist eben jener gemeine Liebhaber, der den Leib mehr liebt als die Seele; wie er auch nicht einmal beharrlich ist, da er ja keinen beharrlichen Gegenstand liebt. Denn mit der entfliehenden Blüthe des Leibes den er liebte verschwindet er auch und fliegt davon viele Reden und Versprechungen schändend. Der Liebhaber eines Gemüthes aber welches gut ist beharret zeitlebens, denn mit dem Beharrlichen ist er verschmolzen. Diese also will unsere Sitte daſs man wol und recht prüfe, und dem einen gefällig sei, den andern aber meide. 184 Deshalb ermuntert sie den Liebhaber zum Nachjagen, den Geliebten zum Fliehen, indem sie einen Kampf anstellt und eine Prüfung, zu welchen von beiden wol der Liebhaber gehöre und zu welchen der Geliebte. So demnach und aus dieser Ursache wird zuerst sich schnell gewinnen zu lassen für schlecht gehalten, damit es an der Zeit nicht fehle, welche ja scheint das meiste am besten zu prüfen; dann auch durch Reichthum oder Gewalt im Staate gewonnen zu sein für schlecht, sowol wenn einer unter übler Begegnung sich beugt, oder wenn man ihm zu Reichthümern und zu seinen Absichten im Staate verhilft und er dies nicht verschmäht. Denn nichts dergleichen scheint sehr sicher und beständig zu sein, ungerechnet noch daſs auch nicht einmal eine wahre Freundschaft daraus entstehen kann. Ein Weg also ist nach unseren Sitten noch übrig, wie es schön sein kann, daſs ein Liebling seinem Liebhaber gefällig werde. Denn es ist unter uns Sitte, wie es bei den Liebhabern war, daſs freiwillig welchen Dienst es auch sei den Lieblingen zu leisten nicht Niedrigkeit war noch schimpflich für sie, so ist noch ein anderer freiwilliger Dienst übrig der nicht schimpflich ist, und das ist der um die Tugend. Denn das ist bei uns Sitte, wenn jemand will einem Andern ergeben sein, weil er glaubt besser durch ihn zu werden es sei in irgend einer Einsicht oder in einem andern Theile der Tugend, daſs ein solcher freiwilliger Dienst nicht schändlich sei noch eine Niedrigkeit. Diese beiden öffentlichen Meinungen nun muſs man zusammenbringen in eins, jene über die Knabenliebe und diese über die Philosophie und die Tugend, wenn es sich fügen soll, daſs es schön sei, ein Liebling werde seinem Liebhaber gefällig. Denn wenn so beide zusammentreffen, Liebhaber und Liebling, daſs jeder die Meinung für sich hat, der eine die, daſs er Recht daran thue, dem Liebling der ihm gefällig geworden jeglichen Dienst zu erzeigen, der Andere die, daſs es recht sei dem der ihn weise und gut macht was es auch immer sei zu erweisen, und dann der eine auch wirklich vermag zur Weisheit und Tugend behülflich zu sein, der Andere aber begehrt zur Bildung und zu jeglicher Art der Weisheit Hülfe zu erlangen, dann also wenn diese beiden Meinungen zusammenkommen, da allein trifft es auch zu, daſs es schön ist für den Liebling dem Liebhaber gefällig zu sein, sonst aber nirgends. Und in diesem Falle ist selbst hintergangen zu werden nichts schändliches; in jedem andern aber bringt es Schande es mag nun einer hintergangen wer-

den oder nicht. Denn wenn einer einem Liebhaber als einem Reichen um des Reichthums willen gefällig geworden und damit hintergangen wäre, und kein Geld bekäme, weil sich eben zeigte daſs der Liebhaber arm ist, so bliebe 185
es nichts desto weniger doch schlecht. Denn ein solcher, denkt man, hat doch das seinige gezeigt, daſs er um des Geldes willen jedem jedes thun würde, und das ist nicht schön. Auf dieselbe Weise nun, wenn jemand der Einem als einem Guten gefällig geworden wäre, und um selbst besser zu werden durch die Freundschaft seines Liebhabers, hierin hintergangen wäre, indem es sich zeigte, daſs jener schlecht ist und selbst keine Tugend besizt, so bleibt doch auch der Irrthum etwas schönes. Denn auch ein solcher, denkt man wiederum, hat doch soviel an ihm lag gezeigt, daſs er der Tugend wegen und um besser zu werden Allen zu allen Dingen bereit wäre, und dies wiederum ist unter allem das schönste. So ist es doch auf alle Weise schön der Tugend wegen sich hinzugeben. Dieses ist der Eros der himmlischen Göttin und selbst himmlisch und viel werth dem Staat und den Einzelnen, indem er den Liebenden nöthiget viel Sorgfalt auf seine eigene Tugend zu wenden und auf die des Geliebten; jeder andere Eros aber gehört der anderen, der gemeinen. Dieses, sagte er, ist es, o Phädros, was ich dir so im Augenblikk über den Eros darbieten kann.

Als nun Pausanias ausgesagt hatte, denn so lehren mich die Gelehrten die gleichen Töne suchen, sollte, wie Aristodemos sprach, Aristophanes reden. Es hätte ihn aber eben, sei es nun aus Ueberfüllung oder sonst einer Ursache ein Schlukken überfallen und er sei nicht im Stande gewesen zu reden, sondern habe gesagt, zunächst neben ihm habe nemlich der Arzt Eryximachos gelegen, O Eryximachos, dir kommt es zu, mir entweder den Schlukken zu vertreiben, oder für mich zu reden bis er mir vergeht. Darauf habe Eryximachos geantwortet Das will ich beides thun; ich will nemlich an deiner Stelle reden, und du hernach wenn es vorüber ist an der meinigen. Und indeſs ich rede wird dir vielleicht wenn du nur recht lange den Athem an dich halten willst der Schlukken vergehen, wo nicht so spiele ihn mit Wasser hinunter. Wenn er aber recht hartnäkkig ist, so nimm etwas womit du die Nase reizen kannst und niese; und wenn du dies ein oder zwei Mal gethan hast wird er vergehen, wenn er auch noch so heftig ist. — So fange nun an zu reden, habe Aristophanes gesagt, und ich will das thun. — Darauf habe Eryximachos so gesprochen.

Es scheint mir nöthig zu sein, da Pausanias
zwar einen schönen Ansaz genommen zu seiner
Rede, sie aber nicht befriedigend zu Ende geführt hat,
186 daſs ich versuchen müsse der Rede
ihren Schluſs zu geben. Denn daſs es einen
zwiefachen Eros giebt dünkt er mich sehr richtig
unterschieden zu haben; daſs er aber nicht
allein über die Seelen der Menschen waltet in
Beziehung auf die Schönen, sondern auch auf
vieles andere und auch in allem übrigen, in den
Leibern aller Thiere sowol als in den Gewächsen
der Erde, und kurz in allem was ist, das glaube
ich ersehen zu haben aus unserer Kunst, der
Heilkunde, und wie groſs und bewunderungswürdig
der Gott ist und über alles sich erstrekt
in menschlichen sowol als göttlichen Dingen.
Anfangen aber will ich meine Rede mit der

Heilkunde, um doch meiner Kunst Ehre zu erzeigen. Auch die Natur der Leiber nemlich hat diese zwiefache Liebe. Denn der gesunde Zustand des Leibes und der kranke sind eingestandenermaſsen verschieden und unähnlich; und das unähnliche begehrt auch und liebt unähnliches. Eine andere Liebe also ist die über den Gesunden und eine andere die über den Kranken regiert. Und es ist, wie auch eben Pausanias sagte, schön den Guten unter den Menschen zu willfahren, den Ausgelassenen aber ist es schändlich. So ist es auch mit den Leibern selbst; dem was gut ist an einem jeden Leibe und gesund, ist es schön zu willfahren, und es gehört sich, und dies ist eben das was wir heilkundig nennen, dem schlechten aber und krankhaften wäre es schändlich, und dem muſs sich verweigern wer irgend kunstverständig sein will. Denn die Heilkunde ist um es in kurzem zu sagen die Erkenntniſs der Liebesregungen des Leibes in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung; und wer in diesen Dingen die schöne und die schlechte Liebe unterscheidet, dieser ist der heilkundigste, und wer zum Tauschen bewegt, daſs man statt der einen Liebe die andere sich aneigne, und wer, denen keine Liebe einwohnt und doch einwohnen sollte, sie beizubringen versteht, oder eine einwohnende zu benehmen, der wäre der trefliche Künstler. Denn dieser muſs das feindseligste im Leibe einander zu befreunden wissen, daſs es sich liebe. Das feindseligste aber ist das entgegengesezteste, das kalte dem warmen, das bittre dem süſsen, das trokne dem nassen, und alles dergleichen. Daſs diesen Liebe und Wolwollen unser Ahnherr Asklepios einzuflöſsen verstand, dadurch hat er, wie die Dichter hier sagen und ich es glaube, unsere

Kunst zu Stande gebracht. Die Heilkunde also wird wie gesagt ganz von diesem Gott geleitet, eben so auch die Gymnastik und der Akkerbau. Von der Tonkunst aber muſs jedem offenbar sein, der nur ein wenig Nachdenken daran wendet, daſs es sich mit ihr eben so verhält wie mit
187 jenen. Was vielleicht auch Herakleitos sagen will, denn den Worten nach hat er es nicht richtig ausgedrükt. Er sagt nemlich, daſs das Eins in sich entzweit sich mit sich einige wie die Stimmung einer Lyra oder eines Bogens. Es ist aber groſse Unvernunft zu sagen eine Harmonie sei in sich entzweit oder könne noch aus entzweitem bestehen. Vielleicht aber wollte er dieses sagen, daſs aus dem vorher entzweiten höheren und tieferen hernach aber einig gewordenen durch die Tonkunst die Harmonie entstanden sei. Denn unmöglich kann aus noch entzweitem höheren und tieferen eine Harmonie bestehen. Denn Harmonie ist Zusammenstimmung, Zusammenstimmung aber ist eine Eintracht; Eintracht aber kann unter entzweitem so lange es entzweit ist unmöglich sein; und das entzweite und nicht einträchtige kann wiederum unmöglich zusammenstimmen. Wie auch das Zeitmaaſs aus dem schnellen und langsamen vorher freilich entzweiten hernach aber einig gewordenen entsteht. Und Eintracht weiſs nun allem diesem wie dort die Heilkunst so hier die Tonkunst einzuflöſsen, indem sie gegenseitig jedem Liebe und Wohlwollen einbildet. Und so ist wiederum die Tonkunst eine Wissenschaft der Liebe in der Töne Zusammenstimmung und Zeitmaaſs. Und in dem Aufstellen des Wollautes und des Zeitmaaſses selbst ist es wol nicht schwer die Liebesregungen zu erkennen, noch findet sich hierin jener zwiefache

Eros. Allein wenn man vor den Menschen Wollaut und Zeitmaaſs in Anwendung bringen soll, es sei nun dichtend was man das Tonsezen nennt, oder nur bereits gedichtete Gesänge und Silbenmaaſse recht gebrauchend, was die Ausübung heiſst, alsdann ist es schwer und bedarf eines tüchtigen Meisters. Denn hier tritt wieder dasselbe Verhältniſs ein, daſs man den sittlichen Menschen, und damit auch die sittlicher werden, die es noch nicht sind, gefällig sein und ihre Liebe wol in Acht nehmen muſs; und dies eben ist der schöne himmlische Eros, der der Muse Urania angehört, der andere aber der Polyhymnia ist der gemeine, den man mit groſser Vorsicht anwenden muſs wo man ihn anwendet, damit man die Lust von ihm zwar einärndte, er aber doch keine Ungebundenheit hervorbringe, so wie es in unserer Kunst gar schwer ist mit den Gelüsten die sich auf die Kochkunst beziehn richtig zu verfahren, um die Lust davon zu genieſsen ohne Krankheit. Also in der Tonkunst wie in der Heilkunst und in allen übrigen menschlichen und göttlichen Dingen muſs man soweit es vergönnt ist auf den zwiefachen Eros wol Acht haben; denn vorhanden sind beide darin. Dann auch die Anordnung der Jahreszeiten und der Witterung ist voll von beiden. 188 Wenn nemlich der sittige Eros gegenseitig in dem schon erwähnten waltet, dem warmen und kalten, troknen und feuchten, und sie zu einer wolgeordneten Stimmung und Mischung gelangen, dann bringen sie Gedeihen und Gesundheit den Menschen und den übrigen Thieren und Pflanzen und beschädigen nichts. Wenn aber der frevelhafte Eros die Oberhand gewinnt in den abwechselnden Zeiten des Jahres, so verderbt und beschädigt er das Meiste. Die Seuchen nemlich pflegen aus dergleichen zu entstehen und viele andere ähnliche Krankheiten unter den Thieren und den Gewächsen. Denn auch Reif und Hagel und Mehlthau entstehen aus Unmäſsigkeit und Unordnung dieser Liebesregungen gegen einander, deren Erkenntniſs im Lauf der Gestirne und im Wechsel der Jahreszeiten die Sternkunde heiſst. Ferner auch alle Opferungen und was sonst die Wahrsagekunst unter sich hat, denn dies insgesammt ist die Gemeinschaft der Götter und Menschen unter einander, haben es mit nichts anderem zu thun als mit Pflege und Heilung der Liebe. Denn alle Ruchlosigkeit pflegt zu entstehn, wenn jemand nicht dem sittigen Eros willfahrt noch ihm Ehre und Vorrang einräumt in allen Dingen, sondern dem andern sowol im Verhältniſs gegen die Eltern, sie mögen leben oder abgeschieden sein, als gegen die Götter, worin eben der Wahrsagekunst obliegt beiderlei Eros zu beobachten und zu heilen. Und ſo ist auch die Wahrsagekunst wiederum die Stifterin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen vermöge der Erkenntniſs der Liebesregungen unter den Menschen, welche auf Gottesfurcht und Ruchlosigkeit ausgehn. So vielfache und groſse oder vielmehr alle Kraft besizt Eros überhaupt; der aber an dem Guten mit Besonnenheit und Gerechtigkeit sich erweiset, der hat bei uns und bei den Göttern die meiste Gewalt und bereitet uns jede Glükseligkeit, daſs wir sowol mit einander umgehn können und befreundet sein als auch mit den herrlicheren als wir den Göttern. Vielleicht nun habe auch ich den Eros lobpreisend vieles vorbeigelassen, wiewol gewiſs nicht gern. Habe ich aber etwas ausgelassen: so ist nun deine Sache, Aristophanes, es zu ergänzen. Oder hast du auch im Sinne noch auf eine andere Weise den Gott zu preisen, so preise ihn, zumal du auch des Schlukkens ledig bist.

Darauf habe, sagte er, Aristophanes das 189 Wort genommen, und gesagt Dessen sei er nun zwar entlediget, aber doch nicht eher bis er ihn mit dem Niesen behandelt, so daſs mich auch wundert habe er hinzugefügt wie doch das Wohlgeordnete des Körpers solches Geräusch und solche Erschütterungen begehren mag wie das Niesen ist; denn er hörte gleich auf sobald ich nur das Niesen anwendete. Darauf habe Eryximachos gesagt, Guter Aristophanes, siehe wol zu was du thust! Du ziehst mich auf indem du im Begriff bist zu reden, und nöthigest mich also selbst der Aufpasser deiner Rede zu werden, ob du nicht auch etwas lächerliches sagst, da du sonst könntest ganz in Frieden geredet haben. — Darauf habe Aristophanes lachend gesagt Wohl gesprochen, Eryximachos, und das Gesagte soll mir ungesagt sein. Also laure mir nicht auf, da ich ohnehin schon besorgt bin um das was ich zu sagen denke, nicht ob ich nicht lächerliches sagen werde, denn das wäre ja ein Gewinn und bei meiner Muse gewöhnlich, sondern ob nicht belachenswerthes. — Nachdem du abgeschossen, habe jener gesagt, denkst du zu entkommen Aristophanes? Gieb nur wohl Achtung, und rede wie einer der sich verantworten muſs. Vielleicht indeſs wenn es mir ansteht, lasse ich dich auch durch.

Allerdings, habe also Aristophanes gesagt, habe ich im Sinne ganz anders zu reden als du und Pausanias gesprochen habt. Denn mir scheinen die Menschen durchaus die wahre Kraft des Eros nicht inne geworden zu sein. Denn wären sie es: so würden sie ihm die herrlichsten Hei-

ligthümer und Altäre errichten und die gröſsten
Opfer bereiten, und es würde nicht wie jezt gar
nichts dergleichen für ihn geschehen, dem es
doch ganz vorzüglich geschehen sollte. Denn
er ist der menschenfreundlichste unter den
Göttern, und ist der Menschen Beistand und Arzt
in demjenigen aus dessen Heilung die gröſste
Glükseligkeit für das menschliche Geschlecht
erwachsen würde. Ich also will versuchen Euch
seine Kraft zu erklären und ihr sollt dann die
Lehrer der übrigen sein. Zuerst aber müſst ihr
die menschliche Natur recht kennen lernen und
ihre Veränderungen. Nemlich unsere ehemalige
Natur war nicht dieselbige wie jezt, sondern
ganz eine andere. Denn zuerst gab es drei
Geschlechter von Menschen, nicht wie jezt nur
zwei das männliche und das weibliche,
sondern es gab noch ein drittes dazu welches das
gemeinschaftliche war von diesen beiden,
dessen Name auch noch übrig ist, es selbst aber ist
verschwunden. Mannweiblich nemlich war
damals das eine, Gestalt und Benennung
zusammengesezt aus jenen beiden, dem männlichen
und weiblichen, nun aber ist der Name nur
noch in einer beschimpfenden Bedeutung
vorhanden. Ferner war die ganze Gestalt eines
jeden Menschen rund, so daſs Rükken und Brust
im Kreise herumgingen. Und vier Hände hatte
jeder und Schenkel eben so viel als Hände, und
zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse
einander genau ähnlich, und einen
190 gemeinschaftlichen Kopf für beide einander
gegenüberstehende Angesichter, und vier Ohren, auch
zweifache Schaamtheile, und alles übrige wie es sich
hieraus ein Jeder weiter ausbilden kann. Er
ging auch aufrecht wie jezt, nach welcher Seite
er wollte, und wenn er schnell wohin strebte,

so konnte er wie die Radschlagenden jezt noch indem sie die Beine gerade im Kreise herumdrehen das Rad-schlagen eben so auf seine acht Gliedmaſsen gestüzt sich sehr schnell im Kreise fortbewegen. Diese drei Geschlechter gab es aber deshalb weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburt war, und das weibliche der Erde und das an beidem theilhabende des Mondes, der ja auch selbst an beiden Theil hat. Und kreisförmig waren sie selbst und ihr Gang, um ihren Erzeugern ähnlich zu sein. An Kraft und Stärke nun waren sie gewaltig und hatten auch groſse Gedanken, und was Homeros vom Ephialtes und Otos sagt, das ist von ihnen zu verstehen, daſs sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten um die Götter anzugreifen. Zeus also und die anderen Götter rathschlagten, was sie ihnen thun sollten, und wuſsten nicht was. Denn es war weder thunlich sie zu tödten, und wie die Giganten sie niederdonnernd das ganze Geschlecht wegzuschaffen, denn so wären ihnen auch die Ehrenbezeugungen und die Opfer der Menschen mit weggeschaft worden, noch konnten sie sie lassen weiter freveln. Mit Mühe also hatte sich Zeus etwas ersonnen und sagte, Ich glaube nun ein Mittel zu haben wie es noch weiter Menschen geben kann und sie doch aufhören müssen mit ihrer Ausgelassenheit wenn sie schwächer werden. Denn jezt, sprach er, will ich sie jeden in zwei Hälften zerschneiden, so werden sie schwächer sein, und doch zugleich uns nüzlicher, weil ihrer mehr geworden sind, und aufrecht sollen sie gehn auf zwei Beinen. Sollte ich aber merken, daſs sie noch weiter freveln und nicht Ruhe halten wollen, so will ich sie, sprach er, noch einmal zerschneiden, und sie mögen dann auf einem Beine fortkommen wie Kreisel. Dies gesagt zerschnitt er die Menschen in zwei Hälften, wie wenn man Früchte zerschneidet um sie einzumachen, oder wenn sie Eier mit Haaren zerschneiden. Sobald er aber einen zerschnitten hatte befahl er dem Apollon ihm das Gesicht und den halben Hals herumzudrehen nach dem Schnitte hin, damit der Mensch seine Zerschnittenheit vor Augen habend sittsamer würde, und das übrige befahl er ihm auch zu heilen. Dieser also drehte ihm das Gesicht herum, zog ihm die Haut von allen Seiten über das was wir jezt den Bauch nennen herüber, und wie wenn man einen Beutel zusammenzieht faſste er es in eine Mündung zusammen, und band sie mitten auf dem Bauche ab, was wir jezt den Nabel nennen. 191 Die übrigen Runzeln glättete er meistentheils aus und fügte die Brust einpassend zusammen, mit einem solchen Werkzeuge, als womit die Schuster über dem Leisten die Falten aus dem Leder ausglätten, und nur wenige lieſs er stehen um den Bauch und Nabel zum Denkzeichen des alten Unfalls. Nachdem nun die Gestalt entzweigeschnitten war, sehnte sich jedes nach seiner andern Hälfte und so kamen sie zusammen, umfaſsten sich mit den Armen und schlangen sich in einander und über dem Begehren zusammen zu wachsen starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrläſsigkeit, weil sie nichts getrennt von einander thun wollten. War nun die eine Hälfte todt und die andere blieb übrig, so suchte sich die übrig gebliebene eine andere und umschlang sie, mochte sie nun auf die Hälfte einer ehemaligen ganzen Frau treffen, was wir jezt eine Frau nennen, oder auf die eines Mannes, und so kamen sie um. Da erbarmte sich Zeus, und gab ihnen ein anderes Mittel an die Hand, indem er ihnen

ihnen die Schaamtheile nach vorne verlegte, denn vorher trugen sie auch diese nach auſsen, und erzeugten nicht durch Vereinigung sondern in die Erde wie die Cicaden. Nun aber verlegte er sie ihnen nach vorne, und bewirkte vermittelst ihrer das Erzeugen durch Vereinigung, in dem weiblichen durch das männliche, deshalb damit in der Umarmung, wenn der Mann eine Frau träfe, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft entstände, wenn aber ein Mann den andern, sie doch eine Befriedigung hätten durch ihr Zusammensein und erquikt sich zu ihren Geschäften wenden und was sonst zum Leben gehört besorgen könnten. Von so langem her also ist die Liebe zu einander den Menschen angeboren, vereiniget sie mit einander zu der alten Natur, und versucht aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen. Jeder von uns ist also ein Stükk von einem Menschen, da wir ja zerschnitten, wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stükk. Welche Männer nun von einem solchen gemeinschaftlichen ein Schnitt sind, was damals Mannweib hieſs, die sind weiberliebend und die meisten Ehebrecher gehören zu diesem Geschlecht, und so auch welche Weiber männerliebend sind und ehebrecherisch, die kommen aus diesem Geschlecht. Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet und die Tribaden kommen aus diesem Geschlecht; die aber Schnitte eines Mannes sind suchen das männliche auf, und so lange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstükke des Mannes die Männer, und bei Männern zu liegen und sich mit ihnen zu umschlingen ergözt sie, 192 und dies sind die treflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. Einige nun nennen sie zwar schaamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schaamlosigkeit thun sie dies, sondern weil sie mit Muth und Kühnheit und Mannhaftigkeit das ihnen ähnliche lieben. Davon ist ein groſser Beweis, daſs wenn sie vollkommen ausgebildet sind, solche Männer vorzüglich für die Angelegenheiten des Staates gedeihen. Sind sie aber mannbar geworden, so werden sie Knabenliebe haben; zur Ehe aber und Kinderzeugung haben sie von Natur keine Lust, sondern nur durch das Gesez werden sie dazu genöthiget, ihnen selbst wäre es genug unter einander zu leben unverehelicht. Auf alle Weise also wird ein solcher ein Knabenliebhaber und ein Liebhaberfreund, indem er immer dem verwandten anhängt. Wenn aber einmal einer seine wahre eigne Hälfte antrifft, ein Knabenfreund oder jeder andere, dann werden sie wunderbar entzükt zu freundschaftlicher Einigung und Liebe, und wollen, so zu sagen, auch nicht die kleinste Zeit von einander lassen; und die ihr ganzes Leben lang mit einander verbunden bleiben, diese sind es, welche auch nicht einmal zu sagen wüſsten was sie von einander wollen. Denn dies kann doch wol nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, daſs um deswillen jeder mit so groſsem Eifer trachtete mit dem andern zusammen zu sein; sondern offenbar ist daſs die Seele beider etwas anderes wollend was sie aber nicht aussprechen kann es nur andeutet und zu rathen giebt. Und wenn indem sie zusammenliegen Hephästos vor ihnen stände seine Werkzeuge in der Hand und sie fragte, Was ist es denn eigentlich was ihr wollt,

ihr Leute von einander, und wenn sie dann nicht zu antworten wüſsten, sie weiter fragte Begehret ihr etwa dieses soviel als möglich zusammen zu sein, daſs ihr euch Tag und Nacht nicht verlassen dürftet? Denn wenn das euer Begehren ist: so will ich euch zusammenschmelzen und in eins zusammenschweiſsen, so daſs ihr statt zweier Einer seid, und so lange ihr lebt beide zusammen als Einer lebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort in der Unterwelt nicht zwei sondern Ein Todter seid. Also seht zu, ob ihr dies liebt, und zufrieden sein werdet wenn ihr es erreicht. Dies hörend, das wissen wir gewiſs, würde auch nicht Einer sich weigern, oder zu erkennen geben daſs er etwas anderes wolle, sondern jeder würde eben das gehört zu haben glauben wonach er immer schon strebte, durch Nahesein und Verschmelzung mit dem Geliebten aus Zweien Einer zu werden. Hievon ist nun dies die Ursache, daſs unsere ursprüngliche Beschaffenheit diese war und wir ganz waren, und dies Verlangen eben und Suchen nach dem Ganzen heiſst Liebe. Und vor diesem wie gesagt waren wir Eins, jetzt aber sind wir der Ungerechtigkeit wegen von dem Gott auseinander gelegt und vertheilt worden wie die Arkadier von den Lakedämoniern. Nun haben wir 193 also Furcht, wenn wir uns nicht sittsam betragen gegen die Götter, daſs wir nicht noch einmal zerspalten werden und so herumgehn müssen wie die auf den Säulen ausgehauenen, die mitten auf der Nase durchgeschnitten sind wie trokne Aepfel. Sondern um deswillen sollte nun jeder Mann jedem zureden den Göttern Ehrfurcht zu beweisen, damit wir diesem entgehen jenes aber so erlangen, wie Eros jeden von uns führt und befehliget, welchem ja niemand entgegenhandeln wolle. Es handelt ihm aber entgegen, wer sich den Göttern verhaſst macht. Denn sind wir diesen befreundet und mit dem Gotte in gutem Vernehmen: so werden wir jeder unsern eignen Liebling finden und besizen, was jezt nur Wenigen begegnet. Und Eryximachos lege es mir nicht um meine Rede auf Spott zu ziehen so aus, als meinte ich den Pausanias und Agathon. Denn vielleicht gehören auch sie zu diesen und sind beide von Natur männlich. Sondern ich meine es von Allen insgesammt Männern und Frauen, daſs so unser Geschlecht glükselig wäre, wenn es uns in der Liebe gelänge und jeder seinen eigenthümlichen Liebling gewönne um so zur ursprünglichen Natur zurükzukehren. Wenn nun dieses das Beste ist: so wird nothwendig unter dem uns jezt zu Gebote stehenden das beste sein was jenem am nächsten kommt, und das heiſst einen Liebling zu finden, der nach unserem Sinne geartet ist. Und wollen wir dafür den Gott von dem es uns herkommt besingen, so müssen wir ja allerdings den Eros besingen, der uns jezt schon soviel Gutes erzeiget, indem er uns zu dem verwandten hinführt, für die Zukunft aber uns die gröſste Hoffnung giebt, uns, wenn wir nur Ehrfurcht den Göttern beweisen, zur ursprünglichen Natur herstellend und heilend glüklich und selig zu machen. Dies, o Eryximachos, sprach er, ist meine Rede vom Eros, eine ganz andere als die deinige. Wie ich dich nun schon gebeten habe, ziehe sie nicht auf Spott, damit wir auch die übrigen hören, was sie Alle sagen werden oder vielmehr beide, denn nur Agathon und Sokrates sind noch zurük.

Wohl, ich will dir folgen, habe Eryximachos gesagt, denn auch mir ist die Rede ganz zu

Danke gewesen, und wenn ich nicht wüſste daſs
Sokrates und Agathon Meister sind in Liebessachen,
würde mir gar bange sein ob es ihnen
nicht fehlen möchte, da schon so viel und vielerlei
ist geredet worden. Nun aber habe ich
doch guten Muth. — Darauf habe Sokrates gesagt, 194
Du hast eben deine Sache gut bestanden,
Eryximachos; wenn du aber wärest wo ich bin
oder vielmehr wo ich sein werde wenn auch
Agathon erst noch geredet hat: so würde dir gewiſs
gar bange sein und du wärest in allen Nöthen
wie ich jezt bin. — Du willst mich verzaubern,
Sokrates, habe darauf Agathon gesagt,
daſs ich in Verwirrung gerathen soll wenn ich
glaube das Haus habe eine groſse Erwartung von
mir daſs ich gut sprechen würde. — Sehr vergeſslich
müſste ich dann sein o Agathon, habe
Sokrates gesagt da ich deine Herzhaftigkeit
und Groſsmüthigkeit gesehen habe als du mit
den Schauspielern die Bühne bestiegest und auf
ein so groſses Haus hinübersahest vor welchem
nun deine Reden sollten ausgestellt werden ohne
doch im mindesten bestürzt zu sein, wenn ich
glauben sollte du würdest jezt in Verwirrung gerathen
vor uns wenigen Leutlein! — Wie doch
Sokrates, habe Agathon gesagt, du glaubst doch
nicht, die Bühne habe mir den Kopf so eingenommen,
daſs ich nicht wüſste wie dem Verständigen
wenige Einsichtsvolle bänger machen
als noch so viele Unwissende. — Freilich wäre
es nicht wohl gethan o Agathon, habe Sokrates
gesagt, wenn ich von dir etwas unfeines
glauben wollte; vielmehr weiſs ich wol, daſs
wenn du auf solche träfest die du für weise hieltest,
du mehr aus ihnen machen würdest als aus
der Menge. Aber wir mögen nur gar nicht solche
sein. Denn wir waren ja auch dort zuge-

gen und gehörten mit zu der Menge. Wenn du also auf andere weise Männer träfest, so würdest du dich wol vor ihnen schämen, wenn du etwa glaubtest etwas schlecht zu machen. Oder wie meinst du es? — Ganz recht, habe jener geantwortet. — Vor der Menge aber würdest du dich nicht schämen wenn du glaubtest etwas schlecht zu machen? — Darauf sei aber Phädros eingefallen und habe gesagt, Lieber Agathon, wenn du dem Sokrates Antwort giebst, so wird er sich gar nichts daraus machen wie es hier sonst noch weiter geht, wenn er nur einen hat mit dem er Gespräch führen kann zumal einen Schönen. Nun höre zwar auch ich gar gern den Sokrates Gespräch führen; jezt aber mufs ich dem Eros für seine Lobreden Sorge tragen und von jedem unter euch seine Rede in Empfang nehmen. Habt ihr nun beide dem Gotte das eurige dargebracht, dann mag er immer Gespräch führen. — Wohl gesprochen Phädros, habe Agathon gesagt, und nichts hindert mich zu reden. Denn mit dem Sokrates kann ich ja zu anderer Zeit mich immer unterhalten.

Ich also will zuerst sagen wie ich zu reden
gedenke und dann reden. Denn Alle welche bis
jezt gesprochen haben schienen mir nicht den
Gott zu loben, sondern die Menschen selig zu
preisen um das Gute, dessen Urheber ihnen der
Gott ist, was für einer er aber selbst ist der ihnen
dies alles gewährt hat, das hat keiner gesagt.
Die einzige richtige Weise aber eines jeden
195 den Lobes für jeden ist in der Rede zu zeigen,
welchartig und welchartiger Dinge Urheber der
ist von dem geredet wird. Auf diese Weise also
gebührt auch uns den Eros zu loben, zuerst ihn
selbst wie er beschaffen ist und dann seine Gaben.
Daher behaupte ich, dafs unter den ins-

gesammt glükseligen Göttern Eros, wenn es verstattet und unfrevelhaft ist zu sagen, der glükseligste ist als der schönste und beste. Er ist aber, in wiefern der schönste, ein solcher. Zuerst der jüngste unter den Göttern o Phädros. Einen groſsen Beweis für diese Behauptung giebt er uns selbst, indem er fliehend dem Alter entkommt welches offenbar doch schnell ist, schneller wenigstens als billig ereilet es uns, welches sage ich Eros seiner Natur nach haſst, und ihm auch von weitem nicht nahe kommt. Mit der Jugend aber gesellt er sich und gefällt sich, und ganz recht hat jene alte Rede, daſs das Aehnliche immer zum ähnlichen sich hält. Daher ich wiewol in vielem andern mit dem Phädros einstimmend hierin nicht mit ihm einstimme daſs Eros älter sei als Kronos und Japetos. Sondern ich behaupte, er ist der jüngste unter den Göttern und immer jung, und jene alten Händel unter den Göttern von denen Hesiodos und Parmenides reden, müssen sich unter der Nothwendigkeit ereignet haben, nicht unter dem Eros wenn jene anders wahr erzählt haben. Denn sie würden einander nicht verschnitten und in Bande geworfen und sonst vielerlei gewaltsames verübt haben wenn Eros unter ihnen gewesen wäre, sondern einander geliebt und friedlich gelebt wie jezt seit Eros über die Götter regiert. Jung also ist er, nächst der Jugend aber auch zart, und es bedarf eines Dichters wie Homeros einer war um eines Gottes Zartheit anschaulich zu machen. Homeros nemlich sagt von der Ate sie sei eine Göttin und zart, wenigstens ihre Füſse will er als zart beschreiben und sagt, leicht schweben die Füſs' ihr, nimmer dem Grund auch Nahet sie, nein hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer, und scheint

mir aus einem guten Grunde ihre Zartheit zu beweisen, daſs sie nicht auf hartem wandelt sondern auf weichem. Desselben Beweises nun wollen wir uns auch für den Eros bedienen daſs er zart ist. Denn weder auf der Erde wandelt er noch auf Hirnschädeln, die eben nicht sonderlich weich sind, sondern auf dem weichsten unter allen wandelt er und bewohnt es. Nemlich in den Gemüthern und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsiz auf, und auch nicht der Reihe nach ohne Ausnahme in allen Seelen, sondern wenn er eine antrifft die eine harte Gesinnung hegt bei der geht er vorüber, die aber eine weiche hat, bei der zieht er ein. Der nun mit den Füſsen und von allen Seiten nur das weichste der weichsten berührt muſs nothwendig der zarteste sein. Und so ist er dann der jüngste und zarteste; überdies aber
196 auch von schmeidigem Wesen. Denn sonst vermöchte er nicht überall sich anzuschmiegen und in jede Seele heimlich sowol zuerst hineinzukommen als auch hernach herauszugehen, wenn er ungelenk wäre. Auch ist von seiner ebenmäſsigen und schmeidigen Gestalt ein groſser Beweis der schöne Anstand, der ausgezeichnet vor allen eingeständlich dem Eros eignet. Denn Uebelstand und Liebe sind immer im Kriege gegen einander. Die Schönheit aber seiner Farben muſs schon die Lebensweise des Gottes unter Blüthen zeigen. Denn in einem blüthenlosen oder abgeblühten Leib oder Seele oder was es sonst ist sezt sich Eros nicht; wo aber ein blumiger und duftiger Ort ist da sezt er sich und bleibt. Von der Schönheit des Gottes nun ist sowol dieses hinreichend als auch noch vieles zurükbleibt. Von der Tugend des Eros aber ist hiernächst zu reden, zuerst das gröſste, daſs

Eros nie weder beleidiget noch beleidiget wird, weder Gott und von Gott, noch Menschen und von Menschen. Denn weder widerfährt ihm selbst gewaltsam was ihm widerfährt, denn Gewalt trifft den Eros nicht, noch verrichtet er gewaltsam was er verrichtet. Denn Jeder leistet dem Eros jedes freiwillig, und was freiwillig einer dem andern freiwilligen zugesteht, das sagen die Könige der Staaten die Geseze sei recht. Nächst der Gerechtigkeit aber ist ihm auch Besonnenheit vorzüglich zuzuschreiben. Denn Besonnenheit, wird eingestanden, sei das Herrschen über Lüste und Begierden, und keine Lust sei stärker als die Liebe. Sind die andern aber schwächer, so werden sie ja von der Liebe beherrscht und Eros herrscht. Herrscht aber Eros über die Lüste und Begierden so muſs er ja vorzüglich besonnen sein. So auch was die Tapferkeit betrifft kann nicht einmal Ares sich dem Eros gegenüberstellen. Denn nicht er Ares hat die Liebe, sondern ihn den Ares hat die Liebe, zur Aphrodite nemlich wie ja die Rede geht. Der aber hat ist besser als der gehabt wird, und wer den tapfersten von allen übrigen unter sich hat, der ist ja nothwendig der tapferste von allen. Von der Gerechtigkeit also und Besonnenheit und Tapferkeit des Gottes haben wir geredet; die Weisheit aber ist noch zurükk. Also soviel möglich müssen wir suchen auch hier nicht zurükzubleiben. Und zuerst nun, damit auch ich unsere Kunst ehre wie Eryximachos die seinige, ist der Gott weise als Künstler, so daſs er auch Andere dazu macht. Jeder wenigstens wird ein Dichter, wär' er auch den Musen fremd vorher, den Eros trifft. Was wir also wol können als Beweis brauchen dafür, daſs Eros ein treflicher Künstler ist jedes hervorzubringen was

zur Tonkunst gehört. Denn was einer nicht hat oder nicht weiſs, das kann er auch einem andern nicht geben oder lehren. Und was nun weiter die Kunst Lebendiges aller Art hervorzu-
197 bringen betrifft, wer wollte wol bestreiten daſs es nicht die Geschiklichkeit des Eros wäre durch welche alles lebende entsteht und gebildet wird. Von der Meisterschaft aber in anderen Künsten wissen wir etwa nicht, daſs wessen Lehrer dieser Gott gewesen, der in Ruhm und Glanz gekommen ist, wem aber Eros nicht beigestanden, der in den Schatten? Denn die Heilkunde und die Kunst des Bogenschieſsens und des Weissagens hat Apollon erfunden unter Anführung des Verlangens und der Liebe, so daſs auch er als ein Schüler des Eros anzusehen ist wie die Musen in der Tonkunst und Hephästos in der Schmiedekunst und Athene in der Weberei und Zeus in der Regierungskunst über Götter und Menschen. Daher auch die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben sobald nur die Liebe unter sie gekommen war, zur Schönheit nemlich; denn über die Häſslichkeit ist Eros nicht gesezt. Vorher nun gab es vielerlei Arges unter den Göttern weil die Nothwendigkeit herrschte; sobald aber dieser Gott entsprungen war entstand auch aus der Liebe zum Schönen alles Gute bei Göttern und Menschen. Auf diese Art also, o Phädros, scheint mir Eros zuerst selbst der schönste und beste, nächstdem aber auch Anderen vieles anderen solchen Urheber zu sein. Und hier fällt mir ein etwas dichterisches zu sagen, daſs er es nemlich ist, welcher bewirkt unter den Menschen Fried' und spiegelnde Glätte dem Meere Schweigen der Stürm' und erfreuliches Lager und Schlaf für die Sorgen. Und dieser eben entlediget uns des Fremdartigen und sätti

get uns mit dem Angehörigen indem er nur solche Vereinigungen uns unter einander anordnet, bei Festen bei Chören bei Opfern sich aufwerfend zum Anführer; Mildheit dabei verleihend Wildheit aber zerstreuend, Begründer des Wolwollens, Verhindrer des Uebelwollens, günstig den Guten, verehrlich den Weisen, erfreulich den Göttern, neidenswerth den Unbegabten, erhaltungswerth den Wolbegabten, des Wollebens der Behaglichkeit der Genüge des Sehnens des Reizes Vater, sorgsam für die Guten, sorglos für die Schlechten, im Wanken im Bangen in Verlangen in Gedanken der beste Lenker Helfer Berather und Retter, aller Götter und Menschen Zier, als Anführer der schönste und beste dem jeglicher Mann folgen muſs lobsingend aufs herrlichste in den herrlichen Gesang mit einstimmend welchen anstimmend er aller Götter und Menschen Sinn erweicht. Diese Rede, sprach er, o Phädros, sei von meinetwegen dem Gotte dargebracht, theils Spiel enthaltend, theils auch ziemlichen Ernst nach bestem Vermögen.

Nachdem nun Agathon also gesprochen,
sagte Aristodemos, seien die Anwesenden in lauten
Beifall ausgebrochen wie angemessen der
Jüngling geredet sich selbst und dem Gotte. Da 198
habe nun Sokrates gesagt zum Eryximachos sich
wendend Dünkt dich nun wol, o Sohn des Akumenos,
daſs ich schon lange um unnöthige Noth
mich geängstiget habe? sondern nicht vielmehr
daſs ich weissagend was ich vorhin sagte gesprochen,
daſs nemlich Agathon bewundernswürdig
reden, ich aber keinen Rath mehr wissen
würde? — Das eine, habe Eryximachos gesagt,
scheinst du mir weissagend gesprochen zu haben
daſs Agathon gut reden würde, daſs du aber

keinen Rath wissen wirst das glaube ich nicht. — Und wie doch, du Glüklicher, habe Sokrates gesagt, sollte ich nicht rathlos sein und jeder andere welcher reden sollte nachdem eine so schöne und reichverzierte Rede gesprochen worden? und wenn auch das übrige wol nicht alles eben so bewundernswerth gewesen ist; aber die Schönheit der Wörter und Redensarten am Ende, welcher Hörer ist nicht über diese erstaunt? Denn ich wenigstens wenn ich bedenke wie gar nicht ich im Stande sein werde auch nur von weitem etwas so schönes vorzutragen möchte vor Schaam beinahe entwischen wenn ich nur wüſste wohin. Denn gar an den Gorgias hat die Rede mich erinnert, so daſs mir ordentlich jenes homerische begegnet ist, mir ward bange Agathon möchte das Gorgische Haupt das gewaltige im Reden am Ende seiner Rede gegen meine Rede loslassen und mich selbst zum Steine verstummen machen. Und da habe ich denn gemerkt, wie lächerlich ich war, als ich euch versprach, wenn meine Reihe käme mit euch dem Eros eine Lobrede zu halten, und als ich sagte, daſs ich gewaltig wäre in Liebessachen, da ich doch gar nichts von der Sache verstand, wie man, was es auch immer wäre loben müsse. Ich dachte nemlich in meiner Einfalt man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stükk von dem zu preisenden; dies also müsse das erste sein, und das schönste hievon auswählend müsse man auf das schiklichste zusammenstellen. Und ich wuſste mir gar viel damit wie gut ich reden würde, weil ich nemlich verstände was es eigentlich hieſse irgend etwas loben. Das war aber, wie es scheint, gar nicht die rechte Weise etwas zu loben, sondern darin besteht sie, daſs man der Sache nur so vieles und schönes beilege als

möglich, es mag sich nun so verhalten oder
nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran
gelegen. Denn es war wol vorher festgesezt
wie es scheint jeder von uns solle sich das Ansehn
geben den Eros zu lobpreisen nicht ihn
wirklich lobpreisen. Deshalb meine ich habt
ihr alles zusammengesucht und dem Eros beigelegt,
und sagt ein solcher sei er und solches
bringe er hervor, damit er nur auf das schönste
und vortreflichste erscheine, offenbar nemlich
denen die ihn nicht kennen, denn ich glaube
wol nicht denen die um ihn wissen. Und so ist 199
es dann eine schöne und prächtige Lobrede. Ich
aber kannte gar nicht diese Weise des Lobes, und
ohne sie zu kennen versprach ich auch in der
Reihe ihn zu loben. Die Zunge also hat versprochen,
die Seele aber nicht. Es unterbleibe
also! Denn ich halte nun keine Lobrede nach
dieser Weise; ich könnte es auch nicht, gewiſs
nicht. Aber die Wahrheit, wenn ihr wollt, die
will ich euch wol sagen nach meiner Art, nicht
wie eure Reden waren, damit ich kein Gelächter
bereite. Sieh also zu, Phädros, ob du auch
eine solche Rede gebrauchen kannst, was wahr
ist vom Eros sagen zu hören, aber in Redensarten
und Wortstellungen wie sie sich eben fügen
wollen. — Phädros nun, sagte er, und die Andern
hätten ihn geheiſsen zu reden wie er selbst
glaubte daſs man reden müsse, gerade so. —
Auch muſst du mir erst, o Phädros, habe er
gesagt, den Agathon vergönnen einiges wenige
zu fragen, damit ich hierüber mit ihm einverstanden
alsdann weiter rede. — Ich vergönne
es, habe Phädros gesagt, frage ihn nur. — Darauf
habe dann, erzählte er, Sokrates so ohngefähr
angefangen.

Also, lieber Agathon, sehr gut scheinst du

mir deine Rede eingeleitet zu haben als du sagtest, zuerst müsse man den Eros selbst darstellen welchartig er ist, und hernach seine Werke. Dieser Anfang ist mir gar recht. Wolan! da du auch das übrige so schön und herrlich vorgetragen hast von dem Eros, welcher Art er ist: so sage mir doch auch dieses, ob Eros auch ein solcher ist, daſs er jemandes Liebe ist oder Niemandes? Ich frage aber nicht etwa ob er von einem Vater oder einer Mutter ist; denn lächerlich wäre die Frage ob Eros eines Vaters oder einer Mutter Liebe ist. Sondern wie wenn ich eben nach einem Vater selbst fragte, ob ein Vater jemandes Vater ist oder nicht, du gewiſs doch sagen würdest wenn du anders ordentlich antworten wolltest, allerdings wäre ein Vater Vater eines Sohnes oder einer Tochter, oder nicht? — Freilich, hätte Agathon geantwortet. — Nicht auch eben so die Mutter? — Auch das hätte er zugegeben. — Wohl, hätte Sokrates gesagt, antworte nur noch ein weniges mehr, damit du besser verstehst was ich will. Wenn ich nun fragte Wie ein Bruder? ist der auch das was er ist ein Bruder von jemand oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. Doch von einem Bruder oder einer Schwester? — Das habe er bejaht. — Versuche denn dasselbe auch von der Liebe zu sagen, ist sie Liebe von nichts oder etwas? — Freilich von etwas. — Dieses nun, habe Sokrates gesagt, halte noch bei dir fest in Gedanken wovon sie Liebe
200 ist, und sage mir nur soviel ob die Liebe das dessen Liebe sie ist begehrt oder nicht? — Allerdings, habe er gesagt. — Und ob sie wohl schon habend was sie begehrt und liebt es begehrt und liebt, oder es nicht habend? — Nicht habend wie es ja scheint habe er gesagt. —

Ueberlege nur, habe Sokrates gesagt, ob nicht statt des Scheinens vielmehr nothwendig das Begehrende nur so begehrt wessen es bedürftig ist, oder nicht begehrt wenn es nicht bedürftig ist. Mir wenigstens, Agathon, schwebt gar wunderbar vor, daſs dies nothwendig so ist. Und dir wie? — Auch mir, habe er gesagt. — Wol gesprochen. Oder wünscht wol jemand der groſs ist groſs zu sein, und der stark ist stark zu sein? — Unmöglich nach dem eingestandenen. — Denn der es schon ist wäre ja dessen nicht bedürftig. — Richtig gesprochen. — Denn wenn ein stark seiender will stark sein, oder ein schnellseiender schnell, oder ein gesundseiender gesund, denn vielleicht könnte jemand hievon und von allem dergleichen meinen, daſs auch die schon solche sind und dies schon haben, doch dieses was sie haben auch begehren. Damit wir nun nicht irre werden, deshalb eben sage ich daſs doch diese, o Agathon, wenn du Acht hast, jegliches von diesen Dingen für jezt nothwendig haben was sie haben, sie mögen es nun wollen oder nicht. Und wer könnte das nun wol noch begehren? Sondern wenn einer sagt, ich der ich gesund bin will gesund sein, und ich der ich reich bin will reich sein, und begehre also das was ich habe: so würden wir ihm sagen, Nemlich du der du Reichthum besizest und Gesundheit und Stärke willst eben dies auch in der folgenden Zeit besizen; denn in der jezt gegenwärtigen magst du es nun wollen oder nicht hast du es schon. Ueberlege also wenn du sagst, Ich begehre das vorhandene, ob du etwas anderes meinst als dieses Ich will daſs das jezt vorhandene mir auch in künftiger Zeit vorhanden sei, nicht wahr das würde er zugeben? — Das habe Agathon bejaht. — Darauf habe So-

krates gesagt, also auch dies heiſst dasjenige lieben was noch nicht bereit ist und man nicht hat, wenn einer wünscht, daſs ihm auch für die künftige Zeit das behalten bleibe was er jezt besizt. — Freilich, habe er gesagt. — Also auch dieser und jeder andere Begehrende begehrt das noch nicht vorhandene und nicht fertige, und was er nicht hat und nicht selbst ist, und wessen er bedürftig ist, und solcherlei also ist das wonach es eine Begierde giebt und eine Liebe. — Freilich, habe er gesagt. — Wolan denn, habe Sokrates gesprochen, laſs uns das gesagte zusammenrechnen. Nicht wahr, Liebe ist zuerst Liebe zu etwas und dann Liebe zu dem wonach jemand ein Bedürfniſs hat? — Ja, habe er gesagt. — Hiezu nun erinnere dich dessen worauf du in deiner Rede sagtest daſs Eros ginge. Oder wenn du willst will ich dich erinnern. Ich
201 glaube nemlich du sagtest so ohngefähr daſs die Angelegenheiten der Götter sich geordnet haben durch die Liebe zum Schönen, denn zum Häſslichen gebe es keine Liebe. Sagtest du nicht ohngefähr so? — Das sagte ich freilich, habe Agathon gesagt. — Und ganz annehmlich war das gesprochen, Freund, habe Sokrates gesagt. Und wenn sich dies so verhält, wäre dann die Liebe nicht Liebe zur Schönheit, zur Häſslichkeit aber nicht? — Das gestand er. — Und eingestanden ist doch, das, wessen man bedürftig ist und es nicht hat, liebe er? — Ja, habe er gesagt. — Bedürftig also ist Eros der Schönheit und hat sie nicht? — Nothwendig, habe er gesagt. — Und wie? das der Schönheit bedürftige und sie keinesweges besizende, sagst du etwa sei schön? — Nicht füglich. — Behauptest du also noch, daſs Eros schön sei wenn sich dies so verhält? — Darauf habe Agathon gesagt Ich mag am

Ende wol nichts von dem verstehen o Sokrates, was ich damals sagte. — Gar recht magst du daran wol haben, o Agathon, habe er gesagt. Aber die Kleinigkeit sage mir noch, dünkt dich nicht das Gute auch schön zu sein? — Mich dünkt es so. — Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist und das Gute schön ist, so wäre er ja auch des Guten bedürftig? — Ich, habe er gesagt, o Sokrates, weiſs dir wenigstens nicht zu widersprechen, sondern es soll so sein wie du sagest. — Freilich wol der Wahrheit, habe er gesagt, o geliebter Agathon, vermagst du nicht zu widersprechen. Denn dem Sokrates das ist gar nichts schweres.

Und so will ich dich denn jezo lassen und eine Rede über den Eros welche ich einst von einer Mantinischen Frau Diotima gehört habe, welche hierin und auch sonst sehr weise war, auch den Athenern einst bei einem Opfer vor der Pest zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkte, welche auch mich in der Liebeskunst unterrichtet hat, die Rede also welche diese gesprochen hat will ich versuchen euch zu wiederholen, von dem ausgehend worüber ich mit Agathon übereingekommen bin, sonst aber ganz für mich allein so gut ich eben kann. Es gehört sich also o Agathon, wie auch du erklärtest, zuerst ihn selbst zu beschreiben den Eros wer er ist und was für einer, und dann seine Werke. Es dünkt mich also am leichtesten es so durchzunehmen wie damals die Fremde mich ausfragend es durchging. Denn ohngefähr dergleichen hatte auch ich zu ihr gesagt wie Agathon jezt zu mir, daſs Eros ein groſser Gott wäre und von den Schönen. Sie aber widerlegte mich mit denselben Reden womit ich jezt diesen; daſs er weder schön wäre nach meinen eigenen Reden

[illegible] auf der [illegible] zurück [illegible]

noch gut. Da sprach ich Wie meinst du aber,
Diotima, ist denn Eros häſslich und schlecht?
— Und sie, Willst du dich nicht Frevels enthalten?
Meinst du etwa, was nicht schön ist
das sei nothwendig häſslich? — Allerdings wol.
— Auch was nicht weise das thöricht? oder
hast du nicht gemerkt, daſs es etwas mitten inne
giebt zwischen Weisheit und Thorheit? —
202 Was wäre das? — Wenn man richtig vorstellt
ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können,
weiſst du nicht daſs das weder ein Wissen
ist, denn wie könnte etwas grundloses eine Erkenntniſs
sein? noch auch Unverstand, denn
was doch das wahre trifft, wie könnte das Unverstand
sein? Also ist offenbar die richtige
Vorstellung so etwas zwischen Einsicht und Unverstand.
— Richtig, sprach ich. — Folgere
also nicht was nicht schön ist sei häſslich, noch
was nicht gut sei schlecht. Also auch vom Eros
da du doch selbst eingestehst er sei weder gut
noch schön, glaube deshalb dennoch nicht, daſs
er häſslich und schlecht sein müsse, sondern etwas,
sagte sie, zwischen beiden. — Aber das,
sprach ich, wird doch von allen eingestanden
daſs er ein groſser Gott ist. — Von allen nichtwissenden,
sprach sie, meinst du, oder auch
von den Wissenden? — Von allen insgesammt.
— Da lachte sie und sagte Und wie, Sokrates,
könnte wol von denen eingestanden werden daſs
er ein groſser Gott sei, welche sagen er sei gar
kein Gott? — Wer sind doch die, fragte ich?
— Einer davon bist du, sagte sie, und eine ich.
— Da sprach ich wie meinst du doch dies? —
Und sie antwortete Ganz natürlich. Denn sage
mir nur, meinst du nicht, daſs alle Götter glükselig
und schön sind? oder hättest du das Herz
zu sagen daſs irgend ein Gott nicht schön und

glükselig sei? — Beim Zeus, ich gewiſs nicht, sprach ich. — Und glükselig nennst du doch die das Schöne und Gute besizen? — Freilich. — Vom Eros aber hast du doch eingestanden, daſs er aus Bedürfniſs des Schönen und Guten eben das begehre dessen er bedürftig ist? — Das habe ich eingestanden. — Wie könnte also ein Gott sein der unbegabt ist mit Schönem und Gutem? — Auf keine Weise wie es scheint. — Siehst du nun, sagte sie, daſs auch du den Eros für keinen Gott hältst? — Was wäre also, sprach ich, Eros? etwa sterblich? — Keinesweges. — Aber was denn? — Wie oben, sagte sie, zwischen dem sterblichen und unsterblichen. — Was also, o Diotima? — Ein groſser Dämon, o Sokrates. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem sterblichen. — Und was für eine Verrichtung, sprach ich, hat es? — Zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern was von den Menschen und den Menschen was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der Andern Befehle und Vergehung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, daſs nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dies Dämonische geht auch alle Weissagung, und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen; sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den Menschen geschieht 203 durch dieses sowol im Wachen als im Schlaf. Wer sich nun hierauf versteht der ist ein dämonischer oder geistlicher Mann, wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner. Solcher Dämonen oder Geister nun giebt es viele und vielerlei, und einer von ihnen ist auch Eros. — Wer aber, fragte ich, ist sein Vater und seine Mutter? — Weitläuftiger, sprach sie, ist dies zwar zu erzählen; doch will ich es dir sagen. Als nemlich Aphrodite geboren war schmauseten die Götter, und unter den übrigen auch Poros der Sohn der Metis. Als sie nun abgespeist, kam um sich etwas zu erbetteln da es doch festlich herging auch Penia, und stand vor der Thüre. Poros nun, berauscht vom Nektar, denn Wein gab es noch nicht, ging in den Garten des Zeus hinaus und schwer und müde wie er war schlief er ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag faſste ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. Deshalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener geworden wegen seiner Empfängniſs an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des schönen ist und Aphrodite schön ist. Als der Sohn aber des Poros und der Penia befindet sich Eros in solchen Umständen. Zuerst ist er immer arm, und weit gefehlt daſs er fein und schön wäre, wie die Meisten glauben, ist er vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedekkt schläft er vor den Thüren und auf den Straſsen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäſs immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, kekk und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allzeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophirend, ein arger Zauberer Giftmischer und Sophist und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben

Tage blühend und gedeihend wenn es ihm gut
geht, bald auch hinsterbend, aber doch wieder
auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich
aber schafft geht ihm immer wieder fort, so daſs
Eros nie weder arm ist noch reich, und auch
zwischen Weisheit und Unverstand immer in
der Mitte steht. Dies verhält sich nemlich so.
Kein Gott philosophirt oder begehrt weise zu
werden, sondern ist es, noch auch wenn sonst 204
jemand weise ist philosophirt Dieser. Eben so
wenig philosophiren auch die Unverständigen
oder bestreben sich weise zu werden. Denn das
ist eben das Arge am Unverstande, daſs er ohne
schön und gut und vernünftig zu sein sich doch
selbst ganz genug dünkt. Wer nun nicht glaubt
bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht
dessen er nicht zu bedürfen glaubt. — Wer
also, sprach ich, Diotima, sind denn die philosophirenden
wenn es weder die Weisen sind
noch die Unverständigen? — Das muſs ja
schon, sagte sie, jedem Kinde deutlich sein, daſs
es die zwischen beiden sind, zu denen auch Eros
gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu
dem schönsten und Eros ist Liebe zu dem schönen,
so daſs Eros nothwendig weisheitliebend
ist und also als philosophisch zwischen den Weisen
und Unverständigen mitten inne steht. Und
auch davon ist seine Herkunft Ursache; denn er
ist von einem weisen und wolbegabten Vater
aber von einer unverständigen und dürftigen
Mutter. Dies also lieber Sokrates ist die Natur
dieses Dämons. Was du aber glaubtest daſs
Eros wäre ist nicht zu verwundern. Du glaubtest
nemlich, wie ich aus dem was du sagst vermuthen
muſs, Eros sei das Geliebte, nicht das
Liebende. Daher meine ich erschien dir Eros
so wunderschön. Denn das liebenswerthe ist

auch in der That das schöne zarte vollendete, selig zu preisende. Das Liebende aber hat ein anderes Wesen so wie ich es beschrieben habe. — Darauf sagte ich Wohl denn Freundin, denn du hast wohl gesprochen. Wenn nun aber Eros ein solcher ist, welchen Nuzen gewährt er den Menschen? — Dies, o Sokrates, sprach sie, will ich nun hiernächst versuchen dich zu lehren. So beschaffen also und so entstanden ist Eros. Er geht aber auf das Schöne wie du sagst. Wenn uns aber jemand fragte Was hat denn Eros vom Schönen, o Sokrates und Diotima? oder ich will es dir noch deutlicher sagen, Wer das Schöne begehrt, was begehrt der? — Da sprach ich Daſs es ihm zu Theil werde. — Aber sagte sie diese Antwort verlangt nach noch einer Frage, etwa dieser, Was geschieht denn jenem dem das Schöne zu Theil wird? — Da sagte ich Auf diese Frage hätte ich nicht mehr sogleich eine Antwort bereit. — Aber sprach sie, wenn nun jemand tauschend statt des Schönen das Gute sezte, und fragte, Sprich Sokrates, wer das Gute begehrt, was begehrt der? — Daſs es ihm zu Theil werde, sagte ich. — Und was geschieht jenem dem das Gute zu Theil wird? — Das kann ich schon leichter beantworten, sagte ich, Er wird glükselig. — Denn 205 durch den Besiz des Guten, fügte sie hinzu, sind die Glükseligen glükselig. Und hier bedarf es nun keiner weitern Frage mehr, weshalb doch der glükselig sein will der es will, sondern die Antwort scheint vollendet zu sein. — Richtig gesprochen, sagte ich. — Dieser Wille nun und diese Liebe, glaubst du daſs sie allen Menschen gemein sind, und daſs Alle immer wollen das Gute haben? oder wie meinst du? — So, sprach ich, daſs sie Allen gemein sind. — Warum aber, sprach sie, sagen wir nicht daſs Alle lieben, wenn doch Alle dasselbe lieben und immer, sondern sagen von Einigen daſs sie lieben von Anderen aber nicht? — Das wundert mich selbst, sagte ich. — Laſs es dich nur nicht wundern, sagte sie. Denn wir nehmen nur eine gewisse Art der Liebe heraus, die wir mit dem Namen des Ganzen belegen und Liebe nennen, für die anderen brauchen wir andere Namen. — Wie doch etwa? sprach ich. — So etwa, sagte sie. Du weiſst doch es giebt gar vielerlei Dichten. Denn jedes Ersinnen eines noch nicht seienden, welches irgendwie ins Sein soll gebracht werden, ist Dichtung. Daher liegt auch bei den Hervorbringungen aller Künste Dichtung zum Grunde, und die Meister darin sind sämmtlich Dichter. — Ganz richtig. — Aber doch weiſst du schon daſs sie nicht Dichter genannt werden, sondern jeder hat seinen eignen Namen und von der gesammten Dichtung wird nur ein Theil ausgesondert, der es mit der Tonkunst und den Silbenmaſsen zu thun hat, und dieser mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn dies allein wird Dichtung genannt, und die diesen Theil der Dichtung inne haben Dichter. — Richtig gesprochen, sagte ich. — So ist es nun auch mit der Liebe. Im Allgemeinen ist jedes Begehren des Guten und der Glükseligkeit die gröſste und heftigste Liebe für jeden. Allein die übrigen die sich anderwärts hin damit wenden, entweder zum Gewerbe oder zu den Leibesübungen oder zur Erkenntniſs, von denen sagen wir nicht daſs sie lieben und Liebhaber sind; sondern nur die auf eine gewisse Art ausgehn und sich der befleiſsigen, erhalten den Namen des Ganzen, Liebe und lieben und Liebhaber. — Das magst du wol richtig erklären,

sagte ich. — Und so geht zwar eine Rede, sagte sie, daſs die ihre Hälfte suchen lieben. Meine Rede aber sagt, die Liebe gehe weder auf die Hälfte, Freund, noch auf das Ganze, wenn es nicht ein Gutes ist. Denn die Menschen entschlieſsen sich ja ihre eignen Hände und Füſse wegschneiden zu lassen, wenn sie sie obgleich ihr eigen für verderblich halten. Denn nicht an dem seinigen hängt jeder, glaube ich, es müſste denn einer das Gute das Angehörige nennen und das seinige, das schlechte aber fremdes. So daſs es nichts giebt was die Menschen lieben als das Gute. Oder scheinen sie dir doch etwa? —
206 Beim Zeus mir nicht, sprach ich. — Können wir aber nun schon so schlechthin sagen daſs die Menschen das Gute lieben? — Ja, sagte ich. — Wie? müssen wir nicht hinzusezen daſs sie lieben das Gute zu haben? — Das müssen wir hinzusezen. — Und, sagte sie, nicht nur es zu haben, sondern auch es immer zu haben? — Auch das ist hinzuzusezen. — So geht denn alles zusammengenommen die Liebe darauf, daſs man das Gute immer selbst haben will. — Vollkommen richtig erklärt, sagte ich. — Wenn nun die Liebe immer dieses ist, auf welche Art und in welcher Handlungsweise gehn ihm nun diejenigen nach, deren Betrieb und Verein man eigentlich Liebe nennen könnte? Weiſst du wol zu sagen was für ein Werk dieses ist? — Dann würde ich ja, sprach ich, dich o Diotima nicht so bewundern deiner Weisheit wegen und zu dir gehn um eben dieses zu lernen. — So will ich es dir sagen, sprach sie. Es ist nemlich eine Ausgeburt in dem Schönen sowol dem Leibe als der Seele nach. — Man muſs weissagen können, sprach ich, um zu wissen was du wol meinst, und ich verstehe es nicht.

— So will ich es dir denn deutlicher sagen. Alle Menschen nemlich, o Sokrates, sprach sie, sind fruchtbar sowol dem Leibe als der Seele nach, und wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind so strebt unsere Natur zu erzeugen. Und erzeugen kann sie in dem häſslichen nicht sondern nur in dem schönen. Des Mannes und Weibes Gemeinschaft nemlich ist Erzeugung. Dies aber ist eine göttliche Sache, und dies ist eben in dem sterblichen Lebenden das unsterbliche, die Empfängniſs und die Erzeugung. Und in dem unangemessenen kann es unmöglich erfolgen, unangemessen aber ist das häſsliche allem göttlichen; das Schöne aber ist das angemessene. Eine anknüpfende und geburtshelfende Göttin also ist die Schönheit für die Erzeugung. Deshalb wenn das zeugungslustige dem Schönen nahet wird es beruhigt und von Freude durchströmt und erzeugt und befruchtet. Naht es aber häſslichem, so zieht es sich finster und traurig in sich zusammen und wendet sich ab und schrumpft ein und erzeugt nicht, sondern trägt mit Beschwerde seine Bürde weiter. Darum beeifert sich wer von Zeugungstoff und Lust erfüllt ist, so sehr um das Schöne weil es ihn groſser Wehen entledigt. Denn die Liebe o Sokrates, geht gar nicht auf das Schöne wie du meinst. — Sondern worauf denn? — Auf die Erzeugung und Ausgeburt im Schönen. — Wohl, sprach ich. — Ganz gewiſs, sagte sie. — Warum aber auf die Erzeugung? — Weil eben die Erzeugung das Ewige ist und das Unsterbliche wie es im Sterblichen sein kann. Nach der Unsterblichkeit aber zu 207 streben mit dem Guten ist nothwendig, wenn doch die Liebe darauf geht das Gute immer zu haben. Nothwendig also geht nach dieser Rede die Liebe auch auf die Unsterblichkeit.

Dies alles lehrte sie mich, wenn sie über die Liebe mit mir redete, und fragte mich auch einst, Was meinst du wol, o Sokrates, daſs die Ursach sei dieser Liebe und dieses Verlangens? Oder merkst du nicht in welchem gewaltsamen Zustande sich alle Thiere befinden, wenn sie begierig sind zu erzeugen, geflügelte und ungeflügelte, wie sie alle krank und verliebt erscheinen, zuerst wenn sie sich mit einander vermischen, und dann auch bei der Auferziehung des erzeugten, wie auch die schwächsten bereit sind dieses gegen die stärksten zu vertheidigen und dafür zu sterben; und wie sie sich selbst vom Hunger quälen lassen um nur jenes zu ernähren und so auch alles andere thun? Denn von den Menschen könnte man sagen sie thäten dies mit Ueberlegung; aber welches der Grund sein mag warum auch die Thiere sich so verliebt zeigen, kannst du mir das sagen? — Und ich sagte wieder, ich wüſste es nicht. — Da sprach sie: Gedenkst du denn je etwas groſses zu leisten in Liebessachen wenn du dies nicht einsiehst? — Aber eben deshalb, sprach ich, bin ich ja zu dir gekommen, o Diotima, wie ich auch schon sagte, weil ich weiſs, daſs ich Lehrer brauche. Sage mir also den Grund hievon und von allem was sonst in der Liebe vorkommt. — Wenn du also glaubst, sprach sie, daſs die Liebe von Natur auf das gehe, worüber wir uns oft schon einverstanden haben, so wundere dich nur nicht. Denn ganz eben so wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art durch die Erzeugung daſs immer ein anderes junges statt des alten zurükbleibt.

Denn auch von jedem einzelnen Lebenden sagt man ja daſs es lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird wenn er auch ein Greis geworden ist: und heiſst doch immer derselbe ohnerachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und dem ganzen Leibe, und nicht nur an dem Leibe allein sondern auch an der Seele, die Gewöhnungen, die Sitten Meinungen Begierden Lust Unlust Furcht, hievon behält nie jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Und viel wunderlicher noch als dieses ist, daſs auch die Erkenntnisse nicht nur theils entstehen theils vergehen, und wir nie dieselbigen sind in Bezug 208 auf die Erkenntnisse, sondern daſs auch jeder einzelnen Erkenntniſs dasselbe begegnet. Denn was man nachsinnen heiſst geht auf eine ausgegangene Erkenntniſs. Vergessen nemlich ist das Ausgehn einer Erkenntniſs, Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen wieder eine neue Erinnerung ein und erhält so die Erkenntniſs, daſs sie scheint dieselbige zu sein. Und auf diese Weise wird alles sterbliche erhalten, nicht so daſs es durchaus immer dasselbige wäre wie das göttliche, sondern indem das abgehende und veraltende ein anderes neues solches zurükläſst wie es selbst war. Durch diese Veranstaltung o Sokrates, sagte sie, hat alles Sterbliche Theil an der Unsterblichkeit, der Leib sowol als alles übrige; das Unsterbliche aber durch eine andere. Wundere dich also nicht wenn ein jedes von Natur seinen eignen Spröſsling in Ehren hält. Denn der Unsterblichkeit wegen findet sich bei jedem dieses Bestreben und diese Liebe. — Ueber diese Rede nun als ich sie gehört war ich verwundert und sagte, Wohl! weiseste Diotima, verhält sich dies nun in der That so? — Und sie wie die rechten Meister im Wissen pflegen, sprach Das sei nur versichert o Sokrates. Denn wenn du auch auf die Ehrliebe der Menschen sehen willst: so müſstest du dich ja über die Unvernunft wundern in dem was ich schon angeführt, wenn du nicht bedenkst, wie einen gewaltigen Trieb sie haben berühmt zu werden und einen unsterblichen Namen auf ewige Zeiten sich zu erwerben. Und dieserhalb sind alle bereit die gröſsten Gefahren zu bestehen, noch mehr als für ihre Kinder, und ihr Vermögen aufzuwenden, und jedwede Mühe unverdrossen zu übernehmen und dafür zu sterben. Denn meinst du wol, sprach sie, Alkestis würde für den Admetos gestorben sein oder Achilleus dem Patroklos nachgestorben, oder euer Kodros im voraus für die Königswürde seiner Kinder, wenn sie nicht geglaubt hätten eine unsterbliche Erinnerung ihrer Tugend würde nach ihnen bleiben, die wir jezt auch haben? Weit gefehlt, sagte sie, sondern nur für die Unsterblichkeit der Tugend und für einen solchen herrlichen Nachruhm glaube ich thun Alle Alles, und zwar je besser sie sind um desto mehr, denn sie lieben das unsterbliche. Die nun, fuhr sie fort, dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glükseligkeit wie sie meinen für alle künftige Zeit sich verschaffen. Die aber der Seele nach; denn es giebt solche, sagte sie, die noch mehr in der Seele Zeugungskraft haben als im Leibe für das 209 nemlich, was der Seele ziemt zu erzeugen und erzeugen zu wollen. Und was ziemt ihr denn

Weisheit und jede andere Tugend, deren Erzeuger auch alle Dichter sind und alle Künstler denen man zuschreibt erfinderisch zu sein. Die gröſste aber und bei weitem schönste Weisheit, sagte sie, wäre die, welche in der Staaten und des Hauswesens Anordnung sich zeigte, deren Namen Besonnenheit ist und Gerechtigkeit. Wer nun diese schon von Jugend an in seiner Seele trüge, der werde auch wenn die Zeit herankäme Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht auch meine ich ein solcher umher das Schöne zu suchen, worin er erzeugen könne. Denn in dem häſslichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowol an schönen Leibern mehr als an häſslichen, weil er nemlich erzeugen will, als auch wenn er eine schöne edle und wolgebildete Seele antrifft. Vorzüglich aber erfreut er sich an beidem vereiniget, und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber wie ein treflicher Mann sein müsse und wonach streben; und gleich unternimmt er ihn zu unterweisen. Nemlich indem er den Schönen berührt, meine ich, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und belebt er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das erzeugte. So daſs diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander haben als die eheliche und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besizen. Und jeder sollte lieber wollen solche Kinder haben als die menschlichen, wenn er auf Homeros sieht und Hesiodos und die anderen treflichen Dichter, nicht ohne Neid was für Geburten sie zurük lassen, die ihnen unsterblichen Ruhm und Angedenken sichern wie sie auch selbst unsterbli sind. Oder wenn du willst, sagte sie, was fü Kinder Lykurgos in Lakedämon zurükgelasse hat, Retter von Lakedämon, und um es gerad zu sagen von ganz Hellas. Geehrt ist bei euc auch Solon weil er Geseze gezeugt, und viel Andere anderwärts unter Hellenen und Barbaren, die viele und schöne Werke dargestellt haben und vielfältige Tugenden erzeugt, dene auch schon viele Heiligthümer sind errichte worden um solcher Kinder willen, menschliche Kinder wegen aber nie jemanden. So weit nu o Sokrates vermagst du wol auch in den Geheimnissen der Liebe eingeweiht zu werden; ob aber wenn jemand die höchsten und heiligsten, auf welche sich auch jene beziehen, rech vortrüge, du es auch vermöchtest weiſs ich 210 nicht. Indeſs, sprach sie, will ich sie vortrage und es an mir nirgend fehlen lassen. Versuche nur zu folgen, wenn du es vermagst. Wer nemlich auf die rechte Art diese Sache angreifen will, der muſs in der Jugend zwar damit anfangen schönen Gestalten nachzugehen, und wird zuerst freilich wenn er richtig beginnt nur Einen solchen lieben und diesen mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, daſs die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem andern verschwistert ist und es also, wenn er dem in der Idee schönen nachgehen soll, groſser Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieselbe zu halten, und wenn er dies inne geworden sich als Liebhaber aller schönen Leiber darstellen, und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlassen, indem er dies für klein und geringfügig hält. Späterhin aber muſs er die

Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so daſs wenn einer dessen Seele zu loben ist auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm das doch genug ist und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche einen Jüngling besser zu machen vermögen, damit er so dahin gebracht werde das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen und auch von diesem zu sehen daſs es sich überall verwandt ist, um so die Schönheit des Leibes für etwas geringes zu halten. Von den Bestrebungen aber muſs er weiter zu den Erkenntnissen gehn, damit er auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und vielfältiges Schöne schon im Auge habend nicht mehr dem bei einem einzelnen diene wie ein Sklave, indem er die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung liebt, und auf diese Art schlecht und kleingeistig ist, sondern auf die hohe See des Schönen sich begebend und dort umschauend viel schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er hiedurch gestärkt und vervollkommnet eine einzige solche Erkenntniſs erblikke welche auf ein solches Schöne geht. Hier aber sprach sie bemühe dich nur aufzumerken so sehr du kannst. Wer nemlich bis hieher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei Schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht plözlich ein von Natur wunderbar Schönes erblikken, nemlich jenes selbst o Sokrates um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa in sofern schön ist un in sofern häſslich noch auch jezt schön un dann nicht, noch in Vergleich hiemit schön d mit aber häſslich, noch auch hier schön dor aber häſslich, als ob es nur für Einige schön fü Andere aber häſslich wäre. Noch auch wir ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erschei nen wie ein Gesicht oder Hände oder sonst et was was der Leib an sich hat, noch wie ein Rede oder eine Erkenntniſs, noch irgendwo a einem andern seiend weder an einem einzelne Lebenden, noch an der Erde noch am Himme sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend; alles andere schöne aber a jenem auf irgend eine solche Weise Antheil habend, daſs wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. Wenn also jemand vermittelst de ächten Knabenliebe von dort an aufgestiegen jenes schöne anfängt zu erblikken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dies ist die rechte Art sich auf die Liebe zu legen oder von einem Andern dazu angeführt zu werden, daſs man von diesem einzelnen schönen beginnend jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige gleichsam stuffenweise von Einem zu Zweien, und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten au den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntniſs gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem schönen selbst die Kenntniſs ist, und man also zulezt jenes selbst was schön ist erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantinische

Fremde,

Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das Schöne selbst schaut, welches wenn du es je erblikkst du nicht wirst vergleichen wollen mit köstlichem Geräth oder Schmukk, oder mit schönen Knaben und Jünglingen bei deren Anblikk du jezt entzükt bist, und wol gern, du wie viele Andere, um nur den Liebling zu sehn und immer mit ihm vereinigt zu sein, wenn es möglich wäre, weder essen noch trinken möchtest, sondern nur anschauen und mit ihm verbunden sein. Was also, sprach sie, sollen wir erst glauben wenn einer dazu gelangte jenes Schöne selbst rein lauter und unvermischt zu sehn, das nicht erst voll menschlichen Fleisches ist und Farben und anderen sterblichen Flitterkrames, sondern das göttlich schöne selbst in seiner Einartigkeit zu schauen? Meinst du wol daſs einer ein schlechtes Leben führen könne der dorthin sieht und jenes erblikkt und damit umgeht? Oder glaubst du nicht daſs ihm, wenn er schaut womit man das Schöne schauen muſs, dort allein begegnen könne nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nemlich auch nicht nur ein Abbild berührte, sondern wahres weil er das wahre berührte? Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt es daſs er von den Göttern geliebt werde und wenn irgend ein anderer Mensch es ist, auch er unsterblich sei. Solches, o Phädros und ihr übrigen, sprach Diotima und habe ich ihr geglaubt, und wie ich es glaube suche ich es auch Andern glaublich zu machen, daſs um zu diesem Besiz zu gelangen nicht leicht jemand der menschlichen Natur einen besseren Helfer finden könnte als den Eros. Darum auch, behaupte ich, sollte jedermann den Eros ehren, und ehre ich auch selbst alles

was zur Liebe gehört, und übe mich darin
vorzüglich, und ermuntere auch Andere d
und preise jezt und immer die Macht und T
ferkeit des Eros so sehr ich nur vermag. W
du nun, o Phädros, so nimm diese Rede d
an dafs ich sie als eine Lobrede auf den Eros
sprochen, wo nicht, so nenne sie wie und
nach du sie nennen willst.

Nachdem nun Sokrates also gesproc
hätten die Andern ihn gelobt, Aristophanes
sei im Begriff gewesen etwas zu sagen, weil
krates in seiner Rede seiner erwähnt wegen
Rede. Allein plözlich sei an der äufseren Th
gepocht worden und es sei ein grofses Gerä
entstanden als höre man Stimmen von Her
ziehenden mit einer Flötenspielerin. Da h
Agathon gesagt, Leute geht keiner nachse
und wenn es einer von den unsrigen ist, so
thiget ihn herein; wo nicht, so sagt nur
tränken nicht mehr, sondern ruhten sc
Nicht lange darauf habe man im Vorhause
Alkibiades Stimme gehört, der sehr tru
schien und laut schrie und fragte, wo Aga
wäre und forderte zum Agathon gebrach
werden. Sie hätten ihn also zu ihnen gef
von der Flötenspielerin unter dem Arme ge
und von einigen andern seines Gefolges, e
aber in der Thüre stehen geblieben, bekr
mit einem dicken Kranz von Epheu und Vi
und Bänder in grofser Menge auf dem K
und habe gesagt Ihr Männer seid gegrüfst,
nehmt noch einen schon tüchtig trunk
Mann zum Mittrinker auf, oder lafst uns
der gehen wenn wir erst den Agathon bekr
haben wozu wir eben da sind. Denn ges
habe er hinzugefügt, wär es mir nicht mög
zu kommen; jezt aber bin ich da, auf

Haupte die Bänder, um von meinem Haupte das Haupt dieses weisesten und schönsten Mannes wenn ich so sagen darf zu umwinden. Wollt ihr mich auslachen als trunken? meinethalben, wenn ihr auch lacht, ich weiſs doch, daſs ich recht habe. Sagt mir also nur gleich hier, soll ich auf diese Bedingungen hereinkommen oder 213 nicht? wollt ihr mittrinken oder nicht? — Alle hätten ihn darauf durch einander lärmend geheiſsen hereintreten und sich niederlassen, auch Agathon habe ihn eingeladen. Und nun sei er gekommen von den Leuten geführt, und habe sogleich die Bänder abgenommen um den Agathon zu umwinden, und indem er sie vor den Augen hielt, den Sokrates nicht gesehn, sondern sich neben den Agathon zwischen Sokrates und ihn gesezt, denn Sokrates sei etwas abgerükt damit jener sich sezen könne. Nachdem er sich nun gesezt, habe er den Agathon begrüſst und bekränzt. — Und Agathon habe gesagt Leute entschuht den Alkibiades, daſs er hier zu dreien liegen kann. — Schön, habe Alkibiades gesagt, aber wer ist uns denn hier der dritte Mittrinker? Und nun habe er sich herumgewendet und den Sokrates erblikkt. Und als er ihn erkannt, sei er aufgesprungen und habe ausgerufen O Herakles! was ist nun das? Du Sokrates, liegst du mir auch auch hier schon wieder auf der Lauer, wie du mir immer pflegst plözlich zu erscheinen, wo ich am wenigsten glaube daſs du seyn wirst? Wie so bist du nun auch da? und warum liegst du gerade hier? Nicht etwa beim Aristophanes oder wer sonst hier der lustige ist oder sein will, sondern hast es wieder so ausgesonnen daſs du neben dem schönsten von Allen hier zu liegen kommst! — Da habe Sokrates gesagt, Agathon sieh zu ob du mir beistehn willst! Denn dieses Menschen Liebe hat mir schon zu gar nicht wenigem Verdruſs gereicht. Denn seit der Zeit daſs dieser sich in mich verliebt, darf ich nun gar nicht mehr irgend einen Schönen ansehn und mit einem reden, oder er ist gleich eifersüchtig und neidisch, stellt wunderliche Dinge an, und schimpft, und kaum daſs er nicht Hand an mich legt. Also sieh zu daſs er nicht auch jezt wieder etwas anstellt, sondern bringe uns auseinander, oder wenn er Gewalt brauchen will so hilf mir. Denn seine Tollheit und verliebtes Wesen ist mir ganz schreklich. — Da ist kein Auseinanderbringen, habe Alkibiades gesagt, für uns beide. Und für dieses will ich dich einandermal abstrafen, jezt aber Agathon, habe er gesagt, gieb mir von den Bändern welche ab, damit ich auch diesem Manne sein wunderbares Haupt umwinde, und er mir nicht Vorwürfe macht, daſs ich dich zwar bekränzt, ihn aber der doch in Reden alle Menschen besiegt, nicht nur vor wenigen Tagen wie du sondern immer, dennoch nicht bekränzt habe. Zugleich habe er von den Bändern genommen und den Sokrates damit umwunden, dann habe er sich niedergelegt und nachdem er zur Ruhe gekommen habe er gesagt Gut so, ihr Männer. Ihr scheint mir aber nüchtern zu sein, das ist euch nun nicht zu gestatten, sondern ihr müſst trinken; denn darüber sind wir eins geworden. Zum Vorsizer nun beim Trunk erwähle ich, bis ihr genug getrunken habt, mich selbst. Also wenn Agathon einen tüchtigen Pokal hat lasse er ihn herbringen. Oder vielmehr auch das ist nicht nöthig, sondern geh Bursche, habe er gesagt, 214 bringe jene Kühlschale, er sah nemlich eine die ihre guten acht Mäſschen hielt. Diese habe er füllen lassen und zuerst selbst ausgetrunken, dann aber geheiſsen sie dem Sokrates vollschenken, und dabei gesagt, Gegen den Sokrates, ihr Männer, hilft mir das Kunststükk nichts; denn wieviel einer nur will trinkt er aus, und wird deshalb doch nicht berauscht. Sokrates nun habe wie der Knabe eingeschenkt getrunken. Eryximachos aber habe gesagt, Wie doch, o Alkibiades, wollen wir es halten? Wollen wir so gar nichts zum Becher weder reden noch singen, sondern recht wie durstige Leute hinuntertrinken? — Da habe Alkibiades gesagt O Eryximachos du bester Sohn des besten und wakkersten Vaters laſs dich begrüſsen! — Auch du, habe jener erwiedert, aber wie halten wir es? — Wie du befiehlst, dir muſs man ja folgen; denn ein heilender Mann ist werth wie Viele zu achten. Ordne also an, was du willst. — Höre dann, habe Eryximachos gesagt, wir hatten ehe du hereinkamst ausgemacht, daſs rechts herum der Reihe nach jeder eine Rede über den Eros halten sollte so schön er nur könnte um ihn zu preisen. Wir andern Alle nun haben sie gesprochen; da du sie aber nicht gesprochen und doch angetrunken hast, so muſst du sie nun sprechen, und wenn du es gethan dem Sokrates aufgeben was du willst, und dieser seinem Nachbar rechts, und so die Andern weiter. — Das wäre wol ganz gut, o Eryximachos, habe Alkibiades gesagt; aber daſs ein trunkener Mann seine Rede neben der Nüchternen ihre stellen soll, wenn das nur nicht allzu ungleich ist! Und dann, läſst du dir denn vom Sokrates das einreden was er vorhin sagte? oder weiſst du, daſs gerade das Gegentheil von dem wahr ist, was er sagte? Er nemlich wird, wenn ich in seiner Gegenwart irgend einen Gott oder andere Menschen lobe als

ihn, sich nicht halten können Hand an mich zu
legen. — Wirst du wol nicht freveln? habe
Sokrates gesagt. — Alkibiades aber, beim
Poseidon rede mir nichts dagegen! Denn ich
werde niemand anders loben in deinem Beisein.
— So thue das, habe Eryximachos gesagt,
wenn du willst, lobe den Sokrates. — Wie
meinst du, habe Alkibiades gesagt, dünkt dich
o Eryximachos ich soll mich über den Mann
hermachen und ihn vor euch zur Strafe ziehn?
— Du da, habe Sokrates gesagt, was hast du
im Sinn? willst du mich spöttischerweise loben, oder was gedenkst du zu thun? — Die
Wahrheit will ich reden; also sieh zu ob du das
gestattest! — Allerdings, habe jener erwiedert,
die Wahrheit gestatte ich und heiſse dir sie zu
sagen. — Warum fange ich also nicht an? habe
Alkibiades gesagt. Und du thue so. Wenn ich
etwas unwahres sage, so falle mir gleich zwi
schenein, wenn du willst, und sage daſs ich da
lüge. Denn wissentlich werde ich nichts lügen
Wenn ich jedoch wie es mir in den Sinn komm
215 bald dies bald jenes vorbringe, das laſs dich
nicht wundern. Denn gar nicht leicht ist e
deine Wunderlichkeiten, so wie ich mich jez
befinde, fertig und ordentlich hintereinande
aufzuzählen.

Also den Sokrates zu loben, ihr Männe
will ich so versuchen, durch Bilder, er wir
nun wol vielleicht glauben spöttischerweis
aber gerade zur Wahrheit soll mir das Bild die
nen und gar nicht zum Spott. Ich behaupt
nemlich er sei äuſserst ähnlich jenen Silenen i
den Werkstätten der Bildhauer, welche di
Künstler mit Pfeifen oder Flöten vorstellen, i
denen man aber wenn man die eine Hälfte weg
nimmt Bildsäulen von Göttern erblikkt, und

behaupte ich daſs er vorzüglich dem Satyr Marsyas gleiche. Daſs du nun dem Ansehn nach diesen ähnlich bist, o Sokrates, wirst du wol selbst nicht bestreiten, wie du ihnen aber auch übrigens gleichst, das höre demnächst. Bist du übermüthig oder nicht? denn wenn du das nicht eingestehst will ich Zeugen beibringen. Oder etwa kein Flötenspieler? Wol ein weit bewundernswürdigerer als jener! Jener nemlich bezauberte vermittelst des Instrumentes die Menschen durch die Gewalt seines Mundes und so noch jezt jeder, der jenes Sachen vorträgt. Denn was Olympos auf der Flöte geleistet schreibe ich dem Marsyas seinem Lehrer zu. Seine Werke also, es mag sie nun ein treflicher Flötenspieler vortragen oder eine schlechte Flötenspielerin, sind allein hinreiſsend und offenbaren die der Götter und ihrer Weihungen Bedürftigen weil sie göttlich sind. Du aber zeichnest dich um soviel vor jenem aus, als du ohne Instrument durch bloſse Worte dasselbe ausrichtest. Von uns wenigstens, wenn wir von einem andern auch noch so treflichen Redner andere Reden hören, macht sich keiner, daſs ich es gerade heraussage, sonderlich etwas daraus. Hört aber einer dich selbst, oder von einem Andern deine Reden vorgetragen, wenn auch der Vortragende wenig bedeutet, sei es nun Weib oder Mann wer sie hört oder Knabe, alle sind wir wie auſser uns und ganz davon hingerissen. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ihr dann nur nicht glauben wolltet daſs ich ganz und gar betrunken wäre, wollte es euch auch mit Schwüren bekräftigen was mir selbst dieses Mannes Reden angethan haben und noch jezt anthun. Denn weit heftiger als den vom Korybantentanz ergriffenen pocht mir wenn ich ihn

höre das Herz, und Thränen werden mir ausgepreſst von seinen Reden; auch sehe ich daſs es vielen Andern eben so ergeht. Wenn ich dagegen den Perikles hörte oder andere gute Redner, dachte ich wol daſs sie gut sprächen, dergleichen begegnete mir aber nichts noch gerieth meine Seele in Unruhe darüber und in Unwillen, daſs ich mich in einem knechtischen Zustande befände. Von diesem Marsyas aber bin ich oft so bewegt worden, daſs ich glaubte es lohnte nicht zu leben wenn ich so bliebe wie ich wäre. Und du wirst nicht sagen können Sokrates daſs
216 das nicht wahr wäre. Ja auch jezt noch bin ich mir sehr wohl bewuſst, daſs wenn ich nur meine Ohren hergeben wollte, ich mich nicht würde halten können, daſs mir nicht dasselbe begegnete. Denn er nöthiget mich einzugestehen daſs mir selbst noch gar vieles mangelt und ich doch, mich vernachläſsigend, der Athener Angelegenheiten besorge. Mit Gewalt also, wie vor den Sirenen die Ohren verstopfend, fliehe ich aufs eiligste um nur nicht immer bei diesem sizend zu veralten. Und mit diesem allein unter allen Menschen ist mir begegnet was einer nicht in mir suchen sollte, daſs ich mich vor irgend jemand schämen könnte; indeſs vor diesem allein schäme ich mich doch. Denn ich bin mir sehr gut bewuſst, daſs ich nicht im Stande bin ihm zu widersprechen, als ob man das nicht thun müſste, was er anräth, sondern daſs ich nur, wenn ich von ihm gegangen bin durch die Ehrenbezeugungen des Volkes wieder überwunden werde. Also laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn wiedersehe, schäme ich mich wegen des Eingestandenen und wollte oft lieber sehen er lebte gar nicht; geschähe es aber etwa, so weiſs ich gewiſs, daſs mir das

noch bei weitem schmerzlicher sein würde, so daſs ich gar nicht weiſs wie ich es halten soll mit dem Menschen. Durch sein Flötenspiel also ist mir und vielen Anderen so mitgespielt worden von diesem Satyr. Höret aber noch weiter, wie ähnlich er dem ist womit ich ihn verglichen habe und wie wunderbare Eigenschaften er an sich hat. Denn das wiſst nur, daſs keiner von euch ihn kennt, sondern ich will ihn euch erst beschreiben, da ich einmal angefangen habe. Denn seht nur, daſs Sokrates verliebt ist in die Schönen und immer um sie her und auſser sich über sie, und wiederum daſs er in allem unwissend ist und nichts weiſs, ist das nicht eben wie diese seine Gestalt recht silenenhaftig? Gewiſs sehr. Denn das hat er nur so äuſserlich umgethan, eben wie jene getriebenen Silenen, inwendig aber, wenn man ihn aufthut, was meint ihr wol, ihr Männer und Trinkgenossen, wie vieler Weisheit und Besonnenheit er voll ist? Wiſst denn, daſs es ihn nicht im mindesten kümmert ob einer schön ist, sondern er achtet das so gering als wol niemand glauben möchte, noch ob einer reich ist oder irgend einen der von den Leuten vornemlich gepriesenen Vorzüge hat. Er hält vielmehr alle diese Dinge für nichts werth und uns für nichts, und verstellt sich nur gegen die Menschen und treibt Scherz mit ihnen sein Lebelang. Ob aber jemand wenn er ernsthaft und geöffnet war die Schäze gesehn hat die er in sich hat, weiſs ich nicht. Ich habe sie aber einmal gesehen, und so göttlich und golden und überaus schön und bewunderungswürdig kamen sie mir vor, daſs ich glaubte auf der Stelle alles thun zu müssen was nur Sokrates wünschte. 217 Da ich nun glaubte daſs er sich ernstlich Mühe gäbe um meine Schönheit, hielt ich das für einen herrlichen Fund und für ein überaus glükliches Ereigniſs, weil es nun in meiner Gewalt stände, wenn ich mich dem Sokrates gefällig erwiese alles zu hören was er wüſste. Denn ich bildete mir schon Wunder wieviel ein auf meine Schönheit. In diesen Gedanken nun, da ich vorher nicht pflegte ohne Diener mit ihm allein zu sein, schikte ich einst den Diener weg und blieb ganz allein mit ihm. Denn ich muſs euch nur die ganze Wahrheit sagen, also gebt Achtung, und wenn ich lüge Sokrates so widersprich mir. Allein also ihr Männer waren wir zwei mit einander, und ich meinte er sollte mir nun gleich solche Dinge sagen wie ein Liebhaber seinem Liebling in der Einsamkeit sagen würde, und freute mich. Hieraus wurde aber nichts, sondern wie er sonst mit mir zu sprechen pflegte, brachte er den ganzen Tag mit mir hin und ging fort. Hierauf lud ich ihn ein Leibesübungen mit mir anzustellen, und übte mich mit ihm um dadurch etwas zu erreichen. Er übte sich also mit mir und rang öfters mit mir ohne jemandes Beisein. Und was soll ich sagen? ich hatte nichts weiter davon. Da ich nun so auf keine Weise etwas gewann, nahm ich mir vor dem Manne mit Gewalt zuzusezen, und nicht abzulassen da ich es einmal unternommen, sondern endlich zu erfahren woran ich wäre. Also lade ich ihn zur Mahlzeit, ordentlich wie ein Liebhaber seinem Liebling nachstellt. Auch das gewährte er mir nicht einmal gleich, endlich jedoch lieſs er sich überreden. Als er nun zum ersten Mal da war, wollte er nach der Mahlzeit fortgehn, und damals schämte ich mich noch und lieſs ihn. Ein andermal aber stellte ich es listiger an, und sprach mit ihm nachdem er abgespeiset bis tief in die

Nacht hinein, und als er nun gehen wollte, nahm ich den Vorwand, daſs es schon spät wäre, und nöthigte ihn zu bleiben. Also legte er sich nieder auf dem Polster neben dem meinigen wo er auch bei der Mahlzeit gesessen hatte, und niemand sonst schlief in dem Gemach als wir. Bis hieher nun könnte man die Sache noch unbedenklich jedermann erzählen; das folgende aber würdet ihr wol nicht von mir hören, wenn nicht zuerst nach dem Sprichwort der Wein mit oder ohne Kinder die Wahrheit redete, und dann auch eine herrliche That des Sokrates zu verbergen, wenn man es übernommen hat, ihn zu loben, mir unrecht schien. Auch geht es wie denen von der Natter gebissenen gerade auch mir. Denn man sagt ja, wem dies begegnet sei, der wolle es niemanden beschreiben als den ebenfalls gebissenen, weil diese allein verstehen und verzeihen könnten, was man alles redete und that im Schmerz. Also auch ich der ich 218 noch empfindlicher gebissen bin und am empfindlichsten Ort wo nur einer kann gebissen werden, denn am Herzen oder an der Seele oder wie man es nennen soll bin ich verwundet von den Reden der Weisheit, die sich an eine junge nicht unedle Seele, wenn sie sie einmal ergriffen, heftiger als eine Natter ansaugen und sie in Wort und That zu allem bringen können, und da ich hier nur den Phädros und Agathon vor mir habe, den Eryximachos und Pausanias, Aristodemos und Aristophanes, und was soll ich den Sokrates selbst erst nennen und die andern alle, denn ihr seid alle behaftet mit dieser Wuth und Schwärmerei der Philosophie: so sollt ihr es auch alle hören; denn ihr werdet Nachsicht haben mit dem was ich damals that und jezt erzähle. Die Diener aber und wer sonst ungeweiht und ungewandt ist, mögen sich den gröſsten Riegel vor die Ohren schieben. Als nemlich, ihr Männer, das Licht nun ausgelöscht war und die Diener hinausgegangen, dachte ich, nun dürfte ich nicht länger Umschweife mit ihm machen, sondern gerade heraussagen wie ich es meinte. Ich stieſs ihn also an und sagte Sokrates schläfst du? — Nicht recht, sagte er. — Weiſst du wol was ich gesonnen bin? — Was doch? sprach er. — Du dünkst mich, sagte ich, der einzige unter meinen Liebhabern zu sein, der es werth ist, und mir scheint als trügst du Bedenken mit mir davon zu reden. Ich aber, wie ich denke, würde es für ganz unvernünftig halten, wenn ich dir nicht auch darin gefällig sein wollte, und in allem was du irgend sonst von dem meinigen oder von meinen Freunden brauchst. Denn mir ist ja nichts wichtiger, als daſs ich so treflich werde als nur möglich, und hiezu, glaube ich, kann niemand mir mehr beförderlich sein als du. Also würde ich einem solchen Manne dies nicht zu gewähren mich weit mehr vor den Vernünftigen schämen, als es zu gewähren vor dem groſsen Haufen der Unvernünftigen. — Als er dies gehört, sagte er ganz spöttisch und recht wie er pflegt, O guter Alkibiades du scheinst warlich gar nicht dumm zu sein wenn das wahr ist was du von mir sagst, und eine Eigenschaft in mir ist durch welche du besser werden könntest, und du dann eine gar wunderbare Schönheit an mir erbliktest die deine Wohlgestalt um gar vieles übertrifft. Wenn du also dieses sehend in Gemeinschaft mit mir treten und Schönheit gegen Schönheit austauschen willst: so gedenkst du ja mich nicht wenig zu übervortheilen und suchst für den bloſsen Schein derselben das wahre Wesen der

Schönheit zu gewinnen, und denkst in Wahrheit Gold für Kupfer einzutauschen. Aber du Guter, überlege es nur besser, ob du dich nicht irrst und eigentlich nichts an mir ist. Das Auge des Geistes fängt erst an scharf zu sehen, wenn das leibliche von seiner Schärfe schon verlieren will, und davon bist du noch weit entfernt. — Darauf sagte ich Von meiner Seite steht es so und ich habe nichts anders gesagt als ich es meine. Du aber überlege es nun selbst wie du es für dich und mich am besten findest. — Ja, sagte er, das war wohl gesprochen, und wir wollen in Zukunft mit Ueberlegung dasjenige thun, was uns hierin und in allem andern uns beiden das beste scheint. — Nach dieser Unterredung glaubte ich ihn wie mit einem Pfeile getroffen zu haben und ich stand auf ohne daſs ich ihn weiter zum Worte kommen lieſs, warf dieses mein Kleid über, denn es war Winter, und legte mich unter seinen Mantel, indem ich mit beiden Armen diesen göttlichen und in Wahrheit ganz wunderbaren Mann umfaſste, und so lag ich die ganze Nacht. Und auch das, Sokrates, wirst du nicht sagen können daſs ich lüge. Und ohnerachtet ich dies alles gethan, bestand er es alles glüklich und verachtete und verlachte meine Schönheit und trieb Uebermuth, und ich glaubte doch es wäre etwas damit, ihr Richter. Denn Richter seid ihr über des Sokrates Hochmuth. Und wiſst nur bei Göttern und Göttinnen nachdem ich so mit dem Sokrates geschlafen hatte, stand ich auf, ohne etwas weiteres, als wenn ich bei einem Vater oder älteren Bruder gelegen hätte. ' Hierauf also wie meint ihr daſs mir zu Muthe gewesen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des Mannes Natur und Besonnenheit und Tapferkeit mich erfreute, da ich einen solchen angetroffen wie ich nie zu ſinden geglaubt an Weisheit und Beharrlichkeit, so daſs ich weder wuſste wie ich ihm zürnen sollte und mich seinem Umgang entziehen, noch auch ihn zu gewinnen Rath wuſste. Denn das wuſste ich wol, daſs er durch Gold noch viel weniger irgendwo verwundbar wäre als Aias durch Eisen, womit ich aber geglaubt hatte daſs er allein könnte gefangen werden, dadurch war er mir doch auch entwischt. Rathlos also blieb ich, und in der Gewalt des Menschen wie nie Einer in eines Andern seiner gewesen war. Dies nun war alles früher geschehen, hernach aber machten wir den Feldzug nach Potidäa zusammen und waren dort Tischgenossen. Da nun übertraf er zuerst in Ertragung aller Beschwerden nicht nur mich, sondern alle insgesammt. Denn wenn wir etwa irgendwo abgeschnitten waren und wie es im Felde wol geht hungern muſsten: so war das nichts gegen ihn wie es die Andern aushielten. 220 Und auch wenn hoch gelebt wurde verstand er allein zu genieſsen, auch übrigens zumal aber im Trinken, wiewol er es immer nicht wollte, wenn er einmal gezwungen wurde, übertraf er alle, und was das wunderbarste ist niemals hat irgend jemand den Sokrates trunken gesehen. Hievon nun dünkt mich wird sich auch jezt gleich der Beweis ſinden. Im Ertragen der Witterung aber, denn die Winter sind dort sehr hart, trieb er es bewundernswürdig weit, auch sonst immer besonders aber einmal als der Frost so heftig war als man sich nur denken kann und die Andern entweder gar nicht herausgingen, oder wer es etwa that wunderwieviel Anzug und Schuhe unterband und die Füſse einhüllte in Filz und Pelz, da ging dieser heraus in eben solcher

Kleidung wie er sie immer zu tragen pflegte, und ging unbeschuht weit leichter über das Eis hin als die anderen in Schuhen. Die Kriegsmänner sahen ihn auch scheel an als verachtete er sie. Das wäre nun dieses. Doch wie er jenes vollbracht und bestand, der gewaltige Krieger, auch damals noch beim Heere, das lohnt wol der Mühe zu hören. Es war ihm etwas eingefallen und er stand nachsinnend darüber von des Morgens an auf Einer Stelle, und da es ihm nicht von statten ging, lieſs er nicht nach, sondern blieb immer stehen und forschte weiter. Nun wurde es Mittag, und die Leute merkten es und erzählten verwundert einer dem andern, daſs Sokrates vom Morgen an über etwas nachsinnend dastände. Endlich als es Abend war und man gespeiset hatte, trugen einige Ionier, denn damals war es Sommer, ihre Schlafdekken hinaus, theils um im Kühlen zu schlafen, theils um auf ihn Acht zu geben ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Und er blieb stehen bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann betete er noch die Sonne an und ging fort. Wollt ihr ihn auch in der Schlacht sehen; denn es ist billig ihm das auch nachzurühmen. Als nemlich das Gefecht vorfiel, bei welchem mir die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet als dieser, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte und so meine Waffen und mich selbst glüklich durchbrachte. Auch drang ich damals darauf, Sokrates, daſs die Heerführer dir den Preis ertheilen sollten, was du auch weder tadeln wirst, noch sagen daſs ich es lüge; allein wie die Heerführer auf meine Vornehmheit Rüksicht nahmen und mir ihn geben wollten, so warst du noch eifriger darauf als die Heerführer, daſs

ich ihn erhalten sollte und nicht du selbst. Besonders noch, ihr Männer, war es sehr viel werth den Sokrates zu sehen als sich das Heer von Delion fliehend zurükzog. Denn ich war zu Pferde dabei, er aber in schwerer Rüstung
221 zu Fuſs. Er zog sich also zurük erst als das Volk schon ganz zerstreut war, er und Laches. Ich komme dazu und erkenne sie, und rede ihnen sogleich zu gutes Muthes zu sein und sagte daſs ich sie nicht verlassen würde. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidäa, denn ich selbst war weniger in Furcht weil ich zu Pferde war, zuerst wie weit er den Laches übertraf an Geistesgegenwart, und
B dann schien er mir nach deinem Ausdrukk Aristophanes auch dort einherzugehn stolzierend herum mit stierendem Blikk, ruhig umschauend nach Freunden und Feinden, und jeder muſste es sehen schon ganz von ferne, daſs wenn einer diesen Mann berührte er sich aufs kräftigste vertheidigen würde. Darum kamen sie auch unverlezt davon er und der andere. Denn fast werden die welche sich so zeigen im Kriege gar nicht angetastet, sondern man verfolgt nur die welche in voller Hast fliehen. Und viel anderes und bewundernswürdiges könnte man gewiſs noch vom Sokrates rühmen. Allein was andere Verhältnisse betrifft, so könnte man vielleicht auch von Andern ähnliches sagen; wie er aber durchaus keinem Menschen ähnlich ist weder von alten noch von jezigen, das ist ganz bewunderungswerth. Denn wie Achilleus war so könnte man wol auch den Brasidas und Andere darstellen, und wie Perikles so den Nestor und Antenor, und so giebt es noch Andere, und auf ähnliche Art könnte man Vergleichungen für Andere finden; wie ganz wunderlich dieser Mensch

Mensch aber ist, er selbst und seine Reden, so würde einer auch von fern nichts ähnliches finden, weder bei den jezigen noch bei den Alten, wenn ihn nicht jemand, wie ich thue, mit keinem Menschen vergleichen will, sondern mit den Silenen und Satyrn ihn und seine Reden. Und dies habe ich gleich zuerst noch übergangen, daſs auch seine Reden jenen aufzuschlieſsenden Silenen äuſserst ähnlich sind. Denn wenn einer des Sokrates Reden anhören will so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äuſserlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheint immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so daſs jeder unerfahrene und unverständige Mensch über seine Reden spotten muſs. Wenn sie aber einer geöffnet sieht und in das Innere hineingeht, so wird er zuerst finden, daſs diese Reden allein Vernunft haben, und dann daſs sie ganz göttlich sind und die schönsten Tugendbilder 222 in sich enthalten, und auf das meiste von dem oder vielmehr auf alles abzwekken was dem der gut und edel werden will zu untersuchen gebührt. Dies ist es ihr Männer, was ich am Sokrates lobe, und auch was ich tadle, mit einmischend habe ich euch gesagt wie er mich gekränkt hat. Und nicht nur mir hat er solches angethan, sondern auch dem Charmides dem Sohn des Glaukon und dem Euthydemos dem Sohn des Diokles, und gar vielen andern die er hintergeht als wäre er ihr Liebhaber und dann vielmehr ihr Liebling wird statt des Liebhabers. Was ich auch dir vornemlich sage Agathon daſs du dich nicht von ihm hintergehn lässest sondern durch unsern Schaden klug gemacht dich hütest, und nicht erst nach dem Sprichwort wie ein Kind durch Schaden klug werdest.

Nachdem Alkibiades also geredet, sei ein Gelächter entstanden über seine Offenherzigkeit, weil es schien als sei er noch verliebt in den Sokrates. Sokrates aber habe gesagt, Du scheinst mir sehr nüchtern zu sein Alkibiades, sonst würdest du dich nicht so fein im Kreise herumdrehen können, und das weswegen du dies alles vorgebracht hast zu verbergen suchen, indem du es nur so wie beiläufig ans Ende hinstellst, als ob du nicht alles nur deshalb vorgebracht hättest um mich und den Agathon zu entzweien, weil du meinst ich dürfe nur dich lieben und keinen andern, und Agathon nur von dir geliebt werden und auch nicht von Einem Andern sonst. Allein du hast dich damit doch nicht verstekt, sondern dieses dein satyrisches und silenisches Schauspiel ist gar wol verstanden worden. Also lieber Agathon, laſs ihn nichts dabei gewinnen, sondern gieb Acht, daſs Niemand mich und dich entzweien könne. — Darauf habe Agathon gesagt, du magst wol Recht haben Sokrates. Ich vermuthe auch er hat sich nur deshalb zwischen dich und mich gelegt um uns von einander zu trennen. Er soll also auch davon nichts haben, sondern ich will zu dir kommen und mich dort niederlegen. — Freilich, habe Sokrates gesagt, komm nur und lege dich hier auf diese Seite zu mir. — O Zeus, habe Alkibiades gesagt Was widerfährt mir schon wieder von dem Menschen? er denkt daſs er mir überall überlegen sein muſs. Aber wenn es denn nicht anders geht du Wundervoller, so laſs doch wenigstens den Agathon zwischen uns liegen. — Das geht unmöglich, habe Sokrates gesagt, denn du hast mich gelobt und ich muſs nun rechts herum weiter ihn loben. Wenn nun Agathon unterhalb von dir sizt: so müſste er mich ja von neuem loben, anstatt lieber von mir gelobt zu werden. Laſs also gut sein und beneide es dem Jünglinge nicht von mir gelobt zu werden; auch habe ich gewaltige Lust ihn recht zu preisen. — Juchhe, Alkibiades, habe Aga- 223 thon gesagt, auf keine Weise kann ich nun hier bleiben, sondern muſs vor allen Dingen den Plaz wechseln um von dem Sokrates gelobt zu verden. — Das sind eben die alten Sachen! habe Alkibiades gesagt, wenn Sokrates dabei ist kann kein Anderer etwas von einem Schönen ha- en. Auch jezt was für eine leichte und wahr- cheinliche Ausrede hat er nun wieder gefunden, aſs dieser nur neben ihm sizen muſs!

Hierauf sei Agathon aufgestanden, um sich eben den Sokrates zu sezen. Plözlich aber wären eine groſse Menge Herumziehender an e Thüre gekommen, und weil sie sie offen efunden, indem einer hinausgegangen ihnen tgegen, wären sie hineingedrungen und hät- n sich niedergelassen. Alles sei nun voll Lärm worden, und ohne alle Ordnung sei man ge- thiget worden viel Wein zu trinken. Eryxi- chos, Phädros und einige Andere, sagte Ari- demos, wären nach Hause gegangen, seiner er habe sich der Schlaf bemächtiget, und er e viel geschlafen, wie denn die Nächte da- ls lang waren. Gegen Morgen aber sei er auf- vacht als die Hähne schon krähten, und habe ehen daſs die Andern theils schliefen theils gegangen wären, nur Agathon, Aristopha- und Sokrates hätten allein noch gewacht und einem groſsen Becher rechts herum getrun- , und Sokrates habe mit ihnen Gespräch ge- t. Des übrigen nun, sagte Aristodemos, erinnere er sich nicht mehr von den Reden, denn er wäre nicht von Anfang an dabei gewesen und auch immer wieder eingeschlafen, die Hauptsache aber wäre gewesen, dafs Sokrates sie nöthigen wollte einzugestehen, es gehöre für einen und denselben Komödien und Tragödien machen zu können, und der künstlerische Tragödiendichter sei auch der Komödiendichter. Dies wäre ihnen abgenöthiget worden, sie wären aber nicht recht gefolgt und schläfrig geworden. Und zuerst wäre Aristophanes eingeschlafen, und als es schon Tag geworden auch Agathon. Sokrates nun, nachdem er diese in den Schlaf gebracht, wäre aufgestanden und weggegangen, und er wie gewöhnlich ihm gefolgt. So wäre er ins Lykeion gegangen, hätte sich gewaschen und sich dann wie sonst den ganzen Tag dort aufgehalten und so erst Abends nach Hause zur Ruhe begeben.

ANMERKUNGEN.

ZUM KRATYLOS.

Der philologische Leser wird im allgemeinen verwiesen auf *Heindorf Plat. Dial. Select.* Vol. III. Nur wo ich von ihm abweichen zu müssen glaube, werde ich mich hier darüber rechtfertigen.

S. 24. Z. 32. gar nicht wie vom Hermes abstammend. Für den unhellenischen Leser habe ich dies hineinsezen zu müssen geglaubt.

S. 27. Z. 32. glaube ich gar nicht. Der Leser merke doch auf das von hier an durch die nächsten Säze gewiſs nicht absichtslos wol aber für uns unerklärbar gehäufte πάνυ.

S. 28. Z. 11. Ist es nun wol möglich. Hiebei hatte Sokrates im Theätetos S. 235. dem Protagoras einen Ausweg eröfnet von dem Vernünftigen auf das Gute. Er wiederholt hier dasselbe, damit niemand zweifelhaft bleibe über Platons Meinung, daſs nemlich wirklich nach der Lehre vom Fluſs aller Dinge keine Vernunft und Unvernunft sein könne.

S. 29. Z. 35. Ist nun nicht auch das Reden eine Handlung? Dies erinnert an Euthydemos S. 427. und der Saz ist sowol hier dem Platon ernsthaft gemeint, als auch dort dasjenige, was man nur recht fest halten muſs, um aus den Windungen des Sophisten herauszufinden. Nur dem sehr Oberflächlichen kann es wunderlich scheinen, daſs das Erkannt und Ausgesprochen werden wenigstens eben so sehr sich auf die Dinge beziehen soll als das Geschnitten und Gebrannt werden.

S. 30. Z. 11. denn durch Benennung. Wie sie jezt lauten sind diese Worte freilich überflüfsig und in mehr als einer Hinsicht verdächtig, nur haben sie an sich gar nicht das Ansehn einer Glosse. Ihre Aechtheit vorausgesezt können sie dem Zusammenhange nach nichts anderes sagen sollen, als dafs das Benennen, das Aussprechen des Hauptwortes, welches den Gegenstand bezeichnet, der Grund jeder Rede ist.

S. 31. Z. 19. Nicht dafs man Kette und Einschlag. Nemlich wenn der Einschlag vermittelst des Schiffes durchgezogen und die beiden Hälften der Kette eben verschränkt sind, ist scheinbar alles lose in einander gewirrt; erst durch das Anschlagen mit der Lade kommt alles wieder in Ordnung und wird gesondert.

S. 32. Z. 32. der Gebrauch und die eingeführte Ordnung. Nur mit schwacher Ueberzeugung bin ich hier der Leseart der Ausgaben gefolgt, gewaltsam hingezogen durch das Gefühl, nicht blofs durch den Wunsch einer Schwierigkeit als Uebersezer auszuweichen, und als Freund mehr Uebereinstimmung in das Ganze zu bringen, zu der Leseart des *Cod. Gud.* ὁ ὀνοματοθέτης hier und anderwärts. Der Verfolg unserer Stelle 388. e. ist schwerlich dagegen, wenn man nur, was so sehr natürlich ist, annimmt, ὁ νομοθέτης oder ὀνοματοθέτης sei hier nur eine Glosse für ὀνοματουργὸς, die an unrechter Stelle in den Text gekommen ist. Auch das obige νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων eben so wenig; denn allerdings mufs wer die Worte als συνθήκη geltend ansieht auf einen νόμος zurükkommen, nicht aber Sokrates hier. Und doch sezt selbst Hermogenes dort die ἐθίσαντες als eine Mehrheit; wie will es aber für νόμος, wenn dies für hergebrachte Sitte steht, freilich die einzige

Zuflucht welche für die gemeine Leseart übrig bleibt, einen einzelnen νομοθέτης geben? Sehr wohl geht dies hingegen an bei der Voraussezung von einer natürlichen Richtigkeit der Worte und Namen, indem der Wortbildner nur der ist, welcher diese am deutlichsten erkennt und ausspricht, ja man könnte sagen, dieser ὀνοματοθέτης wäre gleichsam der Gipfel der monarchischen Neigung des Platon. — Was die Einleitung als Absicht hievon andeutet ginge demohngeachtet deutlich genug hervor.

S. 34. Z. 25. was wirklich ein Wort ist. Unmöglich war es hier nicht der Buttmannischen Verbesserung ὃ ἔστιν ὄνομα zu folgen, welche eben so bestimmt durch die Analogie mit dem vorigen herbeigeführt als durch das folgende 390. e. bestätiget wird.

S. 35. Z. 16. Wie nun? Nemlich auſser der nothwendigen Löschung des ὃς möchte man noch Τί οὖν; lesen statt τίς οὖν; weil sonst die Anordnung immer unklar bleibt. Das kurz vorhergehende Τίς οὖν beweiset, eben weil die Wendung in unserer Stelle eine andere ist, nichts als wie leicht der Fehler daraus kann entstanden sein.

S. 37. Z. 20. vom Protagoras gelernt hat. Man hätte vielleicht eher erwartet den Prodikos hier erwähnt zu finden. Es schikt sich aber gar wol hieher die schon im Phädros Ueb. S. 150. angeführte ὀρθοέπεια des Protagoras, zumal nach der Erklärung des Scholiasten (man sehe dort die Anm.), denn hiebei kam es zunächst darauf an, für ein Gedachtes den richtigsten und eigentlichsten Ausdrukk zu finden. Wollte aber Jemand bemerken, diese ganze Anspielung sei hier etwas frostig, so möchte wenig darauf zu sagen sein.

S. 38. Z. 12. Xanthos etc. Ilias XX, 74. nach Voſs.

Ebend. Z. 20. wegen jenes Vogels. Ilias XIV, 291.

S. 38. Z. 24. Batieia. Ilias II, 813.

S. 39. Z. 16. sei von den Troern. Die Stelle, auf welche Platon sich bestimmt bezieht, ist Ilias XXII, 505 — 507.:

> Denn viel duldet er künftig beraubt des liebenden Vaters
> Unser Astyanax, wie Troja's Männer ihn nennen:
> Denn du allein beschirmtest die Thor' und die thürmenden Mauern.

Der Gegensaz zwischen Männern und Frauen als Urhebern der beiden Namen ist um so mehr scherzhaft herbeigesucht, da hier Hektors Wittwe vor Troja's Frauen klagt. Daher mag es leicht kein bloſses Vergessen sein, daſs Sokrates einer andern Stelle nicht erwähnt, Ilias VI, 402. 403.

> Hektor nannte den Sohn Skamandrios, aber die andern
> Nannten Astyanax ihn, denn allein schirmt Ilias Hektor.

aus welcher er ja vielmehr sollte geschlossen haben, Skamandrios sei der rechte Namen, weil ja doch der Vater hier muſste der rechte Namengeber sein. Auch will er wol nur, wenn irgend etwas hier ernsthaft ist, dieses schon hier andeuten, daſs eine solche Richtigkeit der Eigennamen nicht statt finden kann, weil Jeder für Jeden eine eigne Ursache finden würde zu einem eigenen Namen.

Ebend. Z. 29. Denn er allein etc. So ist auch in Sokrates Anführung hier der obige Vers verändert.

S. 40. Z. 28. Abkömmling eines Stieres. Auſser daſs das erste *μόσχον* offenbar von dem Rande herstammt, glaube ich daſs die Uebersezung hier dem gewöhnlichen Texte treu bleiben muſs; nur daſs ich statt ἄλλο δὲ lesen möchte ἄλλου δέ.

S. 41. Z. 15. **die bekannten Selbstlauter.** Buchstäblich so, „nicht unmittelbar sie selbst, bis auf viere ε und η, ο und ω.“ Nemlich das ψιλὸν und das μικρὸν und μέγα werden als eigene Beisäze angesehn, nicht als mit dem Laute selbst zu einem Worte seinen Namen bildend. Im Deutschen muſs man sich freilich unter den „übrigen Selbstlautern“ nur das y und das ä, ö und ü nach der alten Benennungsweise denken. — Im folgenden ist nur Zet an die Stelle des Beta gesezt.

S. 44. Z. 2. **Ermordung des Chrysippos.** Diesen des Pelops Sohn aus erster Ehe lieſs seine Stiefmutter Hippodameia durch ihre Söhne Atreus und Thyestes umbringen. Was hernach zwischen diesen Brüdern selbst vorgefallen ist, zu bekannt um es zu erzählen. — Zu dem Wortspiel gehörte wol nicht nur ἀτηρὰ sondern auch ἀρετή; die Uebersezung aber hat dies und das folgende mehr ins Deutsche gespielt, und warum soll nicht, wo es so getrieben wird, das Spiel auch aus einer Sprache in die andere gehn?

Ebend. Z. 20. **wegen Ermordung des Myrtilos.** Diesen soll währender Reise, nachdem sie den Pelops listigerweise entfernt, Hippodameia überredet haben der Liebe mit ihr zu pflegen; als er es aber verweigert ihn bei dem zurükkehrenden Gebieter desselben Gelüstes beschuldiget haben, worauf er von diesem in das nahe Meer gestürzt worden. Sophokles rechnet von hier an, als wäre alles folgende Strafe, das Unglükk des Hauses Electr. v. 508., welche Stelle offenbar auf Romulus angewendet Horatius nachgeahmt hat Epod. 7, 17 — 20.

Ebend. Z. 36. **jenes Schweben, Talanteia.** So lehrt Spalding zu lesen statt ταντaλεία.

S. 45. Z. 25. **frevelhaft.** Entweder daſs Zeus überall ein Sohn sein soll, der ja die Ursache des Lebens ist nach der Erklärung, oder weil Kronos überhin gehört sich dem χρόνος nähert, oder wegen des attischen κρόνος einfältig. — Weiter unten muſs man οὐρανία lesen, nicht Οὐρανία, denn dieser Namen gehört nicht hieher und macht nur Verwirrung, sondern es steht hier als Beiwort zu ἐς τὸ ἄνω ὄψις, aus welchem Beiwort erst Οὐρανὸς abgeleitet wird.

S. 48. Z. 20. Von diesem nun sagt er. Hesiods Werke von Voſs, Hauslehren v. 120 — 122.

S. 49. Z. 2. Und dies dünkt mich. Buchstäblich so „Und dies, dünkt mich, will er vorzüglich sagen mit den Dämonen, weil sie vernünftig und „δαήμονες waren, nennt er sie δαίμονας. Ja in unserer älteren Sprache findet sich das Wort eben so.“ (worüber Heindorf nachzusehen) „Daher - - - ein „Dämon wird von jenem Namen der Vernunft genannt. Eben das nun nehme auch ich an, daſs jeder δαήμων der also auch gut ist, ein δαιμόνιος „ist u. s. w.“ — Die Hauptsache bei diesem etymologischen Spiel ist offenbar die Verbindung in welcher es steht mit dem unter σῶμα und ᾅδης, und diese Beziehung nicht zu verlieren, darauf muſste sich die Nachbildung einschränken.

Ebend. Z. 26. nach einer andern Mundart. Das ganze Spiel lautet buchstäblich so „Wenn „du aber auch dieses nach der alten attischen Mundart betrachtest“ (ehe nemlich der Unterschied des ε und η in der Bezeichnung eingeführt war, was jedoch mit Unrecht bloſs attisch genannt wird) „wirst „du es noch besser einsehn. Denn sie wird dir zeigen, daſs von dem Namen des Eros, von dem die „Heroen entstanden sind, nur ein klein wenig um „den Namen zu bilden abgewichen ist, und so bedeutet das Wort Heros entweder jenes, oder (als ob es εἴρως hieſse) „daſs sie weise waren und Redner und „gewaltige dialektische Männer, die sich auf das Reden recht verstanden;“ (Ich denke nemlich mit Buttmann, man muſs εἴρειν ἱκανοὶ ὄντες lesen, und das ἐρωτᾶν ist wol nur aus einer früheren Stelle von dem διαλεκτικὸς p. 390. c. entstanden) „denn „εἴρειν heiſst reden. Wie ich also eben sagte nach „dér attischen Mundart sind die Heroen irgend Redner oder Redemänner, so daſs dieser ganze Stamm „u. s. w." Das ἐρωτικοὶ bleibt auf jeden Fall falsch. Denn nicht um die Ableitung des Wortes von Eros zu beweisen hat er die altattische Mundart zu Hülfe genommen, sondern nur der Rhetoren wegen, und er will ohne Zweifel darauf deuten, daſs die Athener sich mit Worten begnügten statt der Thaten, und daſs es für sie keine andere Helden gebe als die Demagogen. Darum hat die Uebersezung auch ein ähnliches Spiel erzwingen zu müssen geglaubt.

S. 50. Z. 22. **Wie zum Beispiel.** Buchstäbich „Διῒ φίλος, damit uns - - - - - Sazes werfen „wir das eine ι heraus, und sprechen die mittlere „Silbe anstatt daſs sie scharf war stumpf aus" (so daſs ίφιλος entsteht). — In dem folgenden muſs man al- erdings ὀξύτερα einsezen nach βαρύτερα. Denn das eben und Nehmen des Tons stellt er dem Geben und ehmen der Buchstaben gegenüber. Uebrigens ist die ier angeführte Methode freilich etwas zu leise für die rt, wie die deutsche Nachbildung mit dem Worte ensch umgeht, aber für den ἄνθρωπος geschieht arlich auch mehr als für den Δίφιλος zu geschehen raucht.

Ebend. Z. 34. **dadurch daſs man Anfang nd Ende.** Buchstäblich so: „dadurch daſs man ein α herausgeworfen und das Ende abgestumpft hat." — Und gleich darauf „So. Dieser Namen ἄνθρωπος bedeutet, daſs - - - sobald er gesehen hat, das ist aber das ὄπωπε auch anschaut ἀναθρεῖ und das verbindet was er gesehen hat." Daher wird ter allen Thieren der Mensch allein mit Recht θρωπος genannt als ein ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.

S. 51. Z. 12. **könnte dies.** Ohnerachtet ich er Heindorfs Anordnung der Personen folgen muſste, scheint mir doch die Uebersezung wenigstens des eingeschobenen ψυχὴ entrathen zu können.

S. 51. Z. 25. dieses dabei gedacht. Genauer „Daſs diese, wenn sie sich bei dem Leibe befindet, die Ursache ist, daſs er lebt, indem sie ihm „das Vermögen des Athmens ἀναπνεῖν verleiht und „ihn erfrischt ἀναψύχει. Sobald aber dieses erfrischende u. s. w." — Der zweiten Erklärung konnte das Deutsche ziemlich treu bleiben; die δύναμις ἡ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει wird Φυσέχη genannt und daraus ψυχὴ gemacht.

S. 52. Z. 19. Ganz lächerlich. Wenn man es nemlich auf die Kälte zurükführt, da dem Leben offenbar Wärme zukommt. In dem unmittelbar folgenden entscheidet gegen die von Heusde vorgeschlagene Anordnung der Personen die hinter dem Ναὶ so ganz abgebrochen eintretende Erklärung; sonst wäre sie wol vorzüglicher.

Ebend. Z. 30. die Körper wären die Gräber. Theils der Nachbildung wegen, aber auch wenn sich auch hier eine andere dargeboten hätte, schon wegen der Gleichförmigkeit mit Gorgias Ed. Steph. 493. a. Uebers. S. 106. war Körper nothwendig statt Leib, so sehr auch lezteres in dieser Zusammenstellung das gewöhnlichere ist und das richtigere. Für die beiden ersten Ableitungen hat die Ursprache den Vorzug, nur die eine Abänderung σῆμα statt σῶμα zu gebrauchen, und bei der lezten σῶμα von σώζειν abgeleitet ganz unverändert zu lassen. Daher es buchstäblich am Schlusse so heiſst „und darum sei nun „dieser für die Seele genau wie er heiſst bis sie ihre „Schuld gebüſst hat, ihr Rettungsmittel σῶμα, und „man darf nicht einmal einen Buchstaben ändern." — Bemerken muſs man wie vorher die Seele als den Leib belebend, hier aber der Leib als die Seele noch vom Untergange errettend erklärt wird.

S. 54. Z. 37. **Osia genannt wurde.** Ein augenscheinlicher Beweis wie leicht Platon das etymologische nimmt, ist wol auch dies, daſs er um das Ionische Philosophem zu finden eine offenbar dorische Glosse annimmt; so wie daſs er vorher wo er gewiſs die eleatische Ansicht im Sinne hat die Verwandschaft von 'Eστία und ἱστάναι ganz vernachläſsigt, eben so wie dei dem μετέχειν die nachher so häufig gebrauchte Formel, wonach 'Eστία das sein würde, was das Gehende zum Stehn bringt. Es lag ihm aber daran hier nur das hervortreten zu lassen, wobei die Sprache zu jonisiren scheint.

S. 55. Z. 30. **beiden ihre Namen von Flüssen.** 'Ρέα hängt leicht mit ῥεῖν zusammen, und bei Κρόνος hat Buttmann wol Recht, daſs er an Κρουνὸς mag gedacht haben. Wie aber Sokrates hier, nun ihm der Schwarm jonischer Weisheit gekommen ist, die obige Ableitung von κόρος und νοῦς verläſst, sieht Jeder.

Ebend. Z. 31. **Homeros.** Der angeführte homerische Vers ist Ilias XIV, 102.

Daſs ich den Vater Okeanos schau und Thetys
die Mutter.

Ueber Hesiodos drükt sich Sokrates selbst so zweideutig aus, daſs wir uns nicht wundern dürfen eine solche Stelle nicht zu finden. Die Orphische aber mag wol der Anfang sein des Hymnos auf den Okeanos:

'Ωκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον αἰὲν ἐόντα
'Αθανάτων τε θεῶν γένεσιν, θνητῶν τ' ἀνθρώπων.
Dich Okeanos feir' ich, den unvergänglichen
Vater
Dich unsterblicher Götter und sterblicher
Menschheit Ursprung.

S. 56. Z. 32. **der Erschütternde,** ὁ σείων. Die Freiheit den Artikel mit in den Namen zu ziehn werden wir noch öfter finden, ohne daſs etwas besonderes darüber gesagt würde.

S. 58. Z. 33. wenn er sie auf die Weise bände. Des Kronos Bande können wol nur die sein mit denen er selbst gebunden ist vom Zeus, und zwar so daſs er nicht im Stande ist Andere zu binden wie es hier heiſst.

S. 59. Z. 4. alles Schöne weiſs. ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, wovon in dem Worte das α dasselbe bedeuten soll, was er hernach bei Apollon anführt. — Uebrigens ist hier nicht zu übersehen, daſs am Hades das Bindende das Wesentliche ist und als ein Gutes gesezt wird, also zum Dorischen sich hinüber neiget, die Persephone hingegen nach der jonischen Weisheit weise ist und nun die Ehe zwischen beiden gelobt wird.

Ebend. Z. 17. die Luft ἀὴρ Hera genannt. Vielleicht dachte Platon an die bekannten oft angeführten Empedokleischen Verse

Ζεὺς αἰθὴρ Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρουνῶμα βρότειον.

Ebend. Z. 25. an Phersephone denken. Wegen des darin enthaltenen φόνος, Mord; so auch mit Apollon wegen ἀπόλλυμι ich verderbe.

S. 61. Z. 3. nennt man diesen Gott Aplos. Auch in der Ursprache muſs man Ἀπλὸν lesen, nicht Ἁπλόν. Denn was dabei faktisches zum Grunde liegt kann nur ein fehlerhaftes durch falsche Betonung entstandenes Verkürzen der mittleren Silbe sein; woher aber der scharfe Hauch sollte gekommen sein läſst sich nicht begreifen. Daſs aber Platon bei seinen etymologischen Spielen sich erlaubt auf ihn ob er scharf oder stumpf sei gar keine Rüksicht zu nehmen, das wissen wir schon.

S. 62. Z. 1. weil sie sich willig beweiset. Nemlich nicht von dem Worte, welches er selbst anführt ἐθελήμων abgeleitet, denn θ und τ scheint Platon doch nicht verwechseln zu können, sondern wie Heindorf ganz richtig bemerkt, von dem dorischen λῇ sie will. — Den Untergang der Niobe will Sokrates der Göttin eben nicht anrechnen.

S. 62. Z. 29. dem Hesiodos. Theogonie 195 folg.

Doch Aphrodite
Nennen sie Götter sowol als Menschen, weil sie aus Meerschaum
Aufwuchs.

S. 64. Z. 29. daſs du erkennest. Nach Homeros Ilias V, 221.

Daſs du erkennest
Wie doch troische Rosse geübt sind.

S. 65. Z. 15. Auch die Iris. Heindorf hat diese Stelle wol mit groſsem Recht für fremd erklärt, nicht sowol wegen der verschiedenen Ableitung, auf welche Theätetos (S. 212. der Uebers.) angespielt wird, sondern ihres Aussehns wegen, und weil, da das folgende so ganz beim Hermes bleibt und bleiben muſs, dieser Zusaz wenigstens auf eine andere Weise würde eingeschoben worden sein, wie oben 406. c. und unten 414. a. — Beim Pan übersehe man nicht die Beziehung auf den λόγος ἀληθὴς und ψευδὴς und den Widerwillen gegen die mimische Poesie und die historischen Mythen.

S. 66. Z. 24. Diese nun könnte so heiſsen. Hier muſste die Uebersezung weiter abweichen; wörtlich hätte sie so gelautet. „Dies dünkt „mich wird sich besser zeigen, wenn wir uns des „dorischen Wortes bedienen, die Dorier nemlich „nennen ihn Ἅλιος, und so könnte er heiſsen, weil „er wenn er aufgegangen ist die Menschen zu einan„der sammelt, ἁλίζει, auch deshalb weil er sich in „seinem Lauf immer um die Erde wälzt, ἀεὶ εἱλῶν, „auch weil er, was aus der Erde hervorwächst in sei„nem Umlauf mit Farben schmükt, und dieses bunt „machen heiſst auch αἰολεῖν.

S. 67. Z. 4. **hell und glänzend.** Auch hier sehe der Leser, wie weit sich die Nachbildung von dem Urbilde entfernt hat, nachdem er schon oben an die Stelle des Mondes Σελήνη gesezt hat. „Licht und
„Glanz (σέλας) ist doch dasselbe? Herm. Ja.
„Sok. Und neu und alt (νέον und ἕνον) ist dieses
„immer am Monde, wenn die Anaxagoreer Recht
„haben. Denn indem sich die Sonne im Kreise um
„ihn herum bewegt, wirft sie immer ein neues darauf,
„das alte aber ist das des vorigen Monates.
„Herm. So ist es. Sok. Und Viele nennen doch den
„Mond σελαναία? Herm. Ja. Sok. Weil er nun
„immer alten und neuen Glanz hat, kann er mit
„Recht vorzuglich σελαενονεοάεια heiſsen, und gut
„zusammengeklappt heiſst das σελαναία."

Ebend. Z. 24. **Der Monat.** Mehr freilich fällt es im Deutschen auf als im Hellenischen von Monat eine andere Ableitung hören zu müssen als von Mond. Genau lautet die Stelle so: „Der Monat, μεὶς, könnte
„von dem Vermindert werden μειοῦσθαι mit Recht
„μείης heiſsen, und die Sterne, ἄστρα, scheinen von
„dem Bliz oder Schimmer, ἀστραπὴ, ihren Namen zu
„haben; dieser aber weil er die Augen auf sich zieht,
„ὦπας ἀναστρέφει, hieſse ἀναστρωπὴ, nun aber wird er
„schöner gemacht und heiſst ἀστραπή.

S. 68. Z. 29. **Die Luft aber.** Buchstäblich
„Aber die Luft, ἀὴρ, Hermogenes sollte die so heiſsen,
„weil sie hebt, αἴρει, was von der Erde kommt? oder
„oder weil sie immer flieſst, ἀεὶ ῥεῖ, oder weil der
Wind aus ihr entsteht indem sie flieſst? Die Dichter nemlich nennen die Winde ἀήτας; vielleicht meint er also wie wenn einer sagte windflieſsendes πνευματοῤῥοῦν oder ἀητοῤῥοῦν." — Denn die folgenden Worte ὅθεν δὴ - - ἀὴρ möchte ich mit Heindorf verwerfen, wenn nicht etwa Jemand sie nach folgender Versezung für platonisch erkennen wollte ὅθεν δὴ βούλεται αὐτὸν, ὅτι οὕτως ἐστὶν ἀὴρ, εἰπεῖν.

S. 69. Z. 1. **weil er die Luft.** „Weil er im-
mer läuft, *ἀεὶ θεῖ*, um die Luft fortflieſsend, *περὶ τὸν*
ἀέρα ῥέων, hieſse er mit Recht *ἀειθεήρ*.“ — Ueber-
l nemlich bei den alten Naturforschern umflieſst die
ıft das Feste, der Aether aber die Luft, manchen ein
viefacher, ein eigenthümlicher um jeden Weltkör-
r, und ein allgemeiner unendlicher, in welchem
r besondere. Um dies nicht zu verlieren schien Al-
drcher vorzüglicher als das dem Tone nach nähere
vigdreher.

Ebend. Z. 3. **Was aber Erde.** „Was aber
Erde sagen will versteht man besser wenn man sie
γαῖα nennt. Denn so wurde mit Recht die Erzeu-
erin *γεννήτειρα* genannt, auch nach dem Homeros,
r das gewordensein, *γεγεννῆσθαι*, immer durch *γε-*
γάασι ausdrükt.

Ebend. Z. 11. **Die Zeit und das Jahr.** Da
Horen hier gar nicht persönlich vorkommen, so
ſste das Wort wie die übrigen aus dieser Gegend
andelt werden; deshalb nun konnten sie aber als
reszeiten nicht dem Jahre vorangehn, woher denn,
l weil wir nicht zwei Namen für Jahr haben wie die
lenen, einige Veränderungen in dem ganzen Ab-
nöthig wurden. Eigentlich wäre die Stelle so wie-
zugeben. „Herm. Die Horen (*ὧραι*) und das Jahr,
ος. Sok. Die Horen (*ὥρας*) muſs man nur wie
f Attisch vor Alters *ὅρας* nennen. Denn *ὅραι*
nd sie weil sie dem Winter und Sommer, den
Vinden und den Früchten der Erde ihre Zeit be-
mmen, und dieser Bestimmung wegen (*ὁρίζου-*
σι) hieſsen sie mit Recht *ὅραι*. Jahr aber, *ἐνιαυ-*
ς und *ἔτος* scheint ganz dasselbe zu sein. Denn
s alles wachsende und werdende jedes an seinem
heil ans Licht bringt, und durch sich selbst prüft
ὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζον), das kann mit Recht, so
e wir oben sagten, daſs der Namen des Zeus ei-
ntlich zertheilt wäre und Einige ihn *Δία* nannten

„Andere Ζῆνα, eben so getheilt von einigen ἐνιαυ
„genannt werden, weil es durch sich selbst, ἐν ἑαυ
„und von Andern ἔτος, weil es prüft, ἐτάζει,
„die ganze Erklärung ist, daſs das durch sich sel
„prüfende, wiewol Eins, doch zwiefach bena
„wird, so daſs zwei Worte ἐνιαυτὸς und ἔτος aus
„einen Erklärung geworden sind."

S. 71. Z. 10. **Die Gesinnung.** Diese Ueb
sezung von φρόνησις, welche nur der darf gelten
sen, der auch in unserer Sprache keine schlechte
sinnung gelten lieſse, wurde nothwendig durch
bei σωφροσύνη genommene wiewol anderwärts wie
εὐφροσύνη wieder vernachläſsigte Beziehung auf φ
νησις. Auch ist etwas in der Ursprache erst bei νό
vorkommende hier zu φρόνησις heraufgezogen w
den. Uebrigens ist die Bedeutung, die hier dem
und ver beigelegt wird, nur im voraus genommen
selbe Freiheit, deren sich Platon mehrmals mit
Endung ια bedient. — Das Ganze dieser vier Ety
logien lautet so: „Die Vernünftigkeit, φρόνησις, d
„sie ist der Bewegung, φορᾶς, und des Flusses
„Bemerkung νόησις. Man könnte sie auch den
„als den Genuſs der Bewegung, ὄνησις φορᾶς, au
„den Fall bezieht sie sich auf die Bewegung. W
„du willst die Einsicht, γνώμη, thut auf alle W
„kund der Erzeugung, γονῆς, Betrachtung und
„schauung, νώμησις. Denn Anschauen und Betr
„ten ist einerlei." (wiewol Ficin kürzer gelesen
haben scheint γονῆς νώμησιν· τὸ γὰρ νωμᾷν σκο
ἐστιν.) „Und der Gedanken, νόησις, selbst ist das A
„gehn auf das Neue, νέου ἕσις, daſs die Dinge
„neu heiſsen, deutet darauf, daſs sie immer werd
„sind. Daſs nun die Seele hiernach verlangt, bez
„der, welcher das Wort νεόεσις gemacht hat. D
„νόησις hieſs es nicht ursprünglich, sondern statt
„η muſs man zwei ε sprechen, νεόεσις. Die Be
„nenheit, σωφροσύνη, aber ist offenbar die Erhalt

„dessen, was wir schon betrachtet haben, der „Φρόνησις."

S. 71. Z. 31. **Darum muſs man.** Ehe sich hier der freieren Nachbildung die buchstäbliche Uebersezung gegenüberstellt, muſs erst über den Text selbst einiges gesagt werden. Vergleicht man nemlich diese Stelle mit der andern über die ἐπιστήμη Ed. Steph. 437. b., so sieht man offenbar daſs in dieser ersten eine Etymologie gewesen sein muſs, welche das Wort auf πιστήμη zurükbrachte. Denn daſs jene zweite Stelle in diesen Worten ganz gesund ist und nicht etwa ἐκβάλλοντας in ἐμβάλλοντας zu verwandeln, das erhellt ganz ungezweifelt aus dem τὴν ἀρχήν. Hält man nun dies fest, so kommt man leicht auf den Gedanken, daſs Platon in unserer Stelle gar nicht das ἕπεσθαι habe nachbilden gewollt, welches auch seinen Gedanken nicht vollständig ausdrükt, sondern das bei den Dingen bleiben, das treu sein, kurz das πιστόν. Dies bestätigt sich theils durch das gänzliche Stillschweigen über die zweite Hälfte des Wortes, welche doch mit dem ἕπεσθαι nichts zu thun hat, und wenn auch das ἐπι wieder hergestellt ist (nemlich nur gegen diese Verbesserung von Heindorf darf man etwas sagen, nicht gegen die gemeine Lesart ἐπιστημένη die nicht einmal soviel verdient) doch ganz unerklärt bleibt; theils auch durch die andere Wendung, welche dem πιστὸν in der zweiten Stelle gegeben wird. Daher lese ich διὸ δεῖ ἐκβάλλοντας δὴ τὸ ἐ πιστήμην (wie leicht kann hier ausgefallen sein ἀπὸ τοῦ πιστὴν μένειν, wie wol das πιστὸν eben so wenig ausdrüklich hier zu stehen braucht, als oben das weit weniger geläufige λῇ) αὐτὴν ὀνομάζειν. „Daher muſs man das „ε wegwerfen, und sie πιστήμη nennen." Was bei der zweiten Stelle noch zu erinnern bleibt, wird sich dort finden.

Ebend. Z. 35. **Verstand aber.** Eigentlich so „Verstand aber (σύνεσις) scheint so (nemlich wie das

Hauptwort sich darstellt) „gleichsam Folgerung συλ„λογισμὸς zu sein" (nemlich σύνεσις von ἴημι, Zusammenschiebung, Zusammenbringung der Dinge). „Wenn man aber verstehen, συνιέναι, sagt, wird es „ganz dasselbe wie wenn man erkennen sagt." Nemlich ἰέναι von εἶμι, also Mitgehn der Seele mit den Dingen. Diese zwiefache Beziehung wuſste die Nachbildung nicht zu erreichen.

S. 72. Z. 4. **So auch die Weisheit.** „So „auch die Weisheit bedeutet das Betasten der Bewe„gung. Dunkler ist das freilich und fremder. Man „muſs sich aber aus den Dichtern erinnern, daſs sie „oft wenn sie einen beschreiben sollen der anfängt „schnell vorzuschreiten sagen ἐσύθη, er stürmte. Ja „unter den Lakedämoniern hieſs sogar ein berühmter „Mann Σόος, denn jedes schnelle Andringen nen„nen die Lakedämonier so. Einer solchen Bewegung, „eines σόος Berührung, ἐπαφή" (dies soll demnach in dem φια liegen) „bedeutet also die Weisheit of„fenbar unter Voraussezung des Bewegtseins der „Dinge."

Ebend. Z. 13. **dem gültigen.** Eigentlich dem lobenswerthen, ἀγαϛὸν und so auch hernach ἀγαϛὸν θοὸν, das lobenswerth schnelle. — Man könnte hier leicht ändern wollen ἔϛιν οὖν οὐ πᾶν, ἀλλά τι αὐτοῦ, τὸ ταχὺ, ἀγαϛόν. Denn offenbar muſste nach dieser Theorie alles langsame, als dem gebundenen und feststehenden nahe, schlecht, alles schnelle aber gut sein, nicht aber unter dem schnellen selbst ein Gutes und Schlechtes sich unterscheiden lassen. Allein Platon konnte eben auch hier schon, wie weiter unten bei der Tapferkeit und dann bei dem willkührlichen, darauf hinweisen wollen, daſs dieser Gegensaz doch nicht alles ausrichten könne, sondern sich ein anderer einschleichen müſste, der sich aber nach jenem Grundsaz weder erklären noch in der Sprache nachweisen läſst.

S. 72. Z. 21. auf die Thunlichkeit des Gerechten. Eigentlich auf den Verstand vom Gerechten, σύνεσις, so daſs δικαιοσύνη ist δικαίου σύνεσις.

Ebend. Z. 28. durch dieses alles. In diesem durch liegt in der Ursprache das ganze Spiel; das δίκαιον wird zurükgeführt auf durch alles hindurchgehend διαϊόν. Indeſs liegt doch wie man sieht auch das was in der Nachbildung die Hauptsache ist wirklich da, daſs nemlich dieses zugleich das Gehendste unter dem Gehenden ist, und das Regierende und Rechtsprechende, wenn gleich allerdings durch die herrschende Verworrenheit auch das angedeutet werden soll, daſs das wodurch alles werdende wird eigentlich nicht selbst ein werdendes sein kann. Es sind daher die Worte „und welches also erst das „rechte gehende sei“ und hernach „dieses rechte ge„hende“ nur der Nachbildung wegen hineingesezt; und weiter hin lautet es buchstäblich „so führt es „wohlverdient diesen Namen δίκαιον, nachdem es „sich erst des Wohlklangs wegen das κ angeeig„net hat.“

S. 73. Z. 12. deswegen hieſse es eben. Ungewiſs scheint mir in der That, ob durch diese Worte eine zweite Erklärung des δίκαιον oder beiläufig eine des αἴτιον soll gegeben werden.

Ebend. Z. 25. und führe rechnend die Aufsicht. Es ist wol eben so gut und der Sonne eben so anständig dies aus dem Gerechten herauszunehmen wie das Brennende κάον aus dem δίκαιον.

S. 74. Z. 27. als die entgegengesezte Bewegung. ἐναντία ῥοή. „Wenn man nun, fährt „die Urschrift fort, aus dem Worte ἀνδρεία das δ her„ausnimmt, so zeigt das Wort ἀνρεία die Sache selbst.“

Ebend. Z. 35. Eben so bedeuten Mann. Buchstäblich „So liegen auch männlich, ἄῤῥεν, und „Mann, ἀνήρ, diesem ganz nahe und gehen auf eine

„Bewegung nach oben, ἄνω ϱοή. Weib, γυνὴ, hingegen will wol Erzeugung γονὴ sein. Das weibliche, θηλὺ, scheint aber von der Brustwarze, θηλή, genannt zu sein, diese aber, o Hermogenes, weil sie das genährte gedeihen, τεθηλέναι macht. Herm. Das scheint wol, Sokrates. Sok. Und das Gedeihen selbst scheint das Wachsthum der Jugend abzubilden, daſs es rasch und schnell geschieht, wie das auch nachgebildet ist in dem Namen, indem man ihn zusammengesezt hat aus θεῖν, laufen, und ἅλλεσθαι, springen."

S. 75. Z. 18. Das ist nun wol. In der Ursprache „Dies (die Kunst, τέχνη) bedeutet nun wol den Besiz des Verstandes, wenn man das τ wegnimmt und zwischen χ und ν und ν und η ein ο einschiebt", ἐχονόη.

Ebend. Z. 30. so wie in Spiegel. Wenn dieses Spiel irgend eine besondere Bedeutung hat, so kann es nur die sein, daſs derselbe Buchstabe ϱ, aus welchem er sonst die Beziehung auf ϱοῦς und ϱεῖν zu künsteln weiſs, hier als bloſs eingeschoben angesehen wird, und dies hat die Nachbildung wiederzugeben versucht.

S. 76. Z. 15. daſs du mir nicht entnervest. Aus Ilias VI, 264.

Ebend. Z. 22. aus diesen beiden. Nemlich buchstäblich, aus μῆκος statt viel und aus ἄνειν, vollbringen, das Wort μηχανὴ zusammengesezt sein.

S. 77. Z. 5. denn das Ziehen. Genau „denn das λίαν (sehr) ist eine Stärke, also der Seele gröſstes (ὁ λίαν) Band, δεσμὸς, wäre δειλία (Feigheit) wie auch die ἀποϱία (Verlegenheit) etwas schlechtes ist." — Man bemerke nur, wie oben, freilich aus einem andern Gesichtspunkt, das Verlangen das stärkste Band der Seele war, und zwar das nach dem Erkennen und Besserwerden.

Ebend. Z. 15. eine Unbefangenheit. So deutlich wie in der Ursprache durch εὐποϱία ist im

Deutschen nicht der Gegensaz zu der vorhergehenden Verlegenheit, *ἀπορία*.

S. 77. Z. 19. **Richtig also.** Buchstäblich „Richtig also wäre es sie *ἀειῤῥείτη* (die immerflieſsende) zu nennen. Vielleicht meint er aber auch *αἱρετὴ*, weil sie die wünschenswürdigste Beschaffenheit der Seele ist."

S. 78. Z. 12. **diesen Namen gegeben.** In der Ursprache *ἀεισχόῤῥουν*, zusammengezogen *αἰσχρόν*.

Ebend. Z. 15. **das redliche.** Ungern nur weicht die Uebersezung hier ab von ihrer gewöhnlichen Art das *καλὸν* wiederzugeben, nur gerechtfertigt durch das was sie auch nöthigte, nemlich die beigebrachte Ableitung von *καλοῦν*, das rufende, benennende, welche so sehr von dem gemeinen Gebrauch des Wortes abweicht, daſs sie eine andere als die sittliche Anwendung desselben gar nicht umfassen kann. — Das unmittelbar folgende ist nach Buttmanns Verbesserung übersezt.

S. 79. Z. 27. **vortheilhaft und Vortheil,** *συμφέροντα* und *σύμφορα* von dem *συμπεριφέρεσθαι*.

Ebend. Z. 29. **und das Wort Gewinn,** „*κέρδος* zeigt dir, wenn du nur statt des *δ* ein *ν* hineinsezest, gleich was es will, daſs es sich nemlich herausgehend in alles mischt. (*κεράννυται*) Diese Eigenschaft wollte der das Wort bildende durch den Namen bezeichnen, aber er hat ein *δ* statt des *ν* hineingesezt und es *κέρδος* (statt *κέρνος*) ausgesprochen."

S. 80. Z. 2. **wie etwa die Künstler.** In der Ursprache sind es die Krämer, *κάπηλοι*, welche etwas *λυσιτελοῦν* nennen, wenn es seine Kosten dekt *ἐὰν τὸ ἀνάλωμα ἀπολύῃ*; eigentlich aber soll es die Bewegung nicht ein Ende nehmen (*τέλος λαβεῖν*) und stehen oder ruhen lassen, sondern sie immer lösen (λύειν) wenn sie etwa zum Ziele (τέλος) kommen will, und daher als φορᾶς λύον τὸ τέλος soll es λυσιτελοῦν heiſsen. So wenig es nun von φορὰ in dem hellenischen Worte selbst vorkommt, so wenig auch von Bewegung in dem Deutschen.

S. 80. Z. 16. förderlich aber. Die Uebersezung hat für ὠφέλιμον zwei Wörter aufgestellt, weil sie in der Folge ein solches wie unnüz brauchte, hier aber das förderlich dem hellenischen näher kam.

S. 81. Z. 4. zwischen den Lippen brummen. ϛομαυλῆσαι ist gewiſs keine eigne Art zu spielen, wie Schneider, lediglich aus unserer Stelle wie es scheint, und alsdann unstreitig etwas voreilig, folgern will, auch nicht wie Stephanus dichtet *ore tibiam inflare*, sondern es heiſst mit dem Munde pfeifen. (*Pollux II*, 101. fügt der Citation unserer Stelle kein erklärendes Wort hinzu.) Man höre nur das Wort βουλαπτεροῦν (denn so wird βλαβερὸν erklärt aus βούλεσθαι, ἅπτειν und ῥοῦς), so wird schon die Tonfolge dies deutlich machen. Die Melodie des προαύλιον τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς νόμου muſs allerdings etwas ähnliches gehabt haben. — Das gehnſähnliche ist aber nicht vorzüglich gut zu pfeifen, darum muſste etwas anderes an die Stelle gesezt werden.

Ebend. Z. 28. das ei und das d. In der Ursprache ist es das ι statt ε und η und das δ statt ζ; und statt der niederen Gegenden wird den Frauen der Ruhm ertheilt, daſs sie die alte Mundart am längsten bewahren. Die Ableitungen von Tag haben sich in der Nachbildung fast umgekehrt. Denn in dem alten ἱμέρα wird hier, daſs den Menschen erfreulich und erwünscht (ἱμείρουσιν) aus der Finsterniſs das Licht kommt, gefunden und gebilligt; aus dem neuen ἡμέρα aber „Wiewol einige sagen, weil der Tag reif (ἥμερα) macht, darum sei er so genannt worden.

S. 82. Z. 13. Und das Thor. Ganz anders die Urschrift „Und das Joch (ζυγὸν) weiſst du doch

„nannten die Alten δυογόν. Herm. Freilich. „Sok. Ζυγὸν nun bedeutet gar nichts; davon aber „daſs zwei zusammengebunden und so geführt werden „(τοῖν δυοῖν ἕνεκα τῆς δέσεως ἐς τὴν ἀγωγήν) ist es „mit Recht δυογὸν genannt worden.

S. 82. Z. 25. scheint es doch. In der Ursprache scheint das δέον ein δεσμός, es ist aber ein διὸν oder διϊὸν, ein durchgehendes.

S. 83. Z. 6. So wird auch das Hinderliche. Dieses hat freilich die Umkehrung des ϑ und τ gewissermaſsen wieder umkehren müssen, was dem ζημιῶδες (schädlichen) nicht begegnet, welches durch die einfache Umkehrung von dem δοῦν τὸ ἰὸν, dem das Gehen Bindenden, seinen Namen bekommt. Dagegen kann man die Andeutung des Gegentheils, welche oben beklagt ward besser bei dem Hinderlichen sehn, wenn man sich das hin besonders denkt als bei ζημιῶδες.

Ebend. Z. 17. die Wollust. Hier, wo Sokrates auch dem Hermogenes die Worte fast zu dicht aufträgt, ist es wol am besten ein ganzes Verzeichniſs auf einmal zur Vergleichung herzusezen. Die Wollust, ἡδονὴ, aufgelöst in ἡ ὀνὴ soll sein wie im deutschen ἡ προς τὴν ὄνησιν τείνουσα πρᾶξις. Der Schmerz λύπη von des Leibes διάλυσις ἐν πάθει, Auflösung in diesem Zustande. Die Qual, ἀνία, die Verhinderung des Gehens, ἐμποδίζον τοῦ ἰέναι. Ἀλγηδὼν, das Wehe, ausländisch gebildet von ἀλγεινόν. Ὀδύνη, der Schmerz, von der ἔνδυσις τῆς λύπης, dem Einschleichen der Unlust. Ἀχθηδὼν (von ἄχθος, Last) von φορᾶς βάρει, Schwere der Bewegung. Χαρὰ, Freude von χύσις ῥοῆς Ergieſsung des Flusses. Τέρψις, Ergözung, von τερπνόν, eigentlich ἑρπνουν von ἕρπω und πνοή. Εὐφροσύνη, Heiterkeit, von εὖ ξυμφέρεσθαι, sich gut mitbewegen, eigentlich εὐφερωσύνη, ohne weder auf φρόνησις Rüksicht zu nehmen wie bei σωφροσύνη, noch auf σύνεσις wie bei δικαιοσύνη. Ἐπιθυμία, Begierde, von *ἐπὶ τὸν θυμὸν ἴουσα δύναμις*, auf das Gemüth angehende Kraft; *θυμὸς* aber, Gemüth, Trieb von *θύσις* und *ζέσις ψυχῆς*, von dem Kochen und Gähren der Seele. *Ἵμερος*, Reiz, von *ἱέμενος ϱεῖ*. Dies ist zu vergleichen mit *Phaedr. Ed. Steph.* 251 c. Uebers. S. 123. Nur muſs man in der Anmerkung zu dieser Stelle lesen *ἱέναι*, *μέϱος* und *ῥεῖν*. *Πόθος*, Sehnsucht, von *ἄλλοθί που ὄν*, anderswo seiend. In dieser Stelle scheint übrigens nöthig statt *ἱμέϱου* zu lesen *ῥοῦ*. *Ἔϱως*, Liebe, von *ἐιςϱεῖν*, hineinflieſsen; vergleiche *Phaedr. Ed. Steph.* 238 c. Uebers. S. 101 und 251 *b.* Uebers. S. 122. Ferner *δόξα*, die Vorstellung, von *δίωξις*, Verfolgung, oder von *τόξου βολή*, Wurf des Pfeils, *οἴησις*, Meinung, von *οἶσις ψυχῆς*, Hinwendung der Seele. *Βουλή*, Willen, *βούλεσθαι*, Wollen, *βουλεύεσθαι*, rathschlagen, von *βολή*, Wurf. *Ἀβουλία*, Unentschlossenheit ist *ἀτυχία*, ein Nicht getroffen haben. *Ἑκούσιον*, das Freiwillige, ist *εἶκον ἰόντι*, weichend dem Gehenden. *Ἀνάγκη*, Zwang, ist *ποϱεία ἐπὶ τὰ ἄγκη*, Gang durch das Enge.

S. 85. Z. 16. Ich suche eben das Ende. Der Text ist hier offenbar und eingeständlich verdorben. Die Uebersezung hat ohne sich für eine von den vorgeschlagenen Verbesserungen zu erklären nur den leichtesten besten Ausweg gewählt.

S. 86. Z. 10. Das wonach geforscht wird. *Ὄνομα* oder *ὀνομαστὸν* ist *ὄν οὗ μάσμα ἐςίν*, das wonach Forschung ist. *Ἀλήθεια*, Wahrheit, ist *θεία ἄλη*, göttliches Umherschweifen, weit ſpaſshafter freilich für die Wahrheit als das deutsche, zumal *ἄλη* die Bedeutung des Irrens hat und oft von Geistesverwirrung gebraucht wird. *Ψεῦδος*, das Falsche, von *εὕδειν*, Schlafen, als Gegentheil der Bewegung, das *ψ* verbirgt. *Ὂν* und *οὐσία*, das Seiende und das Sein muſs ein *ι* bekommen und *ἰὸν* und *ἰοῦσα* gehendes werden, so auch *οὐκ ὄν*, nicht seiendes, was auch *οὐκὶ ὄν* heiſst, *οὐκ ἰόν*, nicht gehendes.

S. 92. Z. 11. Die welche weder Laut noch Ton haben. Nemlich *ἄφωνα καὶ ἄφθογγα* ist eine Abtheilung die sonst *ἄφωνα* genannten stummen Mitlauter; die aber Platon hier *φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα* nennt, sind die sonst *ἡμίφωνα* genannten Mitlauter, die flüssigen mit dem *ς*, wenn nicht auch die hauchenden mit dazu gehört haben.

Ebend. Z. 19. alle Dinge vor uns nehmen wie die Worte. Daſs der Text hier verdorben ist, leidet keinen Zweifel. Wovon alle Verbesserung der Stelle ausgehen muſs, ist dieses, daſs das Verfahren, welches Sokrates hier beschreibt, ganz dasselbe ist wie im Phädros *Ed. Steph.* 271. Uebers. S. 156. 157. Wie nemlich dort die Seelen eingetheilt werden und dann die Reden, und jede Art mit jeder zusammengebracht; so auch hier die Dinge und die Töne. Da nun das Zusammenbringen beider, das *ἐπιφέρειν*, erst später eintritt, und Platon bei Auseinandersezungen wie diese nie unordentlich verfahrt, sondern immer in gehöriger Reihe: so wirft dies den Verdacht, als ob sie der Siz des Fehlers wären, auf die Worte *ὀνόματα ἐπιθεῖναι*, welches Ausdrukkes sich Sokrates hier überdies nie bedient, sondern entweder *ὀνόματα θέσθαι* schlechthin, oder *θέσθαι ἐπί τινι*. Nimmt man nun dazu wie er sich in der Folge der Worte und Buchstaben bedient, um sein Verfahren mit den Dingen zu erläutern: so kann man nicht umhin zu muthmaſsen *ὥσπερ τὰ ὀνόματα* wie unten *ὥσπερ τὰ ςοιχεῖα*. Ob man aber aus dem *ἐπιθεῖναι* soll *πυθέσθαι* machen oder was sonst am besten, das bestimme ein Anderer. — In dem gleich folgenden bin ich auch lieber Heindorfs Verbesserung gefolgt, als das lezte so ganz lose nachzubringen.

S. 94. Z. 21. und dies muſste uns. Ich lese nemlich *ἔχει ἄρα, καὶ . . . τῶν λόγων εἴη, ἢ ἐκεῖνος . . .* und natürlich bei *βαρβαρικά* keine Frage. So auch

Heindorf, welcher auch noch erinnert, daſs vorher zu lesen ist ἀπαλλαγεῖμεν statt ἀπαλλαγῶμεν.

S. 95. Z. 19. daſs er auch einen Gang. „Daſs er auch eine ἴεσις sein will, denn wir hatten „ehedem kein η, sondern nur das ε. Der Ursprung „aber ist von κίειν, welches ein fremdes Wort ist, es „bedeutet aber gehen. Wenn nun jemand ihren alten „Namen in unsere Sprache übertragen fände könnte „er sie ganz richtig ἴεσιν nennen; nun aber heiſst sie „von dem fremden κίειν und der Einführung des η „und Einschiebung des ν κίνησις; sie sollte aber κιείνησις heiſsen oder κίεισις;" denn so glaube ich daſs man das lezte Wort lesen muſs.

Ebend. Z. 28. Das Wesen aber. Ist hier alles richtig, so kann man freilich nur mit Heindorf erklären, er meine στάσις habe ursprünglich ἀίεσις geheiſsen. Allein schlecht wenigstens ist diese Stelle, und gar nicht andern Fällen ähnlich, wo auch etwas so derbes als rein eingeschoben soll angesehen werden. Und doch wiederum so gar nicht im Charakter eines fremden Zusazes, daſs ich lieber glauben möchte, es wäre etwas ausgefallen.

Ebend. Z. 36. in Strömen und Strom. Die hellenischen Beispiele sind ῥεῖν und ῥοή, flieſsen und Fluſs, τρόμος, zittern, τραχύς, rauh, κρούειν, klopfen, θραύειν, zerstoſsen, ἐρείκειν, zermalmen, θρύπτειν, zerreiben, κερματίζειν, zerbrökkeln, ῥυμβεῖν, schleudern. — Man bemerke übrigens, daſs in κίνησις selbst eben so wenig ein ῥ vorkommt als in Bewegung und Fluſs.

S. 96. Z. 7. das g hingegen. Statt dessen hat das hellenische das ι wegen gehen, ἰέναι, wie denn auch nichts beigebracht ist, als dieses und ἵεσθαι.

Ebend. Z. 11. w, s, sch und z. Das hellenische hat hier φ, ψ, σ und ζ als πνευματώδη, hauchende, Buchstaben und führt an ψυχρὸν frostig, σεισμὸς, Zischen, ζέον, siedendes, φυσῶδες, das schwellende aufgeblasene.

Ebend. Z. 19. bei d und t. Diese beiden Buchstaben allein werden hier angeführt in der Urschrift, und ihre Eigenschaft nur belegt durch δεσμὸς und στάσις, wobei zu bemerken, daſs das billige δίον und das gerechte δίκαιον als διὸν und διαϊὸν erklärt eben dies d haben, wie im deutschen das billige das b hat, und das gerechte das t, und daſs bei στάσις kurz zuvor das στ für eingeschoben erklärt worden, was sich im deutschen dadurch aufwiegt, daſs es sich nicht enthalten kann der Ruhe das R zu geben.

Ebend. Z. 23. daſs bei dem l. Was dem l allein und hernach dem vereinigten gl und kl, lezteres ist ein Zusaz der Uebersezung, zugeschrieben wird, leidet auch nach der Urschrift keine strenge Scheidung.

Ebend. Z. 34. das a widmete er. Dem α giebt das hellenische das groſse, μέγα, dem η das lange, μῆκος, weil die Buchstaben μεγάλα sind. Dem runden gehört das ο und das kugelrunde ist das στρογγύλον.

S. 97. Z. 29. unter dem gröſsten das gröſste. Dies hat ganz das Ansehn einer anderwärts her entliehenen etwas bespöttelten Zierlichkeit; wenn nicht Boeckh Recht hat, daſs das μεγίστοις müsse gelöscht werden.

Ebend. Z. 32. wenn noch so geringes. Hesiods Werke von Voſs, Hauslehren v. 361.

S. 98. Z. 19. in der Bittgesandschaft. *Ilias IX*, 644. 645.

S. 99. Z. 2. nach jenem Dichter. *Ilias I*, 343.

Ebend. Z. 19. Gesezgeber und Wortbildner. So möchte ich hier mit Heusde nach dem Ficin beide Wörter mit einander verbinden, besonders weil unten 431 e nur von dem Worte, nicht von irgend anderen Werken des νομοθέτης die Rede ist.

S. 105. Z. 1 bis 4. so kann man . . . nicht sagen. Der Sinn erfordert unausbleiblich zu dem ἀλλὰ τοπαράπαν οὐδὲ γέγραπται vorher eine Verneinung, welche das ganze γέγραπται μὲν ἡμῖν τὸ ὄνομα, *οὐ μέντοι ὀρθῶς* umfaſst, und am wohlfeilsten ohnestreitig findet man sie, wenn man gleich oben statt *ὅταν* liest *ὅτι οὐκ*, *ἂν* etc., oder mit Heindorf *ὅταν* . . . *οὐ γέγραπται*.

S. 109. Z. 22. und das Reiten. Es scheint als könnte die Uebersezung, zumal sie doch die folgende bedenkliche Frage in andere Worte legte, hier ganz treu geblieben sein und Härte für *σκληρότης* gesezt haben; es ging aber doch nicht. Das Reiren, welches hernach Kratylos fordert ohne es auszusprechen, klingt vollkommen so barbarisch als *σκρηρότης*, aber harr statt hart konnte Kratylos gar nicht vorschlagen wollen. Auch hat wol Platon nur ungern ein Wort gewählt, welches aus dem Umfang, den er der Bedeutsamkeit des *ῥ* angewiesen hatte, eigentlich herausgeht; ein Uebelstand, den die Uebersezung vermeiden konnte.

Ebend. Z. 24. das t aber. Auch hier befindet sich die Uebersezung in dem besseren Fall das dem r grade entgegengesezte in Einem Worte mit ihm zu verbinden. Dafür aber liegt vielleicht in dem platonischen Worte die Andeutung, daſs die Bedeutsamkeit der Buchstaben ihnen nicht schlechthin zukomme, sondern zugleich durch die Verbindungen bestimmt werde.

Ebend. Z. 28. andere Gegenden. Die Eretrier sind es hier welche bei dem vorigen Worte bleibend *σκληροτὴρ* sagen für *σκληρότης*. Daher auch Kratylos hernach antwortet „vielleicht um Bewegung darzustellen.“ — Hier ein anderes Beispiel zu wählen war unvermeidlich.

S. 113. Z. 33. daſs wie bei Figuren. S scheint der Sinn rund herauszukommen, wenn mar kein Kolon sezt hinter *οὐδὲν ἄτοπον*, sondern es au das folgende *τὰ λοιπὰ παμπολλα ἤδη ὄντα* (sc. *ψεύδη* *ἑπόμενα ὁμολογεῖν* bezieht, und das dazwischen stehende als eine von jenen dem Platon so geläufigen in den Hauptsaz sich verschmelzenden Parenthesen ansieht.

S. 114. Z. 20. das Wort verstehen. Die Uebersezung muſste hier ἐπιστήμη vertauschen mit συνιέναι und also eben so die frühere Erklärung dieses Wortes berüksichtigen, wie hier die von ἐπιστήμη berüksichtiget wird. — Wenn man übrigens nicht annehmen will, daſs in der ersten Stelle auſser dem Herauswerfen des ε welches πιστήμη giebt, noch eine andere Erklärung gestanden habe, wozu dort gar kein Anzeichen ist, so muſs man sich wol gefallen lassen hier so zu lesen ἀλλὰ τὴν (μὴν?) ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐκβολῆς τοῦ ε ἐν τῷ ι. Dieser nicht weiter bezeichnete Einschub ist wol als eine Verdoppelung zu denken ἐπιϊστήμη, die sich Sokrates als nöthig denken konnte um die Verwandlung des π in φ zu vermeiden. Wörtlich übersezt hieſse nun die Stelle so: „das „Wort ἐπιστήμη, Erkenntniſs, wie zweideutig . . . und „wie es weit richtiger ist den Anfang so zu sprechen „wie wir jezt thun, als das ε wegzuwerfen und πιστήμη „zu sagen, sondern statt jenes Herauswerfens lieber „noch hereinzusezen bei dem ι.“

S. 115. Z. 3. das Versehen und der Nachtheil. In der Urschrift ἁμαρτία als ἁμάῤῥοια oder ὁμαρτία dem συνιέναι entsprechend und συμφορὰ dem συμφέρον; im deutschen das Versehen gleich dem Verstehen und der Nachtheil dem Vortheil. — Hernach steht Trägheit und Unbändigkeit für ἀμαθία als ἅμα θεῷ πορεία Gang mit Gott, und ἀκολασία als ἀκολουθία, das den Dingen Nachfolgen.

S. 116. Z. 18. Eben sagtest du doch. Wer kann sich wol überwinden das ἐν τοῖς πρόσθεν mit zu zu übersezen, wenn es sich auf den nächst vorhergehenden Saz bezieht? Sollte man nicht lesen ἄρτι γὰρ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν? Alsdann ginge lezteres auf 436 b.

S. 118. Z. 16. **ohne Hülfe der Worte.** Ein erklärender Wink war hier wol zulässig. Denn offenbar bedeutet das *ἄνευ ὀνομάτων* nichts als gegen den aufgestellten Saz des Kratylos, daſs die Worte nicht der Erkenntniſsgrund sein sollen. An eine von der Sprache gänzlich getrennte Erkentniſs ist hier nicht gedacht.

S. 121. Z. 34. **so sicher zu sein als wisse er etwas.** So überseze ich in der festen Ueberzeugung, daſs hier nichts zu ändern sei. Dieser Widerspruch ist ja der Vorwurf, welcher immer wiederkommen muſs gegen diejenigen, welche den Fluſs der Dinge in welchem sie selbst mit begriffen sind, als das Einzige lehrend doch eine Lehre haben wollten. Auch Heindorf habe ich überredet das *εἰδότα* zu lassen, und nehme gern von ihm an hernach zu lesen *καὶ αὖ αὐτοῦ*, damit der Widerspruch besser hervortrete.

ZUM SOPHISTEN.

Seite 143. Zeile 5. **einen Freund derer.** Nach Cornars und Fischers vereinten Conjecturen muſs man mit Heindorf lesen *ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα*.

Ebend. Z. 10. **nach der Rede des Homeros.** Zwei Stellen der Odyssee hat Sokrates hier im Sinne IX, 270. 271.

Aber den Nahenden ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer
Der gastfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.

und XVII, 485 — 487.

> Denn auch selige Götter in wandernder Fremdlinge Bildung
> Jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen
> Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen.

S. 144. Z. 22. **Was doch eigentlich.** Ich seze nach *μάλιστα* ein Fragezeichen, und beziehe das *τί* auf das vorige *τί ταῦθ' ἡγοῦντο*; sonst häuft sich hier die Frage zu sehr.

Ebend. Z. 28. **einzeln einer jeden.** Daſs in der Urschrift hier ein Fehler liegt, wird schwerlich jemand läugnen. Stephanus aber mag wol sein *γένει* statt *γένος* mit Unrecht aus dem Ficinus genommen haben. Die Heilung des Uebersezers ist die, das *γένος* ganz zu streichen; es ähnelt einem, der den adverbialen Gebrauch des *καθ' ἓν* nicht verstand.

S. 149. Z. 26. **und die des Leblosen.** Statt *ἐὰν* muſs man wol gewiſs mit Heindorf *ὂν* lesen, ohne für das *ἐὰν* einen andern Ursprung zu verlangen als einen unverständigen Klügler, und eben so gewiſs ist das *κατ'* statt *καὶ* wiederherzustellen. Im unmittelbar folgenden konnte die Uebersezung sich nicht enthalten, neben dem ungewohnten zusammengesezten offenbar von Platon selbst gebildeten *ζωοθηρικῇ* das einfache und gewohnte deutsche Wort aufzustellen.

S. 150. Z. 9. **die Vögeljagd.** Die Urschrift hat gewiſs an ihrem *ὀρνιθοθηρευτικῇ* ein gebräuchliches Wort, troz des schweigenden Pollux, wenn er nicht VII, 139. hieraus sollte verbessert werden müssen. Die Uebersezung ist leider nicht in diesem Fall, aber Vogelfang war nicht gleichbedeutend. Im folgenden hingegen scheint *ἑρκοθηρικὸν* ein von Platon gemachtes Wort zu sein, ohnerachtet Pollux *ἑρκοθηρευτικὴ* hat, was gewiſs auch von der *πληκτικὴ* gilt.

S. 151. Z. 5. v. u. **Nun also sind wir.** Mit Heindorf lese man τῆς ἀσπαλιευτικῆς πέρι σύ τε κἀγώ. — Im folgenden hat sich die Uebersezung einen kleinen Zusaz erlaubt, um das Gesagte doch auch als eine wenn gleich entferntere und spielendere Ableitung des Wortes kenntlich zu machen.

S. 152. Z. 12. v. u. **als einen wirklich klugen.** Hier geht ein Wortspiel verloren. Denn in dem ὡς ἀληθῶς σοφιστὴν liegt eine Anspielung auf die weitere alte Bedeutung des Wortes, da es von jedem gesagt wurde der sich in einer edleren Kunst auszeichnete. Hierauf geht auch die sonst nicht verständliche Antwort des Theätetos.

Ebend. Z. 5. v. u. **Aber was für einer wol?** Groſse Lust hätte ich, diese Worte in ununterbrochener Rede mit den vorigen und folgenden dem Eleaten beizulegen; zumal das ΘΕΑΙ so gut aus dem vorigen Worte kann entstanden sein. — Gleich darauf lese ich nach Heindorf τίνα τοῦ; statt τίνα τοῦτον;

S. 155. Z. 9. v. u. **von der aneignenden.** Hier sind mehrere offenbare Fehler daher entstanden, daſs Platon sich hie und da anderer Worte als vorher bedient, neben welchen man dann aus Unverstand zum Theil an unrechten Stellen auch die früheren hingesezt hat. So ist das die ganze Reihe zerstörende κτητικῆς offenbar Erklärung von οἰκειωτικῆς und πεζοθηρίας von χερσαίας und wahrscheinlich auch ἡμεροθηρικῆς zu ἀνθρωποθηρίας; dagegen scheint nach diesem lezteren Worte πιθανουργικῆς verloren gegangen zu sein.

S. 156. Z. 12. **war der Umsaz.** Ich bedenke mich nicht mit Heindorf zu lesen ἀλλακτικὸν ὄν, denn μέρος ἔχον kann hier nicht supplirt werden.

Ebend. Z. 26. **Verkauf in derselben Stadt.** Hier tritt dem Uebersezer wieder die zwiefache Bestimmung des κάπηλος in den Weg, ein Kleinhändler zu sein und ein zu Hause bleibender. — So muſste er auch oben Eigenhandel in einer etwas abweichenden Bedeutung gebrauchen.

Ebend. Z. 1. v. u. und Gebrauch macht. τρέφεται καὶ χρῆται liest Heindorf dem ich folge.

S. 157. Z. 11. obgleich nicht minder lächerlich. Etwas in die Enge dürfte man getrieben werden, wenn gefragt würde, welches denn das πρόσθεν, und in welchem Sinne ein γελοῖον wäre, und am leichtesten auſs geraume kommen wenn man eine Umstellung wagen wollte, τὸ δὲ, γελοῖον μὲν, ὅμως δὲ οὐχ ἧττον etc. gerade wie vorher μηδὲν ἧττον τῆς τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πράσεως.

S. 158. Z. 1. möchte jenem übrigen. τῷγε περὶ τἆλλα nach Heindorfs Verbesserung statt τόγε.

Ebend. Z. 10. umsezenden handelnden Zweiges. Aus den Genitiven heraus zu gehen, da weder, wie unten d., lauter Accusative hier folgen, noch auch diese mit jenen das vorige Wort wiederholend regelmäſsig abwechseln, wie es bei gleicher Structur 231. b. sein würde, scheint unerlaubt und aller Zusammenhang unterbrochen, wenn man μεταβλητικὸν liest. Dagegen ist es zwar allerdings wunderlich aber doch dem abwechselnden Gebrauche beider Wörter nicht ungemäſs, daſs bei den übrigen Benennungen τέχνη, bei einer aber μέρος soll verstanden werden. Daher bleibe denn ἐμπορικοῦ und werde wiederhergestellt μεταβλητικῆς.

S. 160. Z. 2. wollen wir den nicht statt „pflegen wir den nicht“ weil wir nemlich ein übliches Wort dafür nicht haben.

Ebend. Z. 15. nicht ungern. Mit Ficht öscht der Uebersezer das οὐ vor μεθ᾽ ἡδονῆς; es würde sonst wenigstens ein μὲν in dem vorigen Saz rfordert.

Ebend. Z. 23. Und was sollte man wol. Καὶ εἴ τις ἂν liest Heindorf, und man muſs ihm folgen.

S. 161. Z. 9. **Solche meine ich.** Das lezte davon *καὶ διακρίνειν* wirft Heindorf gewiſs mit Recht aus dem Text. Denn gesezt es wäre üblich gewesen in einer solchen besonderen Bedeutung, kraft deren es ein *οἰκετικὸν ὄνομα* heiſsen könnte, so würde doch Platon mehr vermieden als gesucht haben es anzuführen, da er es gleich darauf in einem allgemeinen Sinne brauchen wollte. — Die gleich folgenden Beispiele erläutert eine Stelle aus dem Staatsmann S. 281. 282., wo zuerst *ξαίνειν* erklärt wird als *τῶν συνεστώτων κα* *συμπεπιλημένων διαλυτική*, und dann von der *κερκιστικὴ* die eine Hälfte mit zur *διακριτικὴ* gerechnet, die andere also offenbar zur *συγκριτική*. Jenes ist nun kaum anders zu erklären, als daſs *κρόκη* und *στήμων* Kette und Einschlag oder auch die beiden Hälften der Kette bei dem Festschlagen mit der Weberlade wieder von einander getrennt werden. In wiefern aber da Spinnen eine Aussonderung sein kann, so daſs von dem *κάταγμα* etwas nicht in Faden verwandeltes zurükbleibt, wie bei uns im Spinnen aus der Kraze, die ist dem Uebersezer aus der Manipulation der Alte nicht bekannt.

Ebend. Z. 15. v. u. **als Einer Kunst zu diesem Behuf.** Mit dem von Heusde mitgetheilte *Cod. Reg.* liest die Uebersezung *ὡς περὶ ταῦτα* stat *ὡσπερεὶ ταῦτα*.

S. 162. Z. 12. **Bei Muſse.** Das übelange brachte aus der Gewohnheit und dem ΘΕΑΙ leicht zu erklärende Ναὶ hat Heindorf gewiſs mit Recht ge strichen.

S. 163. Z. 6. **Vertilgung des Ungeziefer** Unmöglich kann Schneider gehört werden, welche gerade für unsere Stelle *φθειριστικὴ* von *φθείρειν* ab leiten will. Denn es wird ein Gegensaz von derselbe Art wie der zwischen *σπογγιστικὴ* und *φαρμακοποσί* hier gefordert, und der grellste war dem Platon, de sich hier besonders über das im Euthydemos S. 29

(Uebers. S. 437.) Gesagte rechtfertigen will, der willkommenste. Nur sollten wir billig den vortrefflichen Mann vor Erscheinung der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs hieran erinnert haben.

S. 164. Z. 20. überall wo es auch sei widerliche. Weit leichter war doch aus der Uebereinstimmung aller Ausgaben δυςειδὲς ἓν ὂν γένος das wahre δυςειδὲς ἐνὸν γένος als aus dem Ficin die schlechte Leseart herzuholen, die Stephanus in den Text genommen hat.

S. 166. Z. 12. ob wir sagen sollen. Nur Heindorfs Interpunction, welcher ἄρα lesend hinter πλείω nur ein Komma sezt, heilt diese Stelle.

S. 170. Z. 14. vorzüglich mit Kenntnissen. τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα ist sehr lästig weil es μαθήματα σώματος voraussezt, die so doch nicht leicht genannt werden. Die Uebersezung stellt sich daher als läse sie περὶ τὰ τῆς ψυχῆς, μαθήματα μάλιστα, was auch mit der Art, wie dieser Punkt oben gefunden wurde, besser übereinkommt. — Im folgenden ist eine kleine Abweichung vom vorigen. Oben nemlich war der αὐτοπώλης nicht ausdrüklich herausgehoben worden, und was hier als das fünfte auftritt, wurde daher dort als das vierte gezählt.

S. 171. Z. 7. laſs uns zuerst eines. ἀναλάβωμεν ἓν πρῶτον liest Heindorf.

Ebend. Z. 12. ein Künstler im Streitgespräch. Die Uebersezung war hier fast genöthiget, eine von den späteren Abtheilungen ἐριστικὸς der früheren ἀντιλογικὸς unterzuschieben, und erst allmählig in jene allgemeinere einzulenken.

Ebend. Z. 12. v. u. auch darüber. Nemlich die Uebersezung verdammt das τῶν, um dem περὶ dieselbe Beziehung zu lassen, die es im folgenden und vorigen hat.

S. 172. Z. 9. die Protagoreischen. Dies geht gewiſs auf die ἀντιλογίαι des Protagoras oder auf seine τέχνη ἐριστικῶν. Vielleicht ist gar aus unseren Worten die Schrift περὶ πάλης *Diog. Laert. IX*, 55. nur erdacht worden; denn daſs sich Protagoras in solche Sachen so genau eingelassen, ist nicht wahrscheinlich Ja man könnte wol gar hieraus die sonst so schwer begreifliche Sage erklären, daſs in dem Staate des Platon vieles aus jenen ἀντιλογίαις genommen sei, wenn man annimmt, πολιτεία sei verwechselt worden mit πολιτικός.

S. 175. Z. 14. vermöge deren es möglich wäre. Kaum kann man die Zusammenfügung des Ganzen recht platonisch darstellen, wenn man nicht liest τέχνην ἢ δυνατὸν αὖ τυγχάνει.

S. 176. Z. 5. wir Alle. Wenn man sich über dies Alle wundert, und aus dem Ficin statt πάντες lieber παρόντες in den Text wünscht: so wollte ich man ginge noch einen Schritt weiter und läse οἱ ἤδη statt οἵδε, um es auf πράγματα zu ziehn, als Gegensaz zu dem ἔτι πόῤῥωθεν ἀφεστηκότων. „wir schon dabei befindlichen". Dies wäre unstreitig das am meisten Platonische.

Ebend. Z. 18. von denen einer. παιδιᾶς ist leicht gefunden, statt παιδείας; auch εἷς muſs man wol mit Heusde aus dem εἰς und der Rede des Fremden in die des Theätetos herübernehmen; das μερῶν aber wagt die Uebersezung weder zu ändern noch zu löschen.

S. 178. Z. 7. Ist es also nicht billig. Die Spuren zweier Lesearten, welche sich deutlich zu erkennen geben durch die Beschaffenheit des zweiten Sazes, der halb mit dem vorigen halb mit dem folgenden tautologisch ist, hat Heindorf mit Hülfe des ächten Ficin votreflich verfolgt, und den Text so restituirt: ΞΕΝ. Τὸ μὲν ἄρα ἕτερον οὐ δίκαιον ἐοικός γε ὂν εἰκόνα καλεῖν; ΘΕΑΙ. Παντάπασί γε. ΞΕΝ. Καὶ τῆς γε μιμητικῆς etc.

S. 178. Z. 15. vom gehörigen Orte aus. Schwerlich kann wol ἡ ἐκ καλοῦ θέα diejenige Ansicht sein, auf welche die Verkürzungen nicht berechnet sind, und deren Resultat nothwendig ein häſsliches ist; sondern die dem Künstler wohlgelegene muſs es sein. Daher ist wol das οὐκ zu löschen.

S. 179. Z. 9. Nimmer vermöchtest du ja. Den verunstalteten Vers hat Heindorf sehr schön so hergestellt Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς εἶναι μὴ ἐόντα. In dem zweiten, der ein oft wiederkehrender scheint gewesen zu sein, muſs man aus dem Simplicius διζήσιος herstellen.

S. 180. Z. 8. wenn einer ernsthaft überlegend. Wenn man nicht will συννοήσαντί τινι lesen, was die Uebersezung nicht wagt, so lasse man vor dem τῶν ein enclitisches τῳ ausgefallen sein.

S. 181. Z. 6. Dürfen wir nun etwa. In diesem Saze konnte das τι hinter dem ersten λέγειν nicht mit übersezt werden, auch ist an der Aechtheit desselben billig zu zweifeln, und die Interpunction wie in der Uebersezung geschehen zu ändern.

S. 182. Z. 7. Und wenn nichtseiendes, dann. Kleine Verbesserungen, wie diese Μὴ ὂν δὲ, ἆρα οὐ etc. sind kaum nöthig erst zu bemerken.

S. 183. Z. 15. v. u. denn schon durch die bloſse Angabe. Mit Heindorf lese ich ἕν τι γὰρ ἤδη καὶ κατ' αὐτὴν ἂν etc.

S. 184. Z. 1. v. u. als sähe er. ὡς βλέποντι hat der erwähnte *Cod. Reg.*

S. 185. Z. 11. v. u. Aber es ist ja doch. Diese Worte dem Theätetos zu geben macht das folgende nothwendig. Denn da die Worte οὐ γὰρ οὖν πλήν γ' εἰκὼν ὄντως ihm offenbar angehören, so muſs er zuerst wieder das Sein des Bildes behaupten und der Fremde ihm die Behauptung beschränkt haben. Dies ergiebt sich nun ganz natürlich durch die aufgestellte Abtheilung, und dadurch daſs man statt jenes gut gemeinten Cornarischen οὐκ ὂν in der Frage des Fremden das ursprüngliche οὔκουν aller Ausgaben wieder herstellt. Weniger einleuchtend möchte vielleicht scheinen, daſs in den folgenden Worten Οὐκ ὂν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως etc., denn dies ist die vollständige Leseart der Uebersezung, das zweite οὐκ zu dem fragenden ἆρα gezogen ist. Allein eine Unterscheidung zwischen einem ὄντως οὐκ ὂν und einem οὐκ ὄντως οὐκ ὂν wäre hier theils gar nicht an ihrer Stelle gewesen, theils müſste sie bestimmter sein entwikkelt worden. Die Stellung des ὄντως hinter dem οὐκ ὂν rechtfertigt wol theils die fragende Partikel, theils die beabsichtigte gröſstmöglichste Annäherung zu dem ἔστιν ὄντως, und dies zweite ὄντως statt des frostigen ὄντος wird wol jeder aus den vorigen Worten εἰκὼν ὄντως annehmen. Die ἐπάλλαξις nun, welche der Fremde dem Sophisten in dessen Namen er gesprochen hat zuschreiben will, ist nun die, daſs das μὴ ἀληθινὸν in dem aufgestellten Sinne hernach in einem ganz erweiterten als das ἐναντίον ἀληθοῦς gesezt wird. Nemlich das ἀληθινὸν ist hier ganz dasselbe, was unten 265. b. im Gegensaz des Bildes αὐτὸ ἕκαστον heiſst.

S. 187. Z. 12. das vorher zugestandene. In diesen Worten τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα weiſs ich wenn sie bei den vorigen bleiben sollen nichts als eine sehr hölzerne und unangenehme Häufung zu finden. Zum folgenden gezogen aber haben sie weil der Fremde offenbar die μὴ ὄντα nicht noch einmal erwähnen will einen sehr guten Sinn, und machen höchst wahrscheinlich, daſs man statt des offenbar verdorbenen ὃ λέγεις schreiben muſs wie Ficin gelesen zu haben scheint ἃ λέγεται.

S. 193. Z. 18. der ja doch keine Erklärung zulieſse. Auf jeden Fall muſs die Muthmaſsung des Stephanus ἔχοι der ursprünglichen Leseart ἔχον weichen, und indem man vorher Τό τε δύο mit Simplicius liest, dieser durch καὶ angeknüpfte Saz mit unter das καταγέλαστον gezogen werden. Dieses keine Erklärung zulassen ist es nun eben, was durch das folgende Dilemma erwiesen wird.

Ebend. Z. 6. sei wiederum nur eines Namens Eins. αὖ τὸ ἓν ὄν liest die Uebersezung und deutet wol hinreichend an, daſs der ganze Saz noch unter dem vorigen συμβήσεται steht. Eben diese Beziehung und die genaue Parallele zwischen diesem Saz und dem vorigen deutet das αὖ an, da von einem αὐτὸ ἓν zu reden hier gar nicht der Ort war. Schwierig kann in dem Saze nichts mehr sein, wenn man ihn nur an jene Voraussezung anknüpft, daſs der Namen mit der Sache dasselbe ist, nicht einmal das ἑνὸς ἕν. Denn Eins muſs etwas haben was es zählt, es zählt aber hier nur sich selbst, weil es dasselbe ist mit dem Seienden, und weil es zugleich dasselbige ist mit einem Namen zählt es nur einen Namen.

S. 194. Z. 3. wie auch Parmenides sagt. In der Füllebornschen Sammlung v. 98. folg., wo schon die richtige Leseart beigebracht ist.

Ebend. Z. 11. v. u. Ein solches aber. Zwei Mittel gab es hier, entweder statt ὅλῳ zu lesen λόγῳ, was sich im Simplicius neben jenem findet, und alsdann ist das τοιοῦτον jenes vom Parmenides beschriebene ἕν; oder τῷ δέ γε τοιούτῳ, wo das τοιοῦτον die unmittelbar vorhergehende wahre Einheit ist, ἐκ πολλῶν μερῶν ὄν, οὐ συμφωνήσει τὸ ὅλον. Die Uebersezung hat das erste vorgezogen, wahrscheinlich mit Recht.

Ebend. Z. 8. v. u. Soll nun das Seiende. Ich lese nemlich τὸ ὂν statt τὸ ὅλον. Denn wie nur von dem ὂν die Rede sein kann, so erhellt dies auch wo der erste Theil des Dilemma ausgeführt wird aus den Worten πεπονθός τε γὰρ τὸ ὄν.

S. 195. Z. 4. Wenn aber dagegen. Hier geht nun das zweite Glied des Dilemma an, wenn nemlich das Seiende wirklich das Eins selbst ist, und also ganz und gar nicht ganz sein kann. Das ὑπ᾽ ἐκείνου muſs auf das ἓν bezogen werden, und das nur hat die Uebersezung nicht sowol eingeschoben als aus dem πεπονθέναι τὸ πάθος herausgenommen. Dieses zweite Glied nun wird wieder in zwei Fälle getheilt, wenn das Ganze demohngeachtet ist und wenn es nicht ist. Da nun unten bei dem zweiten Falle nur τὸ ὅλον schlechtweg steht, so fragt sich, ob man nicht auch hier lesen sollte ἢ δὲ αὖ τὸ ὅλον, da denn αὖ die abermalige Theilung in zwei Fälle andeutete.

Ebend. Z. 15. v. u. ein Werden als seiend. Soviel als ein wirkliches Werden. Nemlich das Werden ist allemal Werden eines Ganzen; ist also kein Ganzes, so ist auch kein wirkliches Werden. — In den folgenden Worten wird jeder Aufmerksame einen Fehler wahrnehmen, weil von einer Annahme, daſs das ἓν nicht unter die ὄντα gehöre, hier gar nicht die Rede sein kann, und auch wol gewiſs mit mir lesen δεῖ προσαγορεύειν τῷ ἑνὶ τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα. Daſs τῷ ἑνὶ steht, wo man eher τῷ ὄντι erwartet, ist hier, wo beides gleich gesezt wird, wol nicht zu verwundern, um so weniger wenn man bedenkt, wie Platon hier immer auch seinen Parmenides im Sinne hat.

S. 196. Z. 5. über das Seiende und Nichtseiende. Das bedeutende liegt hier in dem und. Die Physiker handelten nur von dem Seienden, die dialektischen Philosophen aus der Schule des Gorgias vornemlich von den Verhältnissen des Seienden und Nichtseienden. Der folgende Ausdrukk aber ἄλλως λέγοντες zeigt hinreichend an, daſs Platon die so beschriebenen aus einem ganz anderen Gesichtspunkt offenbar mehr ethisch betrachtet. Man kennt seinen Widerwillen gegen den Demokritos, und nicht wenig Schuld daran ist wohl, daſs er durch dessen unverkennbaren Einfluſs auf den Aristippos die sokratische Schule beflekkt sah.

S. 197. Z. 15. v. u. von Besseren. παρὰ βελτιόνων muſs man lesen mit einer Handschrift und den alten Ausgaben.

S. 199. Z. 10. Vielleicht nun. Von Heindorf rührt die Verbesserung her, dies alles fortlaufend dem Eleaten zu geben ohne irgend etwas zu ändern, als nur ein Unterscheidungszeichen nach ἀποροῖεν zu sezen und das εἰ δὴ in εἰ δὲ zu verwandeln.

S. 202. Z. 3. es habe. Die Uebersezung kann das ἔχειν nicht verschlukken, wahrscheinlich aber hat es auch die Urschrift nur verloren nach dem ψυχήν.

Ebend. Z. 12. wenn das Seiende unbewegt ist. Auch hier will ich lieber als eine schlechte Ellipse anzunehmen mit Heindorf lesen ἀκινήτων ὄντων τῶν ὄντων, da doch ein anderer Sinn als dieser nicht möglich ist.

S. 203. Z. 4. daſs es unbewegt. ὡς ἀκίνητα zu lesen statt des jezigen ὅσα ἀκίνητα ist eben so nothwendig als leicht.

Ebend. Z. 11. O weh Theätetos. Man warte auf Heindorf wegen des Beweises den Text an dieser verdorbenen Stelle so zu ordnen Βαβαί, ὦ Θεαίτητε, ὡς μοι δοκοῦμεν μηδὲν ἂν ἄρα νῦν γνώσεσθαι πέρι πλὴν τὴν ἀπορίαν τῆς σκέψεως.

S. 204. Z. 11. Also sagest du doch. Man lese τρίτον ἄρα τι statt ἄρτι.

S. 205. Z. 15. v. u. weiter verfolgen. Aus dem γοῦν ergiebt sich offenbar daſs sie auch im schlimmsten Falle die Rede nicht wollen von sich stoſsen, und daſs man also mit Heindorf lesen muſs διωξόμεθα. — So muſs man wenige Zeilen vorher ἀναφανεῖσθαι lesen statt ἀναφαίνεσθαι, und wenige Zeilen darnach Οἷον δὴ τί;

S. 206. Z. 2. v. u. einzeln jedes beantwortend. Es hat wohl kein Bedenken mit dem *Cod. Reg.* ἀποκρινόμενος zu lesen. Theätetos antwortete vorher für die Befragten; nun weiſs er nicht zu antworten und überläſst es dem Fragenden selbst.

S. 207. Z. 16. v. u. welche das All bald zusammensezen. Offenbar sind hier wiederum Herakleitos und Empedokles zusammengestellt, und so deutlich bezeichnet wie die hier angeführten Säze zusammengehören, daſs keinem Zweifel unterworfen sein kann, welche Musen oben die *συντονώτεραι* sind und welche die *μαλακώτεραι*.

Ebend. Z. 6. v. u. müssen die selbst. *μετίοιεν* muſs man lesen mit der öfters angeführten Handschrift statt des offenbar falschen *μετείημεν*.

S. 208. Z. 9. wie der närrische Eurykles. Schon der Zusammenhang läſst errathen, was auch der Scholiast lehrt, dieser Eurykles sei ein damals sehr bekannter Bauchredner gewesen. — Bald darauf muſs man wol entweder *ἐπὶ κοινωνίαν* schreiben oder *ἐπικοινωνίας* wie oben 251 d. *ἐπικοινωνεῖν*. — Die unmittelbar folgenden Worte könnte man versucht sein lieber dem Theätetos zu geben, allein die Meinung ist, der Fremde könne dies gleich für sich abmachen, gleichsam ohne erst nachzufragen.

Ebend. Z. 6. v. u. sind doch als unmöglich. Statt *εὑρεθῆναι* lese man mit Heindorf *εὑρέθη*. Das *καὶ* verräth sich selbst durch das folgende.

S. 210. Z. 1. ob es solche. Das *ταῦτ'* ist wol gewiſs falsch; ob man aber besser *αὖτ'* als Accusativ oder *τοιαῦτ'* als Nominativ liest, steht dahin. Doch möchte wegen des *ὥϛε* das lezte vorzuziehen sein. Ueber den Sinn kann kein Zweifel sein, die Frage ist nach dem was unter den Begriffen dieselbe Gewalt hat, wie die Selbstlauter unter den Buchstaben.

Ebend. Z. 16. Das Trennen der Gattungen. Ohnerachtet des am Ende des folgenden Sazes wiederkommenden und dort ganz richtigen *κατὰ γένος* möchte ich hier doch lesen *τὸ τὰ γένη διαιρεῖσθαι*. Denn schwerlich möchte Platon gesagt haben *τὰ εἴδη* κατὰ γένη διαιρεῖσθαι. Auch ist hier nur das Allgemeine gesagt, die Arten der Gemeinschaft werden erst im folgenden aus einander gesezt, und dann hat freilich das κατὰ γένος seinen Plaz.

Ebend. Z. 15. v. u. Wer also dieses. Diese schwierige Stelle, bei welcher noch immer einiger Verdacht ruht auf den Worten ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, erwartet wol noch eine mit voller Sicherheit auftretende befriedigende Erklärung. Sie soll angeben die verschiedene Art wie die Begriffe mit einander Gemeinschaft haben und nicht; und man muſs vorzüglich eine zunächst vorhergehende Stelle 253 c. und eine folgende 254 b. im Auge haben. Aus diesen ergiebt sich, daſs da unsere Stelle anfängt mit einer durch alle hindurchgehenden Gemeinschaft oder dem die Stelle der Selbstlauter vertretenden und endigt mit den schlechthin unvereinbaren, die beschränkte Gemeinschaft, das mehr und das weniger dazwischen liegt. Die Idee welche durchaus verbreitet ist durch alles auch von einander ganz getrennte, ist unstreitig das Sein und alles was nach der platonischen Erklärung der δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν unter dieser allgemeinen Form steht. Die vieles von einander verschiedene äuſserlich umfassende ist das ταὐτὸν, und was unter dieser Form steht, wie vornemlich das Einssein der niederen Begriffe in einem höheren, die hingegen unter vielen immer an Eins angeknüpfte ist die der Verschiedenheit, des θάτερον, durch dessen Theilnahme immer alles übrige einem bestimmten entgegentritt als μὴ καλὸν, μὴ μέγα etc., und endlich der lezte Saz bezeichnet die entgegengesezten Begriffe κίνησις und στάσις, ἄνω und κάτω etc. als die gänzlich gesonderten. Wenn für diese Bedeutung der Ausdrukk der Urschrift nicht durchaus der bequemste scheint, so bedenke man daſs Platon nur eine ganz kurze Andeutung geben wollte, und daſs der Text nur wenig zu wünschen übrig läſst für eine Erklärung, welche die Verhältnisse der Stelle auf das genaueste ausfüllt.

S. 212. Z. 10. etwa möglich wäre. Statt des offenbar falschen παρεικαθῇ hat uns Boekh das richtige παρεικάθῃ gegeben.

Ebend. Z. 5. dies selbst. Das durch die Uebersezung in αὐτῷ verwandelte αὐτοῦ wird wol niemand vertheidigen; mancher aber vielleicht lieber bloſs αὖ lesen wollen.

S. 213. Z. 12. Denn da alsdann. Dieser etwas schwer ausgedrückte Saz fodert vielleicht eine Erläuterung. Es soll bewiesen werden, daſs was zwei entgegengesezten Begriffen (hier Bewegung und Ruhe) gemeinschaftlich zukomme, nicht das Wesen eines von ihnen beiden sein könne. Denn wenn dieses gemeinschaftliche x = Ruhe wäre: so müſste auch die Gemeinschaft zwischen Bewegung und x = sein Gemeinschaft zwischen Bewegung und Ruhe, und also beide nicht entgegengesezt. Dies wird hernach angewendet auf die Begriffe des ταυτὸν und ἕτερον als der Bewegung und Ruhe gemeinschaftliche.

S. 215. Z. 18. gewiſsermaſsen ſelbiges. Statt Ἀλλὰ μὴν αὕτη liest Heindorf Ἀλλὰ μὴν αὖ πῃ gewiſs ganz richtig, da das αὕτη hier gar nicht Noth thut, das πῃ aber der gewöhnliche Ausdrukk ist für das in einem μετέχειν oder einer κοινωνία gegründete Sein.

S. 216. Z. 1. Ganz richtig. Fast unwidersprechlich geht aus der Wendung dieser Antwort hervor was Heindorf vermuthet, daſs hier eine Zwischenrede verloren gegangen, durch welche das Nichttheilhaben der Bewegungen der Ruhe noch einmal ausdrüklich gesezt und gesagt wird, darum nur könne man nicht von einer ruhenden Bewegung sprechen.

Ebend. Z. 17. wiederum. Sehr leicht wird Heindorfs Verbesserung αὖ τῶν statt αὐτῶν jedermann annehmen. — Eben so habe ich bald darauf von ihm ohne

ohne Furcht die richtige Personenabtheilung angenommen.

S. 218. Z. 5. **Das vorgesezte Nicht.** Die Urschrift hat hier freilich zwiefach *μὴ* und *οὐ*, allein beide werden hier ganz gleich gesezt, und wer hier zwischen *μὴ ὂν* und *οὐκ ὂν* in der Sache selbst einen Unterschied suchen wollte, der wäre, wie eben diese Stelle zeigt, auf einem ganz falschen Wege.

Ebend. Z. 18. **Auch jene ist zwar.** In diesem Saz lese man statt *ἴσχειν* lieber *ἴσχει*, und nach dem *Cod. Reg.* *τέχναις τ' εἰσὶ* statt *τέχναις τισί*.

Ebend. Z. 11. v. u. **Aber sage doch wie fern.** Die Abtheilung der Personen sowol als der Worte ist doch nur aus Ficin genommen, wenn wir dem Theätetos geben *τάχ' ἄν. Ἀλλ' ὅπῃ δὴ λέγωμεν.*

S. 219. Z. 7. **Also eines Seienden.** Wenn an dem Text, wie er in der Stephanischen Ausgabe constituirt ist, noch etwas sollte geändert werden, so möchte es sein zu lesen *Ὄντος δὴ πρὸς ὄν τι ἀντίθεσις* etc.; *τι* und *ἢ* ist leicht verwechselt und nach dieser Verwechselung mag denn das *τι* hinter das *εἶναι* gewandert sein, wo wir es in den alten Ausgaben finden, wo es aber gar nichts zu thun hat.

Ebend. Z. 15. v. u. **die Natur des verschiedenen oder die Verschiedenheit.** Vielleicht bedarf es weniger Entschuldigung daſs wir überhaupt das Substantivum, welches dem Platon offenbar fehlte und ihm zu bilden zu kraus war an die Stelle der *Φύσις θατέρου* sezen, als daſs wir es nicht vielmehr schon früher gethan. Allein auch dies wird dem gründlichen Leser wol recht sein.

Ebend. Z. 7. v. u. **nicht minder — als das seiende selbst seiend.** Nemlich *οὖσά ἐϛιν* muſs man offenbar mit Simplicius lesen statt *οὐσία ἐϛ*.

S. 220. Z. 9. **nicht groſs und nicht schön.** Ganz unthunlich war dies auszulassen im Deutschen; aber zu hart ist es auch in der Urschrift, und wir wollen lieber glauben ἣν μὴ μέγα καὶ μὴ καλὸν sei ausgefallen.

Ebend. Z. 21. um es darzustellen. In dem vorigen Saz haben wir nichts gethan als die einstimmige Leseart aller Ausgaben einer unnüzen Aenderung des Stephanus vorgezogen; hier aber müssen wir statt αὐτῷ, welches närrischer Weise auf den Parmenides gehen müſste, lesen αὐτὸ nemlich τὸ μὴ ὄν.

Ebend. Z. 5. v. u. so haben wir. Hier lese ich ἕκαςον statt ἑκάςου aus Simplicius. — In dem folgenden Saz „Also sage uns niemand nach" wird jeder den Charakter einer Vertheidigung gegen einen miſsverstehenden Gegner leicht erkennen, und auch hier ist wol vorzüglich an den Antisthenes zu denken.

S. 222. Z. 4. v. u. Ueberlege nun. Auch dies hat ganz das Ansehn sich auf eine bestimmte Beschuldigung zu beziehen, als ziehe er seine Polemik gegen Andere sehr gekünstelt herbei; wie denn das unmittelbar vorhergehende wieder Polemik ist gegen den Antisthenes. S. *Arist. Metaph. V*, 29.

S. 225. Z. 11. v. u. berechnen könne. Nemlich mit Heindorf schreibe ich ἀπολογισώμεθα, denn unerhört wäre ein solcher Gebrauch von ἀπολογεῖσθαι. — Bald darauf muſs man wol Φανεῖται lesen statt Φαίνεται.

S. 228. Z. 6. v. u. Auch von dieser. Auch von dieser Stelle kann man nicht anders sagen als daſs sie auf den Antisthenes geht nach demselben Zeugniſs des Aristoteles.

S. 229. Z. 14. Nemlich seiendes. Die Cornarische Verbesserung ὄντων statt ὄντως ist hier auf alle Weise anzunehmen. Der Ausdrukk geht ganz zurükk auf das vorige ἕτερα τῶν ὄντων, und hieſse vollständig und um eben jenes vorige dadurch, daſs er das περὶ σοῦ nachdrücklicher nachbringt, gehörig zu beschränken: Ὄντων μὲν τῶν περὶ σοῦ ἕτερα ὄντα δέ γε. — Daſs die Uebersezung Anfangs wirkliches und seiendes neben einander stellt, geschieht, um anzudeuten, wie hier der Sprachgebrauch sich aus dem des gemeinen Lebens entwikkelt und in den philosophischen übergeht, was bei dem ὄντα und ὄντως in diesen Dialogen kaum genug kann in Acht genommen werden.

S. 233. Z. 11. v. u. indem wir uns etwa. Man muſs ἢ lesen. Das ἢ findet hier nicht statt, wo nur derselbe Fall genauer bestimmt wird; denn der zweite Fall wird erst aufgestellt in den Worten ἢ μετὰ λόγον etc.

S. 235. Z. 16. Was für welche? Man muſs wol ποῖα lesen auf εἴδωλα bezogen, nicht ποίᾳ auf μηχανῇ; denn nur jene werden beschrieben, nicht diese.

S. 238. Z. 15. v. u. nicht gar leicht daran bin. Leicht wäre man daran mit der Aenderung ἀνάγκη με σφόδρα ἀπορεῖν, wenn man nicht noch leichter mit der Handschrift läse ἀνάγκη μὴ σφόδρα εὐπορεῖν. — Bei Dünkelnachahmung muſs man die alte Bedeutung des Wortes Dünkel vor Augen haben, nach welcher es von jeder Meinung mit Hinsicht auf ihre unzuverläſsige Begründung konnte gesagt werden.

S. 240. Z. 10. Die Nachahmerei. Man muſs τὸ δὴ .. μιμητικὸν lesen, um mit der Analogie, weil immer ὁ μιμητὴς gesagt war, zugleich die richtigere Struktur des Sazes zu retten, aus welcher zulezt nur ganz leise ausgewichen wird, um das Homerische ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ ἅματος, *Il. VI*, 211., bequemer anzubringen.

ZUM STAATSMANN.

Seite 256. Z. 18. **Daſs er.** ϑέντος liest Heindorf statt ϑέντες im Zusammenhang mit der vorigen Rede, da der Saz doch keinen eignen bildet; Φήσομεν ἀκηκοότες ϑέντος.

S. 257. Z. 13. **Ziehe diesen zu.** Es ist nicht daran zu denken, diese Worte von den vorigen des Theodoros zu trennen. Wol aber kann man vermuthen, wie auch Ficin gelesen zu haben scheint, daſ in dem ΞΈΝ ein ἐκεῖνον verborgen liege.

S. 257. Z. 30. **O Sokrates.** Offenbar muſ dies, o Sokrates, zum folgenden gezogen werden Denn nicht nur pflegt nach solchen Formeln wi ταῦτ' ἔϛαι keine Anrede zu folgen; sondern diese hie ist auch beim folgenden wo sich die Rede an einen Andern wendet durchaus nothwendig.

S. 258. Z. 14. **Das läſst sich hören.** *De Uebersezer hat Bedenken getragen, hier der Abtheilung von Heusde zu folgen, der auch diese Worte i ununterbrochenem Zusammenhang mit den vorige und folgenden dem Eleaten beilegt. Denn wen gleich das ἔοικέ γε nach dem verwundernden τί μή ehe noch eine besondere Aufklärung erfolgt ist, bedenklich scheint dem Sokrates beizulegen: so wär doch das weitere Fortgehn des Eleaten, ohne erst i Allgemeinen die Billigung seines Mitunterredners erhalten zu haben, noch weniger zu dulden.

S. 260. Z. 29. **nicht weiter kommen.** F ist freilich etwas mit dem εἰ, welches Stephanus einzuschieben befiehlt. Allein schwer geht es ein, d ἑξῆς von dem μετὰ ταῦτα zu trennen und zu dem πορευοίμεθ' zu ziehen. Daher möchte man lieber glauben, Platon habe geschrieben Οὐκοῦν πρόσω πορευοίμεθ' ἄν, εἰ ἑξῆς μετὰ ταῦτα etc. Beides kann auf diese Weise leicht ausgefallen sein. — Gleich darauf ist eine herrliche Verbesserung von Heindorf διαφυὴν für διαφυγήν.

S. 261. Z. 20. Nur diesem. Τούτῳ δέ γε muſs man gewiſs lesen statt Τοῦτο δέ γε.

S. 262. Z. 22. Der eigentlichen Kaufleute. Platon konnte hier nicht ἔμπορος sagen, weil ein αὐτόπωλος auch wol ἔμπορος sein kann, nie aber, wenn er auch im Einzelnen verkaufte, κάπηλος konnte genannt werden. Bei uns hingegen ist gerade der eigentliche Kaufmann entgegengesezt dem handelnden Fabrikanten.

S. 262. Z. 31. So nehmen auch die. In diesem Saz muſs man gewiſs lesen ἐπιταχθέντα ἀλλότρια. Denn nach Wiederherstellung des ersten Wortes mit Heusde τἀλλότρια schreiben ist eben so wenig nöthig als es räthlich scheint das erste Wort zu apostrophiren. Allein auch das αὐτὸ ist gewiſs falsch; ob man aber αὐτὰ lesen will oder αὖ τὸ, mag Andern anheimgestellt bleiben.

S. 264. Z. 30. mit wenigen Einzelnen beschäftiget. ἰδιότροφον statt ἰδιότροπον hat schon Cornar gefunden.

S. 266. Z. 21. Oder wenn. εἰ muſs man wol einschieben nach dem ἢ mit Heindorf.

S. 267. Z. 19. Daſs nemlich. Das ὅταν hat hier keinen Sinn, und das αὐτὸ zeigt deutlich genug, daſs man schreiben muſs ὅ, τι ἄν.

S. 268. Z. 8. Allein so würde. In diesem Saz muſs man offenbar um eine Structur zu gewinnen mit Heindorf das ὃ hinter ἄλλο löschen und διονομάζοι lesen; dann auch wol κατὰ ταυτὰ in Bezug auf das καθάπερ καὶ σύ.

S. 268. Z. 28. **Unser gebietender Theil.** Hier ist wol zu vermuthen, daſs wir um einiges betrogen sind. Denn es fehlt, was bei solchen Wiederholungen nicht der Fall zu sein pflegt im Platon, die Eintheilung in das Beseelte und Unbeseelte. Auch die Physiognomie des Sazes selbst kommt wol der Vermuthung zu Hülfe.

S. 270. Z. 23. **Bei dem zu Fuſs gehenden.** *ὡς περὶ τὸ πεζὸν* hat Heusde schon verbessert.

S. 271. Z. 20. **in zwei Theile getheilt.** Aus der Leseart der *Bas.* 2. ΣΩ Δίχα *τινὶ* hat Heindorf gewiſs sehr richtig restituirt *Φύσει δίχα*, Σ. Τίνι;

Z. 271. Z. 28. **wie wir auch schon früher gethan.** Diesen Zusaz konnte die Uebersezung nicht vermeiden, weil sie hier wie im Sophist schon vorher Umschreibungen statt neuer von Platon zusammengesezter Wörter sezen muſste.

S. 272. Z. 31. **was lebendiges nur, zahm.** Nach Heindorfs Verbesserung *ζώων* statt *ζῶον.*

S. 273. Z. 10. **als die Diagonale.** Die Sache ist, wenn man sich zumal der Stelle im Theätetos erinnert, sehr einfach. Das einfüſsige Viereck liegt zum Grunde; die Diagonale von diesem vermag oder producirt, *δύναται*, ein zweifüſsiges, und ist also in dieser Vergleichung das Bild des Menschen. Von dieser wenn aus ihr ein Viereck erbaut worden, wird die Diagonale das Vierfüſsige halten, und also das Bild der Natur des Vierfüſsigen sein, denn sie heiſst wirklich *δύναμις τετράπους*, so wie jene *δύναμις δίπους.*

S. 273. Z. 26. **die edelste unter allen mit der allerschlechtesten.** Es ist klar durch den ganzen Zusammenhang, wiewol sie scherzhafterweise nicht genannt werden von dem, der sonst auch die Läuse nannte, daſs unter dieser schlechtesten Gattung die Schweine zu verstehen sind. Daſs *εὐχερὲς* wirklich schlecht ist, sieht man aus dem *εὐχερὴς βίος* offenbar des *ὑφορβὸς*, und unmöglich können sie also zugleich ironisch γενναιότατον genannt worden. Man wähle zwischen meiner Verbesserung Τῷ ἀνθρωπίνῳ ἡμῶν ἅμα γένος ξυνειληχὸς καὶ ξυνδεδραμηκὸς γένει τῷ τῶν ὄντων γενναιοτάτῳ ἅμα καὶ εὐχερέστατον, welche den Vorzug hat, die Stellung des ersten ἅμα deutlicher zu machen, und das etwas verächtliche ξυνδεδραμηκὸς auf die Schweine zu beziehen, und der Verbesserung Buttmanns Τἀνθρώπινον ἡμῶν ἅμα γένος ξυνειληχὸς καὶ ξυνδεδραμηκὸς γένει τῶν ὄντων γενναιότατον ἅμα εὐχερεστάτῳ.

S. 274. Z. 13. nicht erst zuvorkommst. Statt des fehlerhaften und keinen Sinn gebenden μέμφῃς muſs man wol lesen ἵνα μή με φθῇς, wie auch Ficin übersezt, mit welchem man diesen Saz auch interpungiren muſs.

S. 275. Z. 18. die Kunst der Hütung. In der Urschrift gehört ἐπιστήμην wol nicht zu den drei Worten des Namens, sondern nur γενέσεως, ἀμίκτου wie Boekh verbessert hat statt οὐ μικτοῦ, νομευτικὴν, wie man mit Heindorf lesen muſs statt νομευτικῆς. Im Deutschen lag die Zusammenziehung der ersten beiden Worte zu nahe, um sie übergehn zu können, und wir könnten es diesmal mit wenigerem ausgerichtet haben.

S. 278. Z. 21. dem goldenen Lamme. Dies entwendete als ein Zeichen des Rechts auf die streitige Herrschaft Thyestes seinem Bruder Atreus. S. Eurip. Orest. V. 809. mit dem Schol.

S. 280. Z. 6. Diesem ist aber etwas. Heindorf hat aus Eusebius verbessert κινεῖν δὲ τούτῳ τι, was auch unentbehrlich ist.

S. 280. Z. 21. in einem solchen Zustande. Es scheint nemlich in diese Stelle sprachgemäſs ein platonischer Sinn nicht anders hineinzubringen zu sein, als wenn man interpungirt δι' ἑαυτὸν αὐτὸν ἰέναι κατὰ καιρὸν, ἀφεθέντα τοιοῦτον etc. Denn weder κατὰ καιρὸν τοιοῦτον ἰέναι noch κατὰ . καιρὸν, τοιοῦτὸν ἀφεθέντα konnte gesagt werden, so daſs es etwas ordentliches bedeutete.

S. 281. Z. 1. Wie sollte es nicht? Πῶς δὴ ist eine Frage welche Erläuterung fordert und auch allemal erhält, hier also nicht Plaz hat. Man schreibe daher Πῶς δ' οὔ;

S. 282. Z. 30. 31. sich mit . . . zurükwälzend. συναναχυκλουμένης τῆς γενέσεως ist wol kaum zu verstehen und wäre immer ein sehr schiefer Ausdrukk; man schreibe συναναχυκλουμένους. Wer τῆς γενέσεως nicht will als Erklärung zu εἰς τἀναντία ansehn, der ziehe es, freilich eine etwas harte Versezung annehmend, zu τροπῇ.

S. 283. Z. 12. wie jezt aber. So übersetze ich ohnerachtet in dem offenbar verderbten Text der Fehler höchst wahrscheinlich eben in dem ὡς νῦν liegt. Gründliche Verbesserung wird doch wol nur aus Handschriften hervorgehn. Die Mitregierung der Untergötter ist übrigens auſser Zweifel gesezt durch mehrere bald folgende Stellen, so daſs wenn die Lükke nicht etwa gröſser ist der Sinn nicht kann gelitten haben.

S. 285. Z. 9. Samen für die Erde. Die Uebersezung erklärt sich hier für falsch zugleich mit dem Text; πεσοῦσαν erklärt sich selbst schon dafür, wahrscheinlich ist aber auch schon σπέρματα falsch. Denn da kein neues erdgebohrenes Geschlecht zufolge der Erzählung hervorgehn sollte; so ist nicht abzusehn worauf dieses Fallen lassen, oder was es sei, der Samen in die Erde gehen sollte. Das Wahre findet vielleicht ein glüklicherer Verbesserer oder die Handschriften werden es geben.

S. 286. Z. 2. besizt sie alles Schöne. πάντα τὰ καλὰ κέκτηται statt πάντα καλὰ κέκληται, mit Boeckh.

S. 291. Z. 5. eher und mehr. Da das πρᾳότερα hier gar keine Beziehung hat, indem Platon die königliche Kunst gewiſs nicht für eine wilde ausgeben will, so muſs man hier wol einen Fehler vermuthen. Aber dann entschlieſse man sich auch gleich *πρότερον* zu schreiben, damit dieses eben so zu dem *μᾶλλον* gehöre, wie in dem vorigen Saz, auf den sich dieser unmittelbar bezieht.

S. 295. Z. 6. 7. wie an der von den Thieren. Daſs hier ein Fehler im Text liegt merkt wol Jeder. Denn ist ein *ζῶον* dasjenige, wovon man im buchstäblichen Sinne sagen kann, es könne eine gute *ἔξωθεν περιγραφὴ* haben, aber die *ἐνάργεια*, welche durch Mischung der Farben entsteht, könne ihm fehlen? Und doch widersezt sich jeder gröſseren Aenderung das folgende *πᾶν ζῶον*. Daher weiſs die Uebersezung nichts leichteres als zu lesen *ὡς ὁ περὶ ζώων*. Man kann von der ganzen Rede über die Staatskunst sagen, was sich von dem einzelnen Theile der es mit den Thieren zu thun hatte von selbst versteht, daſs nur die äuſsern Umrisse derselben angegeben sind. Vielleicht möchte man noch lieber bloſs lesen *ὁ περὶ ζώων* ohne *ὡς* als nähere Bestimmung des *λόγος*, so daſs der Eleate nur von jenem Theile welcher die Thiere beschrieb redet; wodurch freilich der gleich folgende Zusaz leichter wird. Allein dieser Theil scheint nicht das zu sein was eigentlich soll getadelt werden; sondern der Saz geht auf alles was noch immer fremdartiges in der Erklärung des Staates mit enthalten ist. Wer besseres darbietet soll willkommen sein, wenn nicht die Handschriften es sich vorbehalten.

S. 295. Z. 26. ganz dicht hinter einander. Hier müssen wir den Leser, der etwa nur die Bip. vor sich hätte, erst auf die *Varr. lect.* verweisen, damit er sehe, wie uns Stephanus bloſs dem Cornar folgend den Text verschnitten hat. Ich lese nun *καὶ μάλα ἀτόπως ἔοικα μὲν ἕκαστον ἐν τοῖς ἑξῆς βραχυτάτοις γε ἐν τῷ παρόντι κινῆσαι τὸ περὶ τῆς ἐπιστήμης πάθος ἐν ἡμῖν*. Der Saz enthält zu der Erklärung von der

Natur und dem eigentlichen Nuzen des Beispiels die Einleitung, welche durch ein Beispiel soll gegeben werden, und hiezu liegt die Veranlassung in des Sokrates unmittelbar vorangehender Frage, der das was der Eleate von dem Beispiel auf eine andere Art gesagt hatte noch nicht verstand. — Vielleicht möchte Mancher glauben die Abweichung der Bas. 2. besser erklären zu können, wenn man läse *καὶ μάλα ἀτόπως ἔοικα μὲν, ἕκαστον ἐν τῷ παρόντι κινήσας, ἐν τοῖς ἑξῆς βραχυτάτοις γε ἐν τῷ παρόντι κινῆσαι τὸ τῆς ἐπιστήμης πάθος ἐν ἡμῖν.* Die Worte *ἐν τοῖς ἑξῆς βραχυτάτοις γε* haben mit den bald folgenden *ἐν ταῖς βραχυτάταις συλλαβαῖς* gar nichts zu thun, und wer eine Verbindung zwischen beiden voraussezen und danach erklären wollte, würde sich in unnüze Schwierigkeiten verwikkeln. Nur zur Verfälschung der Endung *αις* für *οις* können sie beigetragen haben.

S. 295. Z. 15. der ganzen Sache. Neulich das *παραδείγματος* hinter *ὅλου* scheint wenn es nicht aus *πράγματος* entstanden ist ein schlechter Zusaz zu sein. Denn von der Idee des *παράδειγμα* ist nicht mehr die Rede, und in jedem einzelnen Falle können doch nicht beide Gegenstände, der erläuternde und der zu erläuternde, *παράδειγμα* heiſsen, sonst könnte auch wol einer zu *ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως* wollen *παράδειγμα* suppliren. Dann ist auf alle Weise das *μέλλοντες* der Ausgaben zu restituiren, und Cornars, der sich wie öfters in die Structur nicht finden konnte, *μεταβάλλοντες* wieder zu vertreiben.

S. 298. Z. 9. Diebereien. *κλοπὰς* macht man leicht aus *πλοκάς*; denn die ähnliche Bedeutung des lezteren könnte hier wol schwerlich statt finden. — So auch bald darauf mit den ältern Edd. *ἀπονεμηθεῖσαι* statt *ἀπονεμηθείσας*.

S. 299. Z. 6. sowol des drellen. Der ganze Gebrauch der hernach von der Weberei gemacht wird zur Erläuterung der Staatskunst beruht darauf, daſs bei den Alten schon der Faden zum Einschlag allgemein lokkerer war als der zur Kette. Die besonderen Namen für beide fehlen uns, und die Uebersezung muſste umschreiben.

S. 300. Z. 36. welche von Allen. Die Uebersezung hält sich hier an den gewöhnlichen Text, der doch unmöglich gesund sein kann. Soll man etwas dreist schneiden und schreiben τέχνη τούτων ἁπάντων ἡ λεγομένη ταλασιουργική?

S. 301. Z. 6. die eine Hälfte. Hierüber schon beim Sophisten das nöthige.

S. 303. Z. 11. doch so scheinen. So hat Heindorf diese Stelle durch veränderte Interpunction geheilt.

S. 304. Z. 21. in' Beziehung auf einander. Wenn man hier nicht das in die Structur gar nicht hineinwollende δεῖν mit Heindorf in εἶναι verwandelt, wird man nicht so leicht loskommen. Indeſs möchte man fast, da der Fortschritt zu rasch und nicht klar genug ist, gröſsere Fehler oder eine Lükke vermuthen. Besonders das ὥσπερ νῦν εἴρηται fordert, daſs die zwiefache Anwendung schon deutlicher ausgesprochen und neben einander gestellt worden.

S. 305. Z. 31. Bei einer gründlichen Darlegung. Die Worte περὶ αὐτὸ τἀκριβὲς lassen keine andere Auslegung zu als Verweisung auf eine Untersuchung, deren Gegenstand das ἀκριβὲς, die Idee der ἀκρίβεια sein soll. Dies duldet aber unser Zusammenhang gar nicht. Denn nur die genaue Untersuchung über die Sache selbst, das natürliche Maaſs der Dinge, und der gegenwärtige beiläufige Gebrauch jenes Begriffs können einander hier gegenüberstehn. Daher ist ein Fehler zu vermuthen, nach dem freilich die Worte für sich genommen nicht aussehn. Der Gegensaz πρὸς τὰ νῦν führt sehr leicht darauf, zu schreiben πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ ἀκριβῆ ἀπόδειξιν. Schon das αὐτὸ konnte leicht den Fehler herbeiführen, noch leichter erklärt er sich aus einer zwiefachen Leseart αὐτὸ und αὐτά.

S. 305. Z. 36. und auch gröſseres. Nach dem εἶναι muſs man wol καὶ einschieben. Denn dies ist die gewöhnliche Form dieses Ausdrukks bei Platon ὁμοίως ἐϛὶ τοῦτο καὶ τοῦτο.

S. 308. Z. 2. von den leicht zu erkennenden. Mit Dank ist hier Heusdens Verbesserung ῥᾳδίοις statt ῥᾳδίως benuzt.

S. 308. Z. 29. die wir übel aufnahmen. Mit Heindorf verpflanze ich gern das ἦν von δυσχερείας hinter ὑφαντικήν; denn nur sehr uneigentlich könnte gesagt werden δυσχερείαν δυσχερῶς ἀποδέξασθαι.

S. 309. Z. 9. in welchem. Die Uebersezung liest nemlich hier etwas kühn aber nothgedrungen ᾧ τότε ἔφαμεν δεῖν μετρεῖσθαι πρὸς τὸ πρέπον. Denn weder will das ὃ zu dem μεμνῆσθαι, noch will das μεμνῆσθαι in den ganzen Zusammenhang passen, noch wäre das πρὸς τὸ πρέπον, welches dann Erklärung von μέρος sein müſste, ohne Artikel, noch überhaupt so kurz weg zu dulden.

S. 309. Z. 13. Aber doch auch. Ungenau genug drükte sich hier doch Platon wirklich aus; denn auch das folgende ist ja nach dem πρέπον gemessen, indem was der bloſsen ἡδονῇ eingeräumt werden darf auch sein natürliches Maaſs hat. Wenn aber nach πάντα etwa ausgefallen wäre κατὰ ταυτὰ, so bliebe wenig einzuwenden.

S. 310. Z. 12. von vielen Künsten. Die harte Auslassung von τεχνῶν kann das Deutsche nicht nachahmen, ungewiſs überdies, ob sie auch in der Urschrift von dem Schriftsteller herrühre. — Etwas weiter unten lese man mit Cornar αὐτῷ statt αὐτό.

S. 311. Z. 11. Denn von welchem Dinge. ὅ, τι γὰρ οὖν muſs man wol lesen. Stephanus war mit seiner Verbesserung auf ganz falschem Wege.

S. 311. Z. 31. Wie sollte es auch? Πῶς γὰρ οὔ; welches indirect bejaht, kann hier wol nicht stehen, ohne höchst miſsverständlich zu sein. Man lösche daher das οὔ.

S. 313. Z. 11. Und die Baumschäler. Die Φλοιστικὴ als eine nur rohen Stoff fördernde Kunst muſs hier im Nominativ stehn. Daſs dasselbe auch von der σκυτοτομικὴ gelten, und diese also im weiteren Sinne, dem etymologisch engeren, genommen werden soll, sieht man aus der Art, wie sie mit der Φλοιστικὴ, als gleich ihr δέρματα περιαιροῦσα die eine φυτῶν die andere ἐμψύχων σωμάτων zusammengestellt ist.

S. 314. Z. 4. die Nahrung. So muſs man freilich durch das vorige genöthiget übersezen, nur daſs θρέμμα das nicht heiſsen kann. Da aber die ἥμερα ζῶα schon erwähnt sind, sollte man nicht eine Auslassung vermuthen folgendes Sinnes etwa παίγνιον, τροφὴν, ἐπὶ δέ τούτοις ὄγδοον θρέμμα? Daſs sie unten doch noch einmal vorkommen schadet dieser Vermuthung wenig; denn es geschieht dort nicht mehr um den Gegenstand aufzuzeigen, sondern um die Kunst zu benennen welche sich damit beschäftiget, und noch mehr um den Uebergang zu machen zu den ὑπηρέταις. In den nächstfolgenden Worten ist ein im Texte fehlendes μὴ zwischen μέγα und δυνατὸν ausgedrukt.

S. 322. Z. 20. für ächt. γνησίως οὖσαι können sie wol nicht heiſsen, sondern γνήσιοι; darum lese man mit Boekh γνησίους. So hat gewiſs auch in dem folgenden aus dem ἀσμένως Heindorf ganz richtig ὡς μὲν herausgelöst; nur daſs wol in dem ganzen Saz ἀσμένως εὐλόγως λέγομεν wahrscheinlich noch mehr Fehler liegen, wegen deren wir auf Handschriften warten müssen. Das „wohlgeordnete" der Uebersezung ist daher nur vorläufig.

S. 323. Z. 34. auch bei Euch. Denn offenbar kann der Eleate den jungen Athener nicht ἡμῖν gefragt haben, sondern ὑμῖν.

S. 324. Z. 29. und den Einzelnen wieder. Heindorf hat hier berichtigend ϑήσει gesezt wegen der folgenden Nominative, und daher auch einen stärkeren Abschnitt gemacht vor dem καί.

S. 333. Z. 33. nach Vermögen aufgezeichnet ist. Die Uebersezung übergeht lieber bis auf weiteres dieses εἶναι, welches gewiſs fehlerhaft ist, und dem sie doch nicht zu helfen weiſs.

S. 334. Z. 5. die in Verlegenheit waren. Das ἀποῦσί τισιν unseres Textes ist offenbar verdorben. Denn wenn wir auch auf die oben vorausgesezte Weise des Arztes zurückgehn, so wäre doch der Staatsmann der ἀπὼν, nicht die denen er Geseze giebt die ἀπόντες. Bis daher besserer Rath kommt von Besseren oder aus Handschriften, hat die Uebersezung gelesen ἀποροῦσί τισιν.

S. 335. Z. 16. Daher es nur. Auch diese Stelle ist hoffentlich verdorbener, als daſs sie ohne Handschriften kann geheilt werden. Denn das Beste, was das kritische Messer des Uebersezers daraus machen konnte, ist immer nur ein müſsiger Zusaz, gegen den sich mancherlei sagen läſst. Er schreibt nemlich δῆτα statt δὴ τὰ und löscht geradezu das ἐν nach πολιτειῶν. Wenn nemlich der wahrhafte König einen eignen Namen bekäme: so gäbe es wenigstens Sechs Namen für die Sieben Staaten, nun aber nur Fünf. Anticipirt ist dies, in sofern vom Tyrannen noch nicht die Rede war; allein man kann beschönigen, daſs jene fünf Namen jedem Hellenen bekannt genug waren, und dadurch vielleicht sogar das τὰ vor πέντε rechtfertigen wollen.

S. 336. Z. 21. daſs in jeder andern Verwaltung. Gewiſs sehr richtig habe ich mit Heindorf aus dem Ficin ἀρχὴ aufgenommen, und lese οἷς —

oder

oder will man lieber ἢ auf κρηπῖδι bezogen? — ἑτέρα προσχρωμένη. Man erinnere sich nur an Seite 330.

S. 341. Z. 26. ganz und gar nicht. Die Uebersezung vertauscht das durchaus unverständliche ἔχειν mit ἐᾷν, bis bessere Hülſe erscheint.

S. 345. Z. 12. etwas darunter giebt. Mit Heindorf muſs man wol nach ἐστι ein τι einschieben.

S. 345. Z. 4. v. u. Wie solltest du das nicht? Das folgende zeigt wol deutlich genug, daſs man statt Τί δ'ἄν; lesen muſs Τί δ'οὔ; denn nur darauf können sich die nächsten Worte des Eleaten beziehen.

S. 346. Z. 23. im Gemüth vorgeht. πραττέμεν statt πράττομεν hat Heusde schon sehr richtig verbessert.

S. 347. Z. 6. und die tapfern. Nach Heindorfs einleuchtender Verbesserung ἀνδρείαν statt ἀνδρίαν. — Ueber die an dieser Stelle unvermeidliche Uebersezung von ἰδέα und εἶδος ist schon beim Phädros das nöthige gesagt, wiewol vielleicht nicht aus den rechten Gründen gehörig entwikkelt, was eieinem andern Orte muſs vorbehalten bleiben.

S. 347. Z. 22. Oft nun ist. Mit Boeckh lese ich statt αὕτη γέ τις lieber αὕτη γ' ἔν τισιν.

S. 351. Z. 27. das kunstmäſsige Heilmittel. Nach dem von Heindorf hergestellten Text τοῦτ' εἶναι τέχνῃ φάρμακον.

ZUM GASTMAHL.

Es versteht sich von selbst, daſs die Uebersezung den Text der Wolfischen Ausgabe des Gastmahls zum Grunde legt, und daſs daher von dieser Seite nur Weniges wird zu bemerken sein. Aber auch zur Erklärung hält sie sich befugt, das nothwendigste aus ihr zu entlehnen, zumal es nicht mehr in eines jeden Lesers Gewalt stehen möchte, sich die Jünglingsarbeit dessen, der ein solcher Mann geworden ist, zu verschaffen.

S. 373. Z. 3. so muſs ich es wol thun. Die Uebersezung hat sich hier an das Sydenhamsche auch von Wolf nicht gemiſsbilligte ταῦτα als an das bequemere gehalten.

S. 376. Z. 2. v. u. durch einen Wollenstreif. Das Wasser wurde um es zu reinigen vermittelst eines überhängenden Wollenstreifes aus einem angefüllten Becher in einen leeren hinübergeleitet.

S. 379. Z. 25. Daſs sie nun an solche Dinge. Entweder hier oder schon früher bei den Worten „Doch das ist weniger zu verwundern" fängt Eryximachos an die Rede des Phädros zu verlassen und in seinem eigenen Namen zu reden. Das leztere möchte ich deshalb glauben, weil schwerlich eine solche Periode, wie diese dann sein würde, einer dem andern nacherzählt. Der in Phädros Namen angefangene Saz wird auch besser so als durch ihn selbst unterbrochen und fallen gelassen.

S. 580. Z. 2. v. u. **Sondern Hesiodos sagt.** Theogon. v. 116. Nach Vofs:

aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd' ein dauernder Siz den gesammten
Ewigen — — — —
— — — — — — — — — —
Eros zugleich

allein diese Uebersezung zu gebrauchen schien mir hier bedenklich, weil das „Ewigen" hätte mitgenommen werden müssen, welches selbst gar sehr bedenklich ist. Denn anderer von Andern schon ausgeführten Gründe nicht zu gedenken macht schon die Art wie hier citirt wird in der That mehr als wahrscheinlich, dafs Platon den 118ten Vers nicht gekannt hat, da gewifs kein Alter es aushalten konnte so zu citiren, dafs das Adjectiv von seinem Substantiv gerissen wurde. Uebrigens ist hier die Uebersezung der Vermuthung von Heindorf gefolgt, nach Ἡσίοδος ein ὃς einzuschieben, wodurch die Rede Zusammenhang gewinnt. Einige Zeilen weiter mit ihm zu lesen: Παρμ. δὲ τὴν γένεσιν λέγει πρώτιστον, πρώτιστον μὲν Ἔρωτα — (**Und Parmenides nennt ihn dem Ursprung nach den ersten** —) schien weniger sicher.

S. 581. Z. 6. **Auch Akusilaos.** Einer der ältesten Geschichtschreiber, wenn nicht vielmehr Vorgeschichtschreiber oder prosaischer Mythologe, der sich so genau an den Hesiodos hielt, dafs er Einigen nur schien diesen in Prosa verwandelt zu haben. Je genauer und bekannter diese Uebereinstimmung gewesen, um desto weniger kann die vorhergehende Anführung des Parmenides blofs dem Stobaeos zu Liebe für ein Glossem gehalten werden. Denn von nur zweien, die am Ende gar in Einen zusammenschmölzen, οὕτω πολλαχόθεν zu sagen, wäre lächerlich.

S. 383. Z. 15. v. u. **so hoch achtete.** Es bedarf wol keiner Entschuldigung, daſs ich nach diesen Worten die von Wolf eingeklammerte zuerst von Valkenaer angezweifelte Stelle ganz ausgelassen. Sie ist zu offenbar ein fremder Zusaz. Für den Liebhaber von solchen würde sie so lauten „Aeschylos aber faselt, wenn er sagt, Achilleus sei des Patroklos Liebhaber gewesen, er der schöner war nicht nur als Patroklos sondern auch als sämmtliche Heroen, und noch unbärtig, dann auch weit jünger wie Homeros sagt.“ Warlich fast sollte einer schon aus der Uebersezung rathen können, daſs diese Stelle nicht könne platonisch sein.

S. 385. Z. 17. **Wie er denn auch.** Diesen Zusaz, der eigentlich eine Erläuterung des obigen ἐρῶσι δὲ . . οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων ist, hat der Redner bis hieher verspart, um den Uebergang zu dem Gegensaz rhetorischer bilden zu können.

S. 386. Z. 15. **daſs jemand sagen durfte.** Wenn gleich nicht mehr Phädros der groſse Verehrer des Lysias redet, sollen wir doch wol hier an die in dem Dialog Phädros durchgezogene Rede des Lysias, deren Thema dies war, uns erinnern.

S. 387. Z. 7. **sowol durch jenes andere.** τά τε ἄλλα πάντα sagt zwar unser Text, aber da die Worte nur auf Philosophie und Gymnastik gehen können, so fragt sich, ob man nicht besser läse τά τε ἄλλα ταῦτα. Ficin läſst bequem das streitige Wort aus.

Ebend. Z. 1. v. u. **der Philosophie schärfsten Tadel.** Der Uebersezer gesteht nicht zu wissen was die Philosophie hier soll, wo immer nur von der öffentlichen Meinung die Rede ist. Sollte nicht vielleicht das Wort ursprünglich eine Glosse gewesen sein, die ein wolmeinender aber nicht sonderlich verständiger Leser etwa aus der Stelle 184. d. δεῖ δὴ τὼ νόμω τούτω συμβαλεῖν εἰς ταυτὸ, τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν etc. sich zu dem vorhergehenden πλὴν τοῦτο gemacht hatte, und erst nachher zum folgenden sein gezogen worden?

S. 393. Z. 4. v. u. und alles dergleichen. Die Uebersezung folgt hier einer Interpunction, die Wolf schon in den Noten angegeben, wenn gleich nicht in den Text aufgenommen hat.

S. 394. Z. 9. Er sagt nemlich. Eryximachos scheint hier dem Herakleitos etwas unterzulegen, was jener so nicht leicht kann gemeint haben, durch Miſsverstand des διαφερόμενον, welches bei ihm immer nur auf eine graduelle Verschiedenheit hinausläuft, aus welcher ihm am Ende alle selbst die elementarischen Qualitäten entstehen. Noch bedenklicher ist es, ob dieser Philosoph sich des Gleichnisses von λύρα und τόξον öfters und in so ganz verschiedener Bedeutung sollte bedient haben. Nemlich Plutarchos *de Is. et Osir. II, P.* 369. hat uns eine andere Stelle dieser Art aufbehalten παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅσπερ τόξου καὶ λύρης καθ' Ἡράκλειτον. Hier ist offenbar von dem die Rede, was auch wir noch die Stimmung nennen, und παλίντονος heiſst, was sich herauf und herabstimmen läſst, und so kann von einem Bogen sehr gut παλίντονος ἁρμονία gesagt werden. Auch die Stelle *Simpl. in Arist. Phys. f.* 11. erklärt sich am leichtesten aus jener Plutarchischen. In unserer Stelle aber, wo von dem eigentlichen Ton und von einem Mannigfaltigen der Höhe und Tiefe die Rede ist, läſst sich nicht recht absehn, wie der Bogen zu der Lyra gehören könne. Sollen wir nun lieber glauben, Platon habe den vielgelesenen Herakleitos miſsverstanden und das nicht zusammengehörige durch einander geworfen, oder er parodire ähnliche Fehler eines anderen Schriftstellers?

S. 399. Z. 13. **und was Homeros - - - sagt.** *Odyss. XII, v.* 305 folg.

S. 403. Z. 26. **wie die Arkadier.** Das nähere über diese schon in der Einleitung erwähnte Begebenheit in Wolfs Anmerk. zu dieser Stelle oder bei Schneider zu *Xenoph. Hist. gr. V*, 2, 7.

S. 404. Z. 8. **Pausanias und Agathon.** Agathon mag bei seinem Siegesfest etwa achtundzwanzig Jahr gewesen sein, so daſs auf einem Verhältniſs, worin er der Liebling war, in dem Sinne des Aristophanes wol einiger Spott ruhen konnte.

S. 407. Z. 19. **jene alten Händel.** Wunderbar ist es, daſs Parmenides von Händeln unter den Göttern reden, also mythologisiren soll. Daſs der vorher vom Phädros angeführte Vers diesen Sinn nicht hat, erhellt ganz deutlich aus *Simpl. ad Phys. Aristot. P.* 9, der ihn im Zusammenhang anführt. Wahrscheinlich aber parodirt Platon auch hier die Ungelehrtheit gleichzeitiger Schriftsteller oder Redner.

Ebend. Z. 6. v. u. **Homeros von der Ate.** *Ilias XIX, v.* 92. nach Voſs.

S. 409. Z. 9. **die Könige der Staaten die Geseze.** Boekh hat mich aufmerksam darauf gemacht, daſs gerade diesen Ausdrukk Aristoteles *Rhet. III*, 3, 3. dem Alkidamas als eine bei ihm häufig vorkommende ψυχρὰ λέξις vorwirft. Wüſsten wir doch mehr solche Einzelheiten in dem Gebiet dieser Reden.

S. 412. Z. 14. **jenes Homerische.** *Odyss. XI*, 632 folg.

S. 418. Z. 6. **Auch was nicht weise.** Man muſs wol lesen ἢ καὶ ἂν μὴ σοφὸν etc.

S. 425. Z. 15. **Eine anknüpfende und geburtshelfende.** Eigentlich Μοῖρα καὶ Εἰλειθυῖα, von welchen beiden Göttinnen sich hier gewiſs die erste eben so auf die Erzeugung bezieht, gleichsam als eine göttliche προμνήστρια, wie die leztere auf die Geburt. Es schien aber besser für die Uebersezung, die

Eigennamen hier zu vermeiden und statt ihrer die Erklärung zu geben.

Ebend. Z. 24. **Darum beeifert sich.** Nemlich statt des hier allerdings unbequemen *ποίησις* ist, wie ich von Wolf belehrt bin, die Abreschische Verbesserung *πτοίησις* auch durch Handschriften bestätigt.

S. 428. Z. 3. **wie die rechten Meister pflegen.** Dies geht unstreitig nur auf die Formel *εὖ ἴσθι*, und man hätte Unrecht etwas weiter darin zu suchen.

S. 429. Z. 16. **als auch wenn er.** Die Interpunction und unbedeutende Aenderung, auf welcher die Uebersezung beruht, nemlich *ἅτε κυῶν, καὶ . . . εὐφυεῖ. πάνυ δὲ κ. τ. λ.* rechtfertiget sich gewiſs durch die nur so recht hervortretende Steigerung.

S. 431. Z. 16. **nicht mehr dem bei einem Einzelnen.** Die Uebersezung liest hier *μηκέτι τῷ παρ' ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος, ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων. Φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος κ. τ. λ.* Wer einen Sinn festhalten will, bedarf in der That dieser kleinen Verbesserung.

S. 433. Z. 23. **nicht nur Abbilder der Tugend.** Offenbar soll hier die bewuſste auf der Erkenntniſs ruhende Tugend von derjenigen, welche nur mit der richtigen Vorstellung zusammen ist, unterschieden werden, und es ist die Rede davon, wie der Liebende in dem Schönen mit der Erkentniſs das unwandelbare Princip der höheren Tugend erzeugt. — Kurz zuvor wird man in der Uebersezung die Worte *ὃ δεῖ* vermissen, die aber in der That zu mager da stehen oder überflüſsig. Und sollte man nicht lieber statt *ἐκεῖνο ὃ δεῖ* lesen *ἐκεῖνο δή*?

S. 436. Z. 2. v. u. **jene Kühlschale.** Die Uebersetzung bleibt bei dieser Bedeutung von ψυκτήρ, und glaubt den Glossatoren nicht, welche nur aus unserer Stelle dieses Wort auch zum Namen eines obli-

chen Trinkgeschirres machen wollen. Vielmehr ist
so dem Alkibiades und dem Zusammenhange weit angemessener.

S. 441, Z. 11. **Denn seht nur.** Ohne Ursach wol hat in diesem Saze Stephanus das οὐ aller Ausgaben übereinstimmend vor σιληνῶδες in ὂν verwandelt. Wenn er nur mit uns interpungiren wollte Ὁρᾶτε γάρ, ὅτι ... ἐκπέπληκται, καὶ αὖ ... αὐτοῦ, τοῦτο οὐ σιληνῶδες; σφόδρα γε. — Vielleicht könnte auch jemand die Worte ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ nur zu dem vorigen καὶ οὐδὲν οἶδεν ziehn, „wie er sich immer anstellt," wiewol dies freilich eine Anticipation wäre.

S. 442. Z. 10. v. u. **sondern endlich zu erfahren.** In der Ueberzeugung, daſs hier weder Alkibiades sich an die Zuschauer wendet, noch der Text an die Kritiker um eine Verbesserung, habe ich das Komma hinter ἐγκεχειρήκειν hergestellt. An dem ἔδοξε ἰστέον sich nicht zu stoſsen mag die Uebersezung lehren.

S. 448. Z. 15. **nach deinem Ausdrukk.** Alkibiades hat hier nemlich aus den Wolken v. 361 [illegible] Sinn ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλει.

S. 449. Z. 7. v. u. **und dem Euthydemos.** Dieser Euthydemos kommt auch *Xen. Mem. I*, 2 und *IV*, 2 vor, ist aber, wie jeder leicht sieht, sehr zu unterscheiden von dem gleichnamigen Sophisten, der ebend. *III*, 1 erwähnt wird und in dem Platonischen Dialog Euthydemos eine Rolle spielt.

PLATONS

WERKE

von

F. SCHLEIERMACHER

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

[illegible] : 2, 3.

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND

BERLIN 1809
IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

[illegible] 1572
767
[illegible] 1239

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

PLATONS
WERKE.

ZWEITEN THEILES DRITTER BAND.

PHÄDON.

EINLEITUNG.

Was schon in der Einleitung zum Gastmahl vorläufig ist gesagt worden über die Verwandschaft und das Zusammengehören dieser beiden Gespräche, dies liegt uns nun zunächst ob in Beziehung auf das vorliegende Werk genauer durchzuführen, wie es eigentlich gemeint ist. Wollte nemlich jemand des Versuchs wegen mit uns annehmen, das Gastmahl und der Phädon zusammengenommen wären zu den bereits gegebenen Darstellungen des Sophisten und des Staatsmannes die dritte, die des Philosophen: so würden wir ihn dann, damit ihm auch das nähere nicht entgehe, aufmerksam darauf machen, daſs in der Rede der Diotima aus dem Begriff der Liebe, um dieses Gebiet lediglich der Ausgeburt in dem Schönen anweisen zu können, das Verlangen nach der Weisheit ausdrüklich ausgeschlossen worden, und also gleichsam an einen andern Ort hin verwiesen, welches man schon an sich für eine Andeutung auf den Phädon ansehn könnte. Denn niemand wird ja wol in Abrede sein, daſs wenn die Liebe überhaupt das Gute haben will, alsdann, wer die Weisheit liebt, nicht auch die Weisheit vorzüglich für sich haben wolle, und dieses eben so wesentlich zu seinem Thun und Leben gehöre, als sie Andern mitzutheilen und einzupflanzen. Und erst durch diese beiden Verrichtungen des Philosophen ist sein Verhältniſs zu dem Sophisten und dem Staatsmann vollkommen bestimmt. Denn der Staatsmann als solcher erzeugt auch, aber nur vorbereitend in der Gattung die besseren zwischen den äuſsersten Enden schwebenden Naturen, welche dann auch der Erkenntniſs am meisten empfänglich sind; so daſs der Philosoph am besten aus den Händen des wahren Staatsmannes den Gegenstand für seine Liebe empfängt, um dann das höhere Leben der Erkenntniſs zu erzeugen und auszubilden. Und der Sophist gleichermaſsen ist auch in dialektischem Theilen und Verknüpfen beschäftigt, aber von den Sinnen festgehalten in Lust und Wahn befangen haftet er nur an den irdischen Abbildern, und will nur das Nichtseiende daraus für sich gewinnen und haben. Der Philosoph hingegen strebt sich das Seiende zu erwerben und rein zu erhalten in Erkenntniſs, und deshalb sucht er, um sich zu den Urbildern zu erheben, in denen es allein zu finden ist, wie er könne die Seele, der sie einwohnen, für sich allein wirken lassen und loskommen von dem Einfluſs der Sinne und des gesammten Leibes. Und eben dieses ist das Verlangen reiner Geist zu werden, das Sterbenwollen des Weisen, welches uns zu Anfang dieses Werkes beschrieben wird, und aus dem sich alle folgenden Untersuchungen entwikeln. Allein, wird mancher sagen, wenn auch dieses Sterbenwollen das andere wesentliche Treiben des Philosophen ist in Platons Sinn, so ist es doch nicht der hauptsächlichste Inhalt unseres Gespräches, sondern scheint nur als Einleitung und Veranlassung zu stehen neben allen Verhandlungen über der Seelen Unsterblichkeit, welche doch offenbar dasjenige sind, worauf es am meisten ankommt. Daſs nun diese wenigstens zu gleichen Theilen gehen mit jenem soll nicht geläugnet werden, nur übersehe auch niemand, wie eben in diese Beweisführungen immer wieder die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens verwebt ist, und wie beides in der That auf das innigste verbunden ist für unseren Schriftsteller. Denn das Streben nach Erkenntniſs könnte als ein Sterbenwollen gar nicht Statt finden, auch nicht in dem Philosophen, wenn es nothwendig zugleich wäre ein Vernichtetwerdenwollen. Und wenn die Seele das Seiende, welches nicht dem Entstehen und Vergehen und der ganzen Form des Werdens unterworfen ist, erkennen soll: so kann sie es, nach dem alten immer mit zu verstehenden Grundsaz, daſs Gleiches nur vom Gleichen erkannt wird, auch nur als eine eben so seiende und auf eben solche Weise. So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird. Daher auch in den vorigen Gesprächen, in denen das Erkennen gesucht wurde, die Unsterblichkeit immer zugleich mit gesucht und geahnet ward; und man kann sagen, daſs beide vom Gorgias und Theätetos an immer mehr annähernd zusammentraten, bis sie endlich hier aufs genaueste verknüpft werden. Wer nun so den Zusammenhang dieser beiden Punkte im Sinn des Platon aufgefaſst hat, der wird wol nicht länger Bedenken tragen, den Phädon zum Gastmahle zu stellen, und die Verwandschaft beider anzuerkennen. Denn wie die dort beschriebene Liebe das Bestreben ist, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden: so ist die hier dargestellte reine Betrachtung das Bestreben, das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurükzuziehn. Und beide sind offenbar nothwendig mit einander verbunden. Denn wenn die erkennende Seele wünscht, sich immer mehr und zulezt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und des Scheinens zu entfernen: so ist es, da ihr doch obliegt sich immer alles unbeseelten anzunehmen, nur schuldiger Ersaz, daſs sie zuvor die Erkenntniſs Anderen, die länger in diesem Gebiete zu wandeln bestimmt sind, einpflanzt. Und auf der andern Seite, wenn die Seele sich bestrebt in Andere das Wahre hineinzubilden, so ist ja dieses die einzige Bewährung ihrer Liebe, wenn auch sie selbst dem Wahren allein anhangend, so weit sie kann von dem Scheine flieht. Von diesen beiden wesentlichen Verrichtungen des Philosophen beherrscht nun je eine eines von unseren beiden Gesprächen; wiewol eben ihr nothwendiger Zusammenhang eine gänzliche Scheidung nicht zulieſs, auch darin ganz dem Charakter dieser zweiten Periode der platonischen Werkbildung entsprechend. Denn wie die Darstellung der Liebe in der Rede der Diotima gar nicht bestehen konnte ohne Rükweisung auf die reine Betrachtung: so blikt auch hier in der Darstellung der Betrachtung auf mannigfaltige Weise das Verlangen hindurch, immer mit Gleichgesinnten zusammen zu leben, und in ihnen das Wahre mit zu erzeugen als gemeinsames Werk und Gut, nur daſs es für den Sokrates in seinem bestimmten Kreise, gleichsam um ein ruhiges Hinscheiden zu gewähren, als im wesentlichen vollendet dargestellt wird. Und dieses führt uns darauf, wie auch das mimische in beiden

Gesprächen so sehr analog erscheint, und dasselbe Verhältniſs bezeichnet. Im Gastmahl nemlich ist Sokrates vorzüglich dargestellt in der Festlichkeit und dem Glanze des Lebens, aber doch auch nicht vergessen, wie er in philosophische Betrachtung versunken alles übrige hintansezen konnte; im Phädon hingegen ist das am meisten hervorragende die Ruhe und Heiterkeit, mit welcher er den Tod erwartet, als den Befreier von allem was die Betrachtung stört, und wiederum unterbricht er auch so nicht das gewohnte Zusammenleben, sondern will noch mit dem tödtlichen Becher die heiligen Gebräuche des festlichen Mahles begehen. Allgemein ist wol anerkannt, daſs es wenig schöneres giebt von Darstellungen dieser Art als hier der sterbende Sokrates; aber ganz wird doch die Seele erst von der Gröſse des Gegenstandes erfüllt, wenn man beide Bilder desselben Mannes, das hier und das im Gastmahl aufgestellte in eines zusammenfaſst.

Wenn nun jemand fragen wollte, warum denn nicht, wenn die Sache eine solche Bewandniſs hat, Platon dieses selbst gethan, und überhaupt die Darstellung des Philosophen in seinen beiderlei Thätigkeiten in Ein Werk zusammen gearbeitet habe: so ist dies auf der einen Seite zu viel verlangt, und es kann uns nicht obliegen eine bestimmte Erklärung darüber zu geben; auf der andern Seite aber ist es leicht im allgemeinen hinzuweisen darauf, wie weit eben in dieser Periode die Philosophie selbst des Platon gebildet war, und wie sie ihm seine Werke gestaltete, so nemlich daſs ohne gänzliche Trennung doch überwiegend in jedem ein Gegensaz vorherrscht, und ganz natürlich eben wie der Gorgias und der Theätetos so auch das Gastmahl und der Phädon zusammen gehören. Ja man kann sagen, daſs sich diese Bildungsstuffe in unserem Gespräch noch besonders abspiegelt in der Darstellung des Gegensazes zwischen Seele und Leib, welche auch schroff genug dem äuſseren nach geschieden werden, aber doch, wo die Sache selbst redet, nie gänzlich von einander lassen können. Uebrigens aber wäre es auch ein wunderliches Miſsverständniſs des Gesagten, wenn jemand das so streng und äuſserlich nehmen wollte, daſs die beiden Gespräche der dritte Theil jener im Sophisten angekündigten Trilogie sind, als ob Platon die öftere Wiederholung der nemlichen Form fürchtend nun den Philosophen auf eine andere Weise darzustellen beschlossen, statt der etwas troknen ironischen Eintheilungen wieder die prachtvollste Mimik erwählt hätte, eben dadurch vielleicht zu einer Theilung des Gegenstandes bewogen worden wäre, und sich so beide Gespräche construirt und zugleich entworfen hätte. Denn es wäre zu derb und handfest, dergleichen behaupten zu wollen. Sondern leicht kann Platon die Trilogie haben unvollendet fallen gelassen, meinend, sie könnten sich nun den Philosophen selbst construiren, wie den zweiten Theil der einen Rede im Phädros, aus manchem früheren und späteren, worauf er sie in Gedanken verweisen konnte. Demohnerachtet aber muſste ihm im Fortschreiten auf seiner schriftstellerischen Laufbahn nothwendig dasselbe unter einer andern Form wiederkommen. Unsere beiden Gespräche nemlich bilden den ersten, so wie der Philebos den zweiten Uebergangspunkt von den bisherigen Werken, deren Charakter das indirecte Verfahren war, zu den folgenden unmittelbar constructiven. Und wenn Platon im Begriff zu einer anderen Methode sich zu wenden das, was er mit der bisherigen beabsichtiget und was er, wenngleich ohne überall die Resultate mit gleicher Bestimmtheit auszusprechen, auch wirklich gelehrt und festgestellt hatte, noch einmal, beschlieſsend sowol das Alte als vorbereitend das Neue, zusammenfassen wollte: was konnte ihm anders entstehen, als daſs er das Thun des Philosophen als reines Thun, denn die wahre darstellende Werkbildung sollte ihm erst angehn, so darstellte, wie er es nach eigner Lust und Einsicht geübt hatte? Merkwürdig bleibt es freilich, daſs das in den unmittelbar vorangehenden Gesprächen so fast verschwundene und im Philebos auch gleich wieder sehr zurükgedrängte mimische in diesen beiden Gesprächen so gewaltig heraustritt, gleichsam in seiner lezten und höchsten Glorie. Allein theils sieht wol Jeder, daſs auch nirgends das mimische so ganz in den Gegenstand verwachsen und innig mit ihm eines ist als hier, und es also auch nirgends ein gröſseres Recht hatte, sich in vollem Glanze zu zeigen. Theils auch können mancherlei andere Umstände Veranlassung gegeben haben, im Gastmahl etwa die nicht abzuläugnende apologetische Tendenz, der eine anschauliche Darstellung des sokratischen Lebens sehr gut muſste zu statten kommen, im Phädon vielleicht die Erinnerung an die eigenen sikelischen Begebenheiten, und der Wunsch zu zeigen, wie feigherzige Furcht vor dem Tode dem wahren Schüler des Sokrates nicht einwohnen könne. Darum ist es auch gar nicht das genaue Verhältniſs zu dem Gastmahl allein, was dem Phädon diese Stelle in den Platonischen Werken bestimmt. Vielmehr ist es das so deutliche Zusammenfassen alles bisherigen, die bestimmte

Vorbereitung auf das künftige, worauf wir einen Jeden ursprünglich verweisen; mag ihm dann jenes besondere Verhältniſs mehr oder minder klar einleuchten, dies kann der Hauptsache keinen Eintrag thun.

Zuerst wird wol jeder sehen, daſs nur bei dem Uebergang von den bisherigen Werken zu den künftigen an ihrer Stelle war jene Rechenschaft, die uns hier Platon in der Person des Sokrates ablegt von seinen Fortschritten in der Speculation und von den Wendungen seiner philosophischen Laufbahn, wie er den Anfang gemacht mit dem Anaxagoras, wie ihm durch diesen zuerst die Idee des Guten und die Herrschaft der Vernunft als höchste Norm aller Weltbetrachtung eingeleuchtet, wie er sich von der Untauglichkeit der Empedokleischen Physik auf dialektischem Wege überzeugt, und deshalb, so lange seine Idee ihm noch nicht klar genug gewesen, um sie als Princip treu und vollständig durchzuführen, nicht anders als kritisch und hypothetisch habe zu verfahren gewuſst, was vorzüglich auf seine Behandlung der Eleatischen und Herakleitischen Philosophie geht, und auf das Resultat derselben, daſs nur die ewigen Formen das Beharrliche sind zu dem Wechselnden und die wahren Einheiten zu dem Mannigfaltigen, und daſs nur auf sie und die Beziehung der Dinge zu ihnen Erkenntniſs und Wissenschaft von irgend etwas kann gebaut werden. Welcher Grundsaz hier zuerst ganz frei und in solcher Hinsicht auf die Construction der Wissenschaft aufgestellt wird, daſs jeder, der sich auf Platonische Wendungen und den Platonischen Werth der Ausdrükke versteht, sehr leicht sehen muſs, indem Platon dieses geschrieben, sei ihm auch die Idee des Guten nicht mehr zu fremd gewesen oder zu unklar, um aus ihr in Verbindung mit jenem Grundsaz beide Wissenschaften, die auch hier angedeutet werden, aufzubauen. Sondern jeder recht aufmerksame Leser fühlt gewiſs bei dieser Stelle die bestimmteste Neigung, gleich aus dem Phädon in den Timäos hinüberzuspringen, bis er sich etwa besinnt, daſs dem Platon das ethische überall früher komme in seinen Darstellungen als das physische, und daſs doch auch die Idee des Guten selbst, zumal wegen der damals schwebenden Streitpunkte, noch einer genaueren Darlegung empfänglich sei, und er also zuvor noch den Philebos und die Republik durchzumachen habe, die auch hier beide offenbar aus dem Phädon emporkeimen. Auch das entgeht wol keinem gesunden Gefühl, daſs die Lehre von der Seele in unserm Gespräch noch unfertig ist, aber doch in der lezten Entwiklung, nicht mehr mythologisch verpuppt wie im Phädros, sondern wie der eben ausschlüpfende Schmetterling, dem nur noch die Flügel, welches ja in wenigen Momenten geschieht, zur Vollständigkeit wachsen müssen, was dann ebenfalls ganz nahe auf den Timäos hinweiset. Denn wie die Seele hier beschrieben wird als Leben überall hinbringend, als dem sich immer gleich bleibenden verwandter, das nähert sich zwar der strengen Bestimmtheit, aber es ist sie noch nicht selbst, und es sieht ganz so aus, wie wenn jemand von einem Gegenstand, dem eine eigne Untersuchung soll gewidmet werden, zum Behuf einer andern soviel nur beibringt, als jeder ohne weiteres zugeben muſs.

Wie nun alle diese Andeutungen auf das, was noch kommen sollte, dem Phädon seinen Plaz anweisen vor den lezten groſsen Werken des Platon, aber nahe an dieselben ihn hinanrükkend: so bestimmen auch alle Verhältnisse zu den bereits mitgetheilten Gesprächen ihm seinen Plaz nach diesen. Wenn wir nemlich auf die Gespräche welche den zweiten Theil bilden in der Ordnung, wie sie hier aufgeführt werden, sehen: so finden wir, daſs in denselben der Zusammenhang, welcher statt findet zwischen der Platonischen Lehre von der Erkenntniſs und der von der Unsterblichkeit, nicht mit festen Strichen sondern nur auf entfernte Art gezeichnet wird, indem wo von dem seienden und gleichen im Gegensaz des veränderlichen und werdenden die Rede ist, auch immer irgendwie der Unsterblichkeit Erwähnung geschieht. Näher wird er zuerst gebracht durch die Art, wie im Menon die Lehre, daſs die Erkenntniſs Erinnerung sei, durchgeführt und anschaulich gemacht wird, worauf sich auch Platon hier im Phädon beruft bestimmter und ausdrüklicher als irgend sonstwo auf ein früheres Werk. Denn wer diese Berufung läugnen wollte, dem bliebe schwerlich etwas anderes übrig, als zu behaupten, die Aussage des Sokratischen Schülers hier gelte nur mündlich vorgetragene Lehren, und eben hieraus habe ein Anderer den Menon gearbeitet, was indeſs wol keinem, der irgend gesunde Kritik ausübt, wird wahrscheinlich gemacht werden können. Ganz klar aber konnte jener Zusammenhang nicht füglich dargestellt werden, bis die im Sophisten enthaltenen Untersuchungen vorangegangen waren; und die Leichtigkeit, mit der sich Sokrates alles was diesen Punkt betrifft als längst abgesprochene Sachen zugeben läſst, wäre ohne eine solche Beziehung unerklärlich. Darum also erfolgt diese Darstellung erst hier, hier aber dafür auch ganz vollständig, und der Ort wo es geschieht ist unstreitig der Kern des ganzen Gespräches, wie denn offenbar der platonische Sokrates selbst darauf das meiste Gewicht legt, daſs es die gleiche Nothwendigkeit ist, vermöge deren die Ideen sind und die Seele ist, auch ehe wir geboren werden, und auch die gleiche Weise wie die Ideen sind und wie die Seele ist auſser dem Gebiete des Werdens, worin sie im Leben erscheint. Dieses nur ist dem Sokrates und den seinigen das unmittelbar gewisse, woran sie fest halten, eben weil es mit der Realität der Erkenntniſs selbst unmittelbar eins und das nemliche ist; und diejenigen, welche den Platon anders verstehen, oder wenigstens ihm eine andere Vorstellung der Unsterblichkeit als das ihm unmittelbar gewisse und als das Resultat seiner Demonstration unterschieben, mögen sich durch diese Stelle warnen lassen, daſs sie sich nicht denen ohne es zu wollen beigesellen, welche verwirrt genug träumen, daſs nach Platon auch die Ideen auſser der Natur und auſser dem Gemüth noch irgendwo ein ich weiſs nicht auf welche Weise sinnliches oder irgendwie räumliches und äuſseres Dasein hätten. Denn auſser dem was mit jenem höheren wahrhaft unsterblichen Sein der Seele nothwendig zusammenhängt und hier auch als eine ordentliche Rede durchgeführt wird, daſs nemlich die in der Zeit sich immer wiederholenden Erscheinungen der Seele im Leibe immer wieder aus der Fülle jener Unsterblichkeit hervorgehen, und wahre Wiederholungen sind, nicht neue Schöpfungen, auſser diesem ordnet Platon selbst alle andern Vorstellungen und näheren Bestimmungen jener Lehre unter, nicht als gleichartiges und von gleichem Grade der Gewiſsheit, sondern theils als anmuthiges Gespräch und als Beschwörungen für das Kind in uns, welches thörichterweise den Tod fürchtet, theils hat es überhaupt eine andere Beziehung. So zum Beispiel sind die wiederholten und immer vervollkommneten Erscheinungen der Seele im Leben des Leibes ganz gleichartig und gleichlaufend mit den verschiedenen Orten derselben auf der Erde, an deren einem sie auch deutlicher und minder getrübt sieht als an andern; aber was sie sieht sind doch immer nur die Dinge, und nicht im helleren Vorstellen deutlicherer Abdrükke der Ideen bewährt sich ihr höheres und wahrhaft unsterbliches Sein, sondern nur im Erkennen selbst. Daher dient beides wol mehr dazu, das ganze Gebiet der Seele im Reiche des Werdens und des leiblichen Lebens zu verzeichnen, als die Unsterblichkeit selbst darzustellen oder näher zu bestimmen. Ja wer weiſs, ob nicht der ganze Einwurf des Kebes, daſs das Ueberdauern der Seele über viele Leiber noch nicht die Unsterblichkeit beweise, der etwas hart und unerwartet an den Simmias, den Schüler des Philolaos gerichtet wird, nicht verdekterweise gegen die Pythagoreer gemeint ist, welche glaubten in der Seelenwanderung die Unsterblichkeit dargestellt zu haben, und daher, worüber auch früher geklagt wird, nichts genaueres über diese lehrten. Nur lasse sich niemand etwa hiedurch und durch die Harmonia verführen, zu glauben, daſs vielleicht auch Simmias seine Einwendung, daſs die Seele wol nur Stimmung des im Körper gegebenen sein könne, gleichsam im Namen der Pythagoreer vortrage. Vielmehr waren diese wol darin ganz einig mit Platon, daſs nur die Tugend und das Laster als Stimmung der Seele selbst könne angesehen werden, und die Einwen-

dung

dung ist ganz im Geiste des strengen atomistischen Systems, dem sich aber freilich von dieser Seite Empedokles nicht wenig nähert, so daſs sich schwerlich möchte entscheiden lassen, wem namentlich die Einkleidung des Gedankens abgeborgt oder angepaſst ist. Und wem die Beantwortung theilweise wenigstens unklar und ungenügend scheint, der übersehe nur nicht, daſs sie sich auf den schon an mehreren Orten angeregten Unterschied bezieht zwischen den Begriffen, welche dem mehr und weniger unterworfen sind, und denen, welche ein eigenes Sein ausdrükkend auch ihr Maaſs in sich selbst haben; denn hieraus läſst sich wol finden, obgleich es nicht ganz in unserer Art ist die Sache zu sehn, wiefern die Stimmung wol sich unter jene sezen lasse, die Seele aber nur unter diese.

Ungerechnet nun diese allgemeine Beziehung auf die bisherigen Gespräche vermöge der Verbindung zwischen der Lehre von der Erkenntniſs und der von der Unsterblichkeit, fehlt es auch nicht an anderen mehr oder minder mit jenem durchgreifenden Hauptpunkt zusammenhängenden Rükweisungen auf anderes frühere. So erinnert zum Beispiel auſser jener Anführung auch noch an eine Stelle im Menon, was hier von der gemeinen und bürgerlichen Tugend gesagt wird, und es scheint, Platon habe hier zeigen gewollt, daſs diese niedere Art der Tugend, eigentlich nur ein Schattenbild der wahren, auch stattfinden könne, ohne daſs selbst eine eigene richtige Vorstellung dabei zum Grunde liegt; und jene Ansicht im Staatsmann von den natürlichen Anlagen, welche die eine zu dieser, die andere zu jener Tugend führen, bildet gleichsam den Uebergang zwischen beiden. So auch wo von der wahren Tugend die Rede ist, und sie als Vernünftigkeit beschrieben wird, sezt die Art, wie auf den Protagoras Rüksicht genommen und noch einmal jeder Miſsverstand der dortigen Dialektik beseitiget wird, eigentlich alle dazwischenliegenden Untersuchungen voraus. Denn nun erst können wir wissen, was doch nothwendig dazu gehört, daſs das Abschäzen verschiedener Lustgrade gegen einander keine Erkenntniſs sein kann. Ferner die Abkunft der Geborenwerdenden aus den Todten, die hier aus einem Naturgesez alles Werdenden allgemein abgeleitet wird, haben wir im Staatsmann schon in einer mythischen Darstellung gehabt, die sich wol einem Jeden als die frühere wird zu erkennen geben. So ist auch ebendaselbst schon der erste Grund gelegt zu der höchsten Erweiterung und allgemeinsten Behandlung des Begriffs der Seele, indem gesagt ist, daſs auch Himmel und Erde der Natur des Leibes theilhaftig sind, zu dem es ja auf diese Weise nothwendig auch eine Seele geben muſs, so daſs auch von dieser Seite angesehn der Phädon näher vorbereitend und bestimmend zwischen jenes Werk und den Timäos tritt. Eben so wenn man genau betrachtet, was hier von der Lust gesagt wird, kann man kaum glauben, es sei früher als das im Gorgias abgehandelte, so sehr ist es leidenschaftloser hingestellt und aus einer tieferen Anschauung geschöpft, wol aber wird es jeder für früher erkennen, als den Philebos, der erst die ausgeführte Darstellung des Angenehmen von dieser Seite enthält; ja es scheint fast, als ob Platon hier habe darauf vorbereiten gewollt, daſs dieser Gegenstand noch einmal müsse abgehandelt werden, und zwar reifer, ruhiger, mit mehr Berüksichtigung der Natur. Für jeden aber, der vom Phädon aus auf die bisher mitgetheilten Werke umherschaut, wird wol am meisten Reiz haben die Vergleichung desselben mit dem Phädros, wegen der mannigfaltigen Berührungspunkte zwischen beiden. Und vielleicht wird es den meisten so gehn, daſs wenn sie den Phädon schon eine Weile hinter sich haben, und sie sich dann den Phädros dicht vors Auge halten, sie einzelne Punkte in demselben finden werden, die ihnen dem Phädon zu ähnlich scheinen, um einen groſsen Zwischenraum zwischen beiden zu gestatten, ja vielleicht manche, in denen sie noch mehr Vorschmakk vom Timäos finden, und deshalb den Phädros für später halten möchten als den Phädon; daſs aber, wenn sie beide Werke in gleiche Entfernung sich stellen, so daſs sie das Ganze von beiden gleichförmig zu überschauen im Stande sind, sie sich wundern werden, um wievieles doch der Phädon sich vollendeter zeigt, weiser und eines reiferen Alters würdig, so daſs er sich recht zum Phädros verhält, wie der sterbende Sokrates zu jenem, der noch vieles zu lernen hofft von den Leuten auf dem Markte. Denn schon das mythische sogar, wieviel nüchterner ist es und besonnener! Hier ist nicht mehr die Rede von einem überhimmlischen Ort und von einem blinzelnden Schauen der Ideen, und kein Bedürfniſs regt sich der trokken aufgestellten Unsichtbarkeit derselben durch ein miſsdeutliches Bild nachzuhelfen; sondern es genügt, um den Kreislauf der Seele zu zeigen, an einer Darstellung der Erde, welche zwar auch auf Sagen der Dichter und der Weisen gebaut ist, aber doch auf späteren, mehr Ahndung von Wissenschaft enthaltenden. Ja wiewol man nicht in jeder Einzelheit eine besondere Bedeutung suchen soll, würden wir doch demjenigen kaum abstimmen, welcher vermuthete, was von Sokrates Behandlung der Aesopischen Fabeln geſagt wird, sei eine Rechtfertigung dafür, daſs in den meisten platonischen Mythen so wenig eigne Erfindung enthalten ist. Und wieviel gebildeter ist nicht im Phädon das philosophische Talent, wieviel bestimmter tritt der Zusammenhang eigner Einsichten auf, wie wird hier, verglichen mit jener jugendlichen Freude an den ersten Elementen, über die philosophische Methode gesprochen aus langer Uebung und vielseitiger Kenntniſs, so daſs gewiſs leichter der junge Platon den Sokrates im Phädros so jung konnte reden lassen, als im Phädon so alt. Ja selbst wenn jemand annehmen will, Platon habe, als er den Phädros schrieb, schon Kenntniſs gehabt von pythagoreischen Schriften, was wir jedoch keinesweges zuzugeben gemeint sind; wie ganz anders wird von dieser Schule dort gehandelt, wo sie als eine ferne mythische Weisheit erscheint, und hier, wo Platon Hand anlegt das unzulängliche in ihren Lehren zu ergänzen. Und nun der im Phädros geführte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wird wol jemand glauben können, dieser sei eine annehmliche Zugabe nach allem in unserem Gespräch darüber verhandelten? Und wird nicht vielmehr Jeder einsehn, Platon habe diesen Beweis bei Seite gestellt und gleichsam verläugnet, weil er sich nun gescheut, die Seele Urgrund, oder Gott, welcher der wahre Urgrund ist, Seele zu nennen? Diejenigen also, welche den Phädon gleich nach des Sokrates Tode, den Phädros aber erst nach der Aegyptischen Reise geschrieben glauben, was können sie wol auſser dem in der Einleitung zum Phädros schon besprochenen noch aufbringen, als etwa einerseits den groſsen Fund, wenn wir ihnen dieses nicht erst leihen, daſs im Phädros als Veranlasser von Reden Simmias deshalb über den Phädros gesezt werde, weil er die Reden im Phädon veranlaſst habe, und andrerseits jene einzelnen Stellen im Phädros, in denen doctrinelle Gegenstände mit einer gröſseren Bestimmtheit ausgesprochen werden, als der ersten Schrift zuzukommen scheint, und in denen Wörter vorkommen, welche Untersuchungen voraussezen, die ſich erst in anderen Gesprächen ſinden. Allein wie wenig jener Umstand gegen alles von uns aufgestellte besagen will, leuchtet wol Jedem ein, und so auch kann jedem überlassen bleiben, sich selbst zu erklären, wie diese wenigen Stellen des Phädros aus der dialektischen Tendenz desselben auch bei einem noch ganz unentwikkelten Zustande der Platonischen Philosophie entstanden sind, so daſs es der Ausrede gar nicht bedarf, als seien sie bei einer späteren Bearbeitung erst eingelegt, wiewol sie eingelegt genug aussehn. Endlich ohne allen Bezug auf den Phädros wäre wol für eine so frühe Stellung des Phädon nichts zu sagen, als daſs eine so ausführliche Darstellung des Sokrates nur kurz nach seinem Tode an ihrem Ort gewesen wäre, und daſs die Stelle im Theätetos über die Flucht von hinnen eine Erläuterung über das Sterbenwollen im Phädon sein solle; und solche Gründe anführen heiſst genugsam die Schwachheit der Sache ins Licht sezen.

Diese Auseinandersezung, in welche ſich zugleich von selbst eingefügt hat, was über den Inhalt des Gesprächs vorher zu erinnern war, wird hoffentlich dem Phädon seine Stelle zwischen dem Gastmahl und dem Philebos sichern. Auſserdem ſind chronologische Spuren nicht geradezu vorhanden, wol aber deuten mehrere

Zeichen auf eine spätere Zeit. Nur auf zwei wollen wir aufmerksam machen. Einmal trägt die Art, wie Sokrates sowol in dem Mythos den Siz der hellenischen Bildung als die schlechteste Gegend der Erde darstellt, als auch ausdrüklich seine Schüler ermahnt, die Weisheit auch auſserhalb Hellas unter den Geschlechtern der Barbaren zu suchen, durchaus das Gepräge einer späteren Zeit, wo vorzüglich vielleicht durch die Bekanntschaft mit den Pythagoreern die Sehnsucht nach morgenländischer Weisheit aufgeregt war, und hat eine ganz andere Bedeutung als anderwärts wol einzelne Anpreisungen der Aegyptier oder Lokrier oder Geten. Dann aber auch wird hier offenbar die Bekanntschaft mit den Schriften des Philolaos vorausgesezt, und das Gespräch selbst lehrt genugsam, daſs diese in Athen selbst nicht zu machen war, weil nur den Thebischen Freunden zugemuthet wird von der Lehre des Mannes, der sich dort aufgehalten, zu wissen; nach Schriften aber, die in Athen bekannt waren, auf andere Weise pflegt gefragt zu werden, so daſs die Sage allerdings Wahrscheinlichkeit gewinnt, Platon habe diese Bücher als ein Gastgeschenk von seinen Reisen mitgebracht.

PHÄDON.

ECHEKRATES. PHÄDON.

Echek. Warest du selbst, o Phädon, bei 57
dem Sokrates an jenem Tage, als er das Gift
trank in dem Gefängniſs, oder hast du es von
einem andern gehört?

Phäd. Selbst war ich da, o Echekrates.

Echek. Was hat doch wol der Mann gesprochen vor seinem Tode, und wie ist er gestorben? Gern hörte ich das. Denn weder von meinen Landsleuten den Phliasiern reiset jezt leicht einer nach Athen, noch ist von dort her seit geraumer Zeit ein Gastfreund angekommen, der uns etwas genaues darüber berichten konnte, auſser nur daſs er das Gift getrunken hat und gestorben ist, von dem übrigen wuſste er nichts zu sagen.

Ph. Auch von der Klage also habt ihr nichts erfahren, wie es dabei hergegangen ist?

Echek. Ja, das hat uns jemand erzählt,
und wir haben uns gewundert, daſs, da die Sache
schon so lange entschieden war, er offen- 58
bar erst weit später gestorben ist. Wie war
doch das, o Phädon?

Ph. Durch Zufall fügte es sich so, Echekrates. Es traf sich nemlich, daſs grade an dem

Tage vor dem Gericht das Schiff war bekränz
worden, welches die Athener nach Del
schikken.

Echek. Was hat es damit auf sich?

Ph. Dies ist das Schiff, wie die Athen
sagen, worin einst Theseus fuhr, um jene zwe
mal sieben nach Kreta zu bringen, die er rette
und sich selbst auch. Damals nun hatten s
dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn s
gerettet würden, ihm jährlich einen Aufz
nach Delos zu senden, den sie seitdem auch je
noch immer von Jahr zu Jahr an den Gott schi
ken. Sobald nun dieser Aufzug angefangen h
ist es gesezlich, während dieser Zeit die Sta
rein zu halten, und niemanden von Staats w
gen zu tödten, bis das Schiff in Delos angeko
men ist und wieder zurük. Und dies währt b
weilen lange, wenn die Winde sie ergreif
Der Anfang des Aufzuges ist aber, wenn
Priester des Apollon das Vordertheil des Schif
bekränzt; und dies, wie ich sage, war eben
Tag vor dem Gericht geschehen. Daher ha
Sokrates soviel Zeit in dem Gefängniſs zwisch
dem Gericht und seinem Tode.

Echek. Wie war es aber bei seinem To
o Phädon? was wurde gesprochen und vo
nommen? welche von seinen Vertrauten wa
bei dem Manne? oder lieſs die Obrigkeit
nicht zu ihm, sondern muſste der Mann ve
sen von seinen Freunden sterben?

Ph. Keinesweges, sondern es waren de
und zwar ziemlich viele zugegen.

Ech. Gieb dir doch die Mühe, uns die
les recht genau zu erzählen, wenn es dir n
etwa an Muſse fehlt.

Ph. Nein ich habe Muſse, und will
suchen es euch zu erzählen. Denn des Sok

zu gedenken, ich mag nun selbst von ihm reden oder einem Andern zuhören, ist mir immer das erfreulichste.

Ech. Und eben solche, o Phädon, hast du jezt zu Hörern. Also versuche nur alles so genau du immer kannst uns vorzutragen.

Ph. Mir meines Theils war ganz wunderbar zu Muthe dabei. Denn mir kam gar kein Mitleid ein, wie einem, der bei dem Tode eines vertrauten Freundes zugegen ist; so glükselig erschien mir der Mann, o Echekrates, in seinem Benehmen und seinen Reden, wie standhaft und edel er endete, so daſs ich vertraute, er ginge auch in die Unterwelt nicht ohne göttlichen Einfluſs, sondern würde auch dort sich wolbefinden, wenn jemals einer sonst. Darum nun kam mich gar nichts weichherziges an, wie man doch denken sollte bei solchem Trauerfall, noch auch waren wir frölich wie wir sonst wol in philosophischen Beschäftigungen pflegten, obwol unsere Unterredungen auch von dieser Art waren; sondern in einem wunderbaren Zustande befand ich mich und in einer ungewohnten Mischung von Lust, die zugleich mit Betrübniſs gemischt war, wenn ich bedachte, daſs Er nun gleich sterben würde. Und alle Anwesenden waren fast in derselben Gemüthsstimmung, bald lachend, dann wieder weinend, ganz vorzüglich aber einer unter uns, Apollodoros. Du kennst doch wol den Mann und seine Weise.

Ech. Wie sollte ich nicht!

Ph. Der war nun ganz vorzüglich so; aber auch ich war gleichermaſsen bewegt und die übrigen.

Ech. Welche aber waren denn gerade da, Phädon?

Ph. Eben dieser Apollodoros von den einheimischen, und Kritobulos mit seinem Vater Kriton; dann noch Hermogenes und Epigenes und Aeschines und Antisthenes. Auch Ktesippos der Paeanier war da, und Menexenos und einige andere von den Eingebornen; Platon aber glaube ich war krank.

Ech. Waren auch noch Fremde zugegen?

Ph. Ja, Simmias der Thebäer und Kebes und Phädondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

Ech. Wie aber Aristippos und Kleombrotos, waren die da?

Ph. Nein, es hieſs sie wären in Aegina.

Ech. War noch sonst jemand gegenwärtig?

Ph. Ich glaube, dies waren sie ziemlich Alle.

Ech. Und wie nun weiter? Was für Reden sagst du wurden geführt?

Ph. Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. Wir pflegten nemlich auch schon die vorigen Tage immer zum Sokrates zu gehen, ich und die Andern, und versammelten uns des Morgens im Gerichtshause, wo auch das Urtheil gefällt worden war; denn dies ist nahe bei dem Gefängniſs. Da warteten wir jedesmal bis das Gefängniſs geöfnet wurde, und unterredeten uns unterdessen. Denn es wurde nicht sehr früh geöfnet; sobald es aber offen war, gingen wir hinein zum Sokrates, und blieben gröſstentheils den Tag über mit ihm. Auch damals nun hatten wir uns noch früher versammelt, weil wir Tages zuvor, als wir Abends aus dem Gefängniſs gingen, erfahren hatten, daſs das Schiff aus Delos angekommen wäre. Wir gaben uns also einander das Wort, auf das früheste an dem gewohnten Ort zusammenzukommen. Da

thaten wir auch, und der Thürsteher, der uns
aufzumachen pflegte, kam heraus und sagte, wir
sollten warten und nicht eher kommen, bis er
selbst uns riefe. Denn, sprach er, die Elf lösen
jezt den Sokrates, und kündigen ihm an, daſs
er heute sterben soll. Nach einer kleinen Weile
kam er denn und hieſs uns hineingehn. Als wir 60
nun hineintraten, fanden wir den Sokrates eben
entfesselt, und Xanthippe, du kennst sie doch,
sein Söhnchen auf dem Arm haltend, saſs neben
ihm. Als uns Xanthippe nun sah, wehklagte
sie, und redete allerlei dergleichen wie die
Frauen pflegen, wie O Sokrates, nun reden
diese deine Freunde zum leztenmale mit dir,
und du mit ihnen. Da wendete sich Sokrates
zum Kriton, und sprach, O Kriton, laſs doch
jemand diese nach Hause führen. Da führten
einige von Kritons Leuten sie ab heulend und
sich übel geberdend. Sokrates aber sezte sich
auf das Bett, schlug ein Bein über das andere,
und rieb sich den Schenkel mit der Hand, und
sagte dabei, Was für ein eigenes Ding, ihr Männer,
ist es doch um das, was die Menschen angenehm
nennen, wie wunderlich es sich verhält
zu dem was ihm entgegengesezt zu sein scheint,
dem unangenehmen, daſs nemlich beide zu gleicher
Zeit zwar nie in dem Menschen sein wollen,
doch aber wenn einer dem einen nachgeht
und es erlangt, er meist immer genöthiget ist
auch das andere mitzunehmen, als ob sie beide
oben zusammenhingen; und ich denke, wenn
Aesopos dies bemerkt hätte, würde er eine Fabel
daraus gemacht haben, daſs Gott beide, da
sie im Kriege begriffen sind, aussöhnen wollte,
und weil er dies nicht konnte, sie an den Enden
zusammengeknüpft habe, und deshalb nun, wenn
jemand das eine hat, komme ihm das andere

nach. So scheint es nun auch mir gegangen zu sein; weil ich von der Fessel in dem Schenkel Schmerz hatte, so kommt mir nun die angenehme Empfindung hintennach. — Darauf nahm Kebes das Wort, und sagte, Beim Zeus, Sokrates, das ist gut, daſs du mich daran erinnerst. Denn nach deinen Gedichten, die du gemacht hast, den Fabeln des Aesopos, die du in Verse gebracht hast, und dem Vorgesang an den Apollon, haben mich schon Mehrere gefragt, und noch neulich Euenos, wie es doch zugehe, daſs seit dem du dich hier befindest du Verse machest, da du es zuvor nie gethan hast. Ist dir nun etwas daran gelegen, daſs ich dem Euenos zu antworten weiſs, wenn er mich wieder fragt, und ich weiſs gewiſs, das wird er, so sprich was ich ihm sagen soll. — Sage ihm denn, sprach er, o Kebes, die Wahrheit, daſs ich es nicht thue um etwa gegen ihn und seine Gedichte aufzutreten, denn das wüſste ich wohl wäre nicht leicht, sondern um zu versuchen, was wol ein gewisser Traum meine, und mich vor Schaden zu hüten, wenn etwa dies die Musik wäre, die er mir anbefiehlt. Es war nemlich dieses; es ist mir oft derselbige Traum vorgekommen in dem nun vergangenen Leben, der mir bald in dieser bald in jener Gestalt erscheinend immer dasselbige sagte, O Sokrates, sprach er, mach und treibe Musik. Und ich dachte sonst immer, nur zu dem was ich schon that ermuntere er mich und
61 treibe mich an, wie man die Laufenden anzutreiben pflegt, so ermuntere mich auch der Traum zu dem was ich schon that, Musik zu machen, weil nemlich die Philosophie die vortreflichste Musik ist, und ich diese doch trieb. Jezt aber seit das Urtheil gefällt ist, und die Feier des Gottes meinen Tod noch verschoben

hat, dachte ich doch, ich müsse, falls etwa der Traum mir doch beföhle, mit dieser gemeinen Musik mich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam sein, sondern es thun. Denn es sei doch sicherer, nicht zu gehn, bis ich mich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht, um dem Traum zu gehorchen. So habe ich denn zuerst auf den Gott gedichtet, dem das eben gefeierte Opfer gehört, und nächst dem Gott, weil ich bedachte, daſs ein Dichter müsse, wenn er ein Dichter sein wollte, Fabeln dichten und nicht vernünftige Reden, und ich selbst nicht erfindsam bin in Fabeln, so habe ich deshalb von denen die bei der Hand waren und die ich wuſste, den Fabeln des Aesopos, welche mir eben aufstieſsen, in Verse gebracht. Dieses also, o Kebes, sage dem Euenos, und er solle wohlleben, und wenn er klug wäre, mir nachkommen. Ich gehe aber, wie ihr seht, heute, denn die Athener befehlen es. — Da sagte Simmias, Was läſst du doch da dem Euenos sagen, o Sokrates! ich habe schon viel mit dem Manne verkehrt; aber soviel ich gemerkt, wird er auch nicht die mindeste Lust haben dir zu folgen. — Wie so? fragte er, ist Euenos nicht ein Philosoph? — Das dünkt mich doch, sprach Simmias. — Nun so wird er auch wollen, er und jeder der nicht unwürdig hiezu mit gehört. Freilich Gewalt soll er sich nicht selbst anthun; denn dies sagen sie sei nicht recht. Und als er dies sagte, nahm er seine Beine von dem Bett wieder herunter auf die Erde, und so sitzend sprach er das übrige. — Kebes fragte ihn nun, Wie meinst du das, o Sokrates, daſs es nicht recht sei, sich selbst Leides zu thun, daſs aber doch dem Sterbenden der Philosoph [illegible] folgen wünsche? — Wie Kebes? habt ihr über diese Dinge nichts gehört, du und

Simmias, da ihr mit dem Philolaos zusammen waret? — Nichts genaues wenigstens, Sokrates. — Ich kann freilich auch nur vom Hörensagen davon reden; was ich aber gehört, bin ich gar nicht abgünstig euch zu sagen. Auch ziemt es sich ja wol am besten, daſs der, welcher im Begriff iſt dorthin zu wandern, nachsinne und dichte über die Wanderung dorthin, was man wol von ihr halten soll. Was könnte einer auch wol noch weiter thun in der Zeit bis 6. zum Untergang der Sonne! — Weshalb also sagen sie, es sei nicht recht sich selbst zu tödten, o Sokrates? Denn ich habe dies auch schon, wie du eben fragtest, von Philolaos gehört, als er sich bei uns aufhielt, und auch schon von andern, daſs man dies nicht thun dürfe. Genaues aber habe ich von keinem jemals etwas 62 darüber gehört. — So muſst du dich noch weiter bemühen, sagte er, du kannst es ja wol noch hören. Vielleicht aber kommt es dir auch wunderbar vor, daſs dies allein unter allen Dingen schlechthin so sein soll, und auf keine Weise, wie doch sonst überall, bisweilen und einigen besser zu sterben als zu leben. Und denen nun besser wäre zu sterben, wird dir wunderbar vorkommen, daſs es diesen Menschen nicht erlaubt sein solle, sich selbst wohlzuthun, sondern sie einen andern Wohlthäter erwarten sollen. — Da sagte Kebes etwas lächelnd in seiner Mundart, Das mag Gott wissen. — Es kann freilich so scheinen unvernünftig zu sein, sprach Sokrates, aber es hat doch auch wieder einigen Grund. Denn was darüber in den Geheimnissen gesagt wird, daſs wir Menschen wie auf einer Wache sind, und man sich aus dieser nicht selbst ablösen oder entweichen dürfe, das erscheint mir doch als eine gewichtige Rede und gar nicht leicht durchzusehn. Denn auch dieses, o Kebes, scheint mir ganz richtig gesprochen, daſs die Götter unsere Hüter, und wir Menschen eine von den Heerden der Götter sind. Oder dünkt es dich nicht so? — Allerdings wol, sagte Kebes. — Also auch du würdest gewiſs, wenn ein Stük aus deiner Heerde sich selbst tödtete, ohne daſs du angedeutet hättest, daſs du wolltest es solle sterben, diesem zürnen, und wenn du noch eine Strafe wüſstest, es bestrafen? — Ganz gewiſs, sagte er. — Auf diese Weise nun wäre es also wol nicht unvernünftig, daſs man nicht eher sich selbst tödten dürfe, bis der Gott irgend eine Nothwendigkeit dazu verfügt hat, wie die, welche sich uns jezt ereignet hat? — Dieses freilich, sagte Kebes, scheint ganz billig. Was du aber vorher sagtest, daſs jeder Philosoph gern werde sterben wollen, dieses, o Sokrates, kommt dann ungereimt heraus; wenn doch, was wir eben sagten, sich richtig so verhält, daſs Gott es ist, der unser hütet, und wir zu seiner Heerde gehören. Denn daſs nicht die vernünftigsten grade am unwilligsten aus dieser Pflege sich entfernen sollten, wo diejenigen für sie sorgen, welche die besten Versorger sind für alles was ist, das ist gar nicht zu denken. Denn sie können ja nicht glauben, daſs sie sich selbst besser hüten werden wenn sie frei geworden sind; sondern nur ein unvernünftiger Mensch könnte das vielleicht glauben, daſs es gut wäre von seinem Herrn zu fliehen, und könnte nicht bedenken, daſs man ja von dem Guten nicht fliehen muſs, sondern sich soviel möglich daran halten, und daſs er also unvernünftigerweise fliehen würde; der Vernünftige aber würde immer streben bei dem zu sein, der besser wäre als er. Und so

7.

käme ja wol, o Sokrates, das Gegentheil von
dem heraus was eben gesagt ward, den Vernünftigen
nemlich ziemte es ungern zu sterben, und
nur den Unvernünftigen gern. — Als dies Sokrates
ausgehört hatte, schien er mir seine Freude
6, zu haben an des Kebes Betreiben, und indem
er uns ansah, sagte er, Immer spürt doch Kebes
irgend Gründe aus, und will sich gar nicht
leicht überreden lassen von dem, was einer behauptet.
— Darauf sagte Simmias, Aber jezt,
o Sokrates, scheint auch mir etwas an dem zu
sein, was Kebes vorbringt. Denn weshalb doch
sollten wol wahrhaft weise Männer von besseren
Herren als sie selbst sind fliehen und sich
gern von ihnen trennen? Und zwar scheint mir
Kebes mit seiner Rede auf dich zu zielen, dafs
du es so leicht erträgst uns zu verlassen, und
auch jene guten Beherrscher, wie du selbst gestehst,
die Götter. — Ihr habt Recht, sprach
er. Ich denke nemlich, ihr meint, ich solle
mich hierüber vertheidigen wie vor Gericht. —
8. Allerdings, sagte Simmias. — Wolan denn,
sprach er, lafst mich versuchen, ob ich mich
mit besserem Erfolg vor euch vertheidigen kann
als vor den Richtern. Nemlich, sprach er, o
Simmias und Kebes, wenn ich nicht zuerst
glaubte zu andern Göttern zu kommen, die
auch weise und gut sind, und dann auch zu verstorbenen
Menschen, welche besser sind als die
hiesigen, so thäte ich vielleicht unrecht, nicht
unwillig zu sein über den Tod. Nun aber wisset
nur, dafs ich zu wakkeren Männern hoffe zu
kommen; und wenn ich auch das nicht so ganz
sicher behaupten wollte, doch dafs ich zu Göttern
komme, die ganz treffliche Herren sind,
wisset nur, wenn irgend etwas von dieser Art,
will ich gewifs auch dieses behaupten. So dafs
ich

ich eben deshalb nicht so unwillig bin, sondern der frohen Hofnung, daſs es etwas giebt für die Verstorbenen, und, wie man ja schon immer gesagt hat, etwas weit besseres für die Guten als für die Schlechten. — Wie nun, sagte Simmias? gedenkst du, diese Meinung für dich zu behalten, und so von uns zu gehn, oder möchtest du uns auch davon mittheilen? Mich wenigstens dünkt, dies müsse ein gemeines Gut sein auch für uns; und zugleich wird ja eben das deine Vertheidigung sein, wenn du uns von dem was du sagst überzeugst. — So will ich es denn versuchen, sprach er. Zuvor aber laſst uns doch von unserm Kriton hören, was es doch ist, was er mir schon lange sagen will? — Was sonst, o Sokrates, sprach Kriton, als daſs der, welcher dir den Trank bereiten soll, mir schon lange zuredet, man müsse dir andeuten, doch ja so wenig als möglich zu sprechen. Denn er sagt, durch das Reden erhize man sich, und das vertrage sich nicht mit dem Trank; wenn aber doch, so hätten die bisweilen zwei- auch dreimal trinken gemuſst, die dergleichen gethan. — Darauf sagte Sokrates, Ach laſs ihn laufen! mag er nur das seinige thun und sich anschikken, mir auch zweimal zu geben, und wenn es nöthig wäre auch dreimal. — Das wuſste ich wol fast vorher, sagte Kriton; aber er lieſs mir schon lange keine Ruhe. — Laſs ihn, sprach er. Euch Richtern also will ich Rede darüber stehen, daſs ich mit Grunde der Meinung bin, ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht, müsse getrost sein, wenn er im Begriff ist zu sterben, und der frohen Hofnung, daſs er dort Gutes in vollem Maaſs erlangen werde, 64
wann er gestorben ist. Wie das nun so sein möge, o Simmias und Kebes, will ich versu-

chen euch deutlich zu machen. Nemlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wol, ohne daſs es freilich die Andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und todt zu sein. Ist nun dieses wahr: so wäre es ja wol wunderlich, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anders bemühten als um dieses, wenn es nun aber selbst käme, hernach wollten unwillig sein über das, wonach sie so lange gestrebt und sich bemüht haben. — Da lachte Kebes und sagte, Beim Zeus, Sokrates, wiewol ich jezt eben nicht im mindesten lachlustig bin, hast du mich doch zu lachen gemacht. Ich denke nemlich, wenn die Leute so dies hörten, würden sie glauben, dies sei ganz vortreflich gesagt gegen die Philosophen, und würden gewiſs gewaltig beistimmen, die bei uns wenigstens, es sei so, die Philosophen sehnten sich wirklich nach dem Tode, und sie ihrerseits wüſsten auch, daſs sie wol verdienten dies zu erlangen. — Da würden sie auch ganz wahr sprechen, o Simmias, das eine ausgenommen, daſs sie das recht gut wüſsten. Denn weder wissen sie, wie die wahrhaften Philosophen den Tod wünschen, noch wie sie ihn verdienen. Laſst uns nun, sprach er, jenen den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wol glauben, daſs der Tod etwas sei? — Allerdings, fiel Simmias ein. — Und wol etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? und daſs das heiſse todt sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist, und auch die Seele abgesondert von dem Leibe für sich allein ist. Oder sollte wol der Tod etwas anderes sein als dieses? — Nein, sondern eben dieses. — So bedenke denn, Guter, ob auch dich dasselbe bedünkt wie mich; denn hieraus, glaube ich, werden wir das besser erkennen, wonach wir fragen. Scheint dir, daſs es sich für den Philosophen gehöre, daſs er sich Mühe gebe um die sogenannten Lüste, wie die am Essen und Trinken? — Nichts weniger wol, o Sokrates, sprach Simmias. — Oder um die aus dem Geschlechtstriebe? — Keinesweges. — Und die übrige Besorgung des Leibes, glaubst du, daſs ein solcher sie groſs achte? wie schöne Kleider zu haben und Schuhe und andere Arten von Schmukk des Leibes, glaubst du, daſs er es achte oder verachte mehr als die äuſserste Noth erfordert hievon zu haben? — Verachten, dünkt mich wenigstens, wird es der wahrhafte Philosoph. — Dünkt dich also nicht überhaupt eines solchen ganze Beschäftigung nicht um den Leib zu sein, sondern soviel nur möglich von ihm abgekehrt und der Seele zugewendet? — Das dünkt mich. — Also hierin zuerst zeigt sich der Philosoph als ablösend seine Seele von der Gemeinschaft 65 mit dem Leibe vor den übrigen Menschen allen. — Offenbar. — Und die meisten Menschen meinen doch, o Simmias, wem dergleichen nicht süſs ist, und wer daran keinen Theil hat, dem lohne es nicht zu leben, sondern ganz nahe sei der am Todtsein, der sich um die angenehmen Empfindungen nicht bekümmere, welche durch den Leib kommen. — Du sprichst vollkommen recht. — Wie aber nun mit dem Erwerb der vernünftigen Einsicht selbst, ist dabei der Leib im Wege oder nicht, wenn ihn jemand bei dem Streben danach zum Gefährten mit aufnimmt? Ich meine so, Gewähren wol Gesicht und Gehör den Menschen einige Wahrheit? Oder singen uns selbst die Dichter das immer vor, daſs wir nichts genau hören noch sehen?

Und doch wenn unter den Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören, diese nicht genau sind und sicher: dann die andern wol gar nicht; denn alle sind ja wol schlechter als diese; oder dünken sie dich das nicht? — Freilich, sagte er. — Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem betrogen. — Richtig. — Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar? — Ja. — Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehn läſst, und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht. — So ist es. — Also auch dabei verachtet des Philosophen Seele am meisten den Leib, flieht von ihm, und sucht für sich allein zu sein? — So scheint es. — Wie nun hiemit, o Simmias. Sagen wir, daſs etwas das gerechte sei oder nicht? — Das sagen wir, beim Zeus. — Und nicht auch das schöne und gute? — Wie sollte es nicht? — Hast du nun wol schon jemals hievon das mindeste mit Augen gesehen? — Keinesweges, sprach er. — Oder mit sonst einer Wahrnehmung, die vermittelst des Leibes erfolgt, es getroffen? ich meine aber alles dieses, Gröſse, Gesundheit, Stärke, und mit einem Wort von allem insgesamt das Wesen was jegliches wirklich ist? wird etwa vermittelst des Leibes hievon das eigentlich wahre geschaut, oder verhält es sich so, wer von uns am meisten und genauesten es darauf anlegt, jegliches selbst unmittelbar zu denken was er untersucht, der kommt auch am nächsten daran, jegliches zu erkennen? — Al-

lerdings. — Und der kann doch jenes am reinsten
ausrichten, der am meisten mit dem Gedanken
allein zu jedem geht, ohne weder das
Gesicht mit anzuwenden beim Denken, noch
irgend einen anderen Sinn mit zuzuziehen bei
seinem Nachdenken, sondern sich des reinen 66
Gedankens allein bedienend, auch jegliches rein
für sich zu fassen trachtet, so viel möglich geschieden
von Augen und Ohren, und um es kurz
zu sagen von dem ganzen Leibe, der nur die
Seele stört, und sie nicht läſst die Wahrheit und
die Einsicht erlangen, wenn er mit dabei ist.
Ist es nicht ein solcher, o Simmias, der wenn
irgend einer das Wahre treffen wird? — Ueber
die Maſsen hast du Recht, o Sokrates, sprach
Simmias. — Ist es nun nicht natürlich, daſs
durch dieses alles eine solche Meinung bei den
wahrhaft philosophirenden aufkommt, so daſs
sie auch dergleichen unter sich reden, daſs uns
nemlich wol mit der Vernunft in der Erforschung
ein Fuſssteig herausführen mag, weil so lange
wir noch den Leib haben und unsere Seele mit
diesem Uebel im Gemenge ist, wir nie befriedigend
erreichen können, wornach uns verlangt;
und dieses sagen wir doch sei das Wahre. Denn
der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen
der nothwendigen Nahrung, dann auch
wenn uns Krankheiten zustoſsen verhindern uns
diese das Wahre zu erjagen, und auch mit Vergnügen
und Begierden, Furcht und mancherlei
Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er
uns; so daſs recht in Wahrheit, wie man auch
zu sagen pflegt, wir seinethalben niemals irgend
etwas einsehen würden. Denn auch Kriege und
Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anders
als der Leib und seine Begierden. Denn
über den Besiz von Geld und Gut entstehen alle

Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege verpflichtet sind, und daher fehlt es uns an Muſse, der Weisheit nachzutrachten wegen alles dessen. Und endlich noch, wenn er uns auch Muſse läſst, und wir uns anschikken etwas zu untersuchen: so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, daſs wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, daſs wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir todt sind, wie die Rede uns andeutet, so lange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Verständniſs gelangen oder nach dem Tode. Denn alsdann wird die Seele für sich allein sein abgesondert vom
7 Leibe, vorher aber nicht. Und so lange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir soviel möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen noch gemein haben, was nicht höchst nöthig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Und so werden wir rein und von der Thorheit des Leibes entlediget wahrscheinlich mit eben solchen zusammen sein, und durch uns selbst alles ungetrübte erkennen, und dies ist eben wohl das Wahre. Dem Nichtreinen mag aber wol das Reine zu berühren nicht vergönnt sein. Dergleichen meine ich, o Sim-

mias, werden nothwendig alle wahrhaft wiſsbegierigen denken und unter einander reden. Oder dünkt dich nicht so? — Auf alle Weise, o Sokrates. —12 Wenn nun, sprach Sokrates, dieses wahr ist, o Freund, so ist ja groſse Hofnung, daſs wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jezt gehe, ich dort, wenn irgendwo, zur Genüge dasjenige erlangen werde, worauf alle unsere Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben; so daſs die mir jezt aufgetragene Wanderung mit guter Hofnung anzutreten ist auch für jeden andern, der nur glauben kann dafür gesorgt zu haben, daſs seine Seele rein ist. — Allerdings, sprach Simmias. — Und wird nicht das eben die Reinigung sein, was schon immer in unserer Rede vorgekommen ist, daſs man die Seele möglichst vom Leibe absondere, und daſs man sie gewöhne, von allen Seiten her aus dem Leibe sich zu sammeln und zusammenzuziehen, und soviel als möglich sowol gegenwärtig als hernach für sich allein zu bestehen, befreit wie von Banden von dem Leibe? — Allerdings, sagte er. — Heiſst aber dies nicht Tod, die Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe? — Allerdings, sagte jener. — Und sie zu lösen streben immer am meisten, sagte er, nur allein die wahrhaft philosophirenden; und eben dies also ist das Geschäft der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe; oder nicht? — Offenbar. — Also, was ich anfänglich sagte, es wäre lächerlich, wenn ein Mann, der sich in seinem ganzen Leben darauf eingerichtet hätte, so nahe als möglich an dem Gestorbensein zu leben, hernach wenn eben dieses kommt sich ungebärdig stellen wollte, wäre das nicht lächerlich? — Wie sollte es nicht? — In der That also, o Simmias, trach-

ten die richtig philosophirenden danach zu sterben, und der Tod ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar. Erwäge es nur so. Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe entzweit sind, und begehren die Seele für sich allein zu haben, geschieht dieses aber, dann sich fürchten und unwillig sein wollten; wäre das nicht die gröſste Thorheit, wenn sie dann nicht mit Freuden dahin gehn wollten, wo sie Hofnung haben, dasjenige zu erlangen, was sie im
68 Leben liebten; sie liebten aber die Weisheit, und des Zusammenseins mit demjenigen entledigt zu werden, was ihnen zuwider war? Oder sollten nur, wenn ihnen menschliche Geliebte und Weiber und Kinder gestorben sind, Viele freiwillig haben in die Unterwelt gehen gewollt, von dieser Hofnung getrieben, daſs sie dort wieder sehn würden wonach sie sich sehnten und damit umgehn; wer aber die Weisheit wahrhaft liebt und eben diese Hofnung kräftig aufgefaſst hat, daſs er sie nirgend anders nach Wunsch erreichen werde als in der Unterwelt, den sollte es verdrieſsen zu sterben, und er sollte nicht freudig dorthin gehn? Das muſs man ja wol glauben, Freund, wenn er nur wahrhaft ein Weisheitliebender ist. Denn gar stark wird ein solcher dasselbe glauben, daſs er nirgend anders die Weisheit rein antreffen werde als nur dort. Und wenn sich dies nun so verhält, wie ich eben sagte, wäre es nicht groſse Unvernunft, wenn ein solcher den Tod fürchtete? — Gar groſse, beim Zeus, sagte jener. — Also, sagte er, ist dir auch das wol ein hinlänglicher Beweis von einem Manne, wenn du ihn unwillig siehst indem er sterben soll, daſs er nicht die Weisheit liebte, sondern den Leib irgend wie, denn wer den liebt, derselbe ist auch geldsüchtig und ehr-

süchtig, entweder eines von beiden oder beides. — Gewiſs verhält es sich so, wie du sagst. — Wird nun nicht auch, o Simmias, sagte er, was man Tapferkeit nennt den so gesinnten vorzüglich zukommen? — Ganz gewiſs wol, antwortete er. — Nicht auch die Besonnenheit, die auch alle Leute Besonnenheit nennen, sich von Begierden nicht fortreiſsen zu lassen, sondern sich gleichgültig gegen sie zu verhalten und sittsam, kommt nicht auch *sie denen allein* zu, welche den Leib am meisten geringschäzen und in der Liebe zur Weisheit leben? — Nothwendig, sagte er. — Denn, fügte jener hinzu, wenn du nur recht betrachten willst die Tapferkeit und Besonnenheit der Andern, so wird sie dir ganz wunderlich vorkommen. — Wie das, o Sokrates? — Du weiſst doch, sagte er, daſs den Tod die Andern Alle unter die groſsen Uebel sezen. — Allerdings. — Also aus Furcht vor noch gröſseren Uebeln erdulden die Tapfern unter ihnen den Tod, wenn sie ihn erdulden. — So ist es. — Also weil sie sich fürchten, und aus Furcht sind Alle tapfer, bis auf die, welche die Weisheit lieben. Und das ist doch ungereimt, daſs einer aus Furcht und Feigheit tapfer sein soll. — Freilich wol. — Und wie die Sittsamen unter ihnen? hat es mit denen nicht dieselbe Bewandniſs? Aus irgend einer Zügellosigkeit sind sie besonnen, wiewol wir sagen dies sei unmöglich, aber es begegnet ihnen doch wirklich etwas ähnliches bei dieser einfältigen Besonnenheit. Denn aus Besorgniſs, einiger Lust beraubt zu werden, und weil sie diese begehren, enthalten sie sich anderer, von einigen beherrscht, und wiewol man das Zügellosigkeit nennt, von Lüsten beherrscht werden, begegnet 69
ihnen doch, daſs sie von Lüsten beherrscht an-

dere Lüste beherrschen, und dies ist doch dem ganz ähnlich, was eben gesagt wurde, auf gewisse Weise aus Zügellosigkeit besonnen sein. — Das leuchtet ein. — O bester Simmias, daſs uns also das nur nicht ganz der unrechte Weg ist zur Tugend, Lust gegen Lust, und Unlust gegen Unlust, und Furcht gegen Furcht auszutauschen, und gröſseres gegen kleineres wie Münze; sondern jenes die einzige rechte Münze ist, gegen die man alles vertauschen muſs, die Vernünftigkeit, und nur alles was mit dieser und für diese verkauft ist und eingekauft in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend mit Vernünftigkeit, mag nun dabei sein oder nicht dabei sein Lust und Furcht und alles übrige der Art; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit gegen einander umgetauscht, eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild ist und eine in der That knechtische, die nichts gesundes und wahres an sich hat, und das wahre eben gerade Reinigung von dergleichen allem ist, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst eine Art Reinigung sind, so daſs diejenigen, welche uns die Weihen angeordnet haben, gar nicht schlechte Leute sind, sondern schon seit langer Zeit uns andeuten, daſs wer ungeweiht und ungeheiligt in der Unterwelt anlangt, in den Schlamm zu liegen kommt, der gereinigte aber und geweihte, wenn er dort angelangt ist, bei den Göttern wohnt. Denn, sagen die welche mit den Weihen zu thun haben, Thyrsusträger sind viele, doch ächte Begeisterte wenig. Diese aber sind, nach meiner Meinung, keine anderen, als die sich auf rechte Weise der Weisheit beflissen haben, deren einer auch ich nach Vermögen im Leben nicht versäumt, sondern mich auf alle Weise bemüht habe zu werden. Habe ich mich nun auf die rechte Weise bemüht und etwas vor mich gebracht, das werde ich, wenn ich dorthin komme, sicher erfahren, wenn Gott will in kurzem, wie mich dünkt. Dieses nun, sprach er, o Simmias und Kebes, ist meine Vertheidigung darüber, daſs euch zu verlassen und die hiesigen Gebieter mir mit Recht nicht *schwer fällt noch* mich verdrieſst, weil ich dafür halte, daſs ich auch dort nicht minder vortrefliche Gebieter und Freunde als hier antreffen werde. Den Meisten nun ist dies unglaublich; wenn ich aber für euch überzeugender gewesen bin in meiner Vertheidigung, als für die Athenischen Richter, so wäre es mir lieb.

Als Sokrates dieses geredet, fiel Kebes ein und sprach, O Sokrates, das andere dünkt mich alles gar schön gesagt, nur das von wegen der Seele findet groſsen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe ge- 70
trennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoben ist und verflogen, und nirgend nichts mehr ist. Denn wäre sie noch wo für sich bestehend und zusammenhaltend, und erlöst von diesen Uebeln, die du eben beschrieben hast; so wäre ja groſse und schöne Hofnung, o Sokrates, daſs alles wahr ist was du sagst. Aber dies bedarf vielleicht nicht geringer Ueberredungsgründe und Beweise, daſs die Seele des Verstorbenen noch ist und irgend Kraft und Einsicht hat. — Du sprichst ganz wahr, sagte Sokrates, o Kebes; aber was sollen wir machen?

Sollen wir eben das mit einander bereden, ob es wahrscheinlich ist, daſs es sich so verhalte oder nicht? — Ich mindestens, sagte Kebes, möchte gern hören, was für eine Meinung du hierüber hast. — Wenigstens glaube ich nicht, sprach Sokrates, daſs irgend einer der es hört, und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen dürfte, daſs ich leeres Geschwäz treibe und Reden führe über Dinge, die mich nichts angehn. *Dünkt es euch* nun und sollen wir die Sache in Erwägung ziehn: so laſst uns so betrachten, ob die Seelen der gestorbenen Menschen in der Unterwelt sind, oder ob nicht. Eine alte Rede ist das nun freilich, deren wir erwähnt haben, daſs wenn sie von hier kommen sie dort sind, und hieher wieder zurükkehren und wieder geboren werden aus den Todten. Und wenn sich dies so verhält, daſs die Lebenden wieder aus den Todten entstehen: so wären ja wol unsere Seelen dort? denn sie könnten nicht wieder kommen, wenn sie nicht wären. Und dies wäre ein hinreichender Beweis daſs es so ist, wenn wirklich offenbar würde, daſs die Lebenden nirgend anders herkämen als von den Todten. Wenn dies aber nicht so wäre, dann bedürften wir eines andern Grundes. — Gewiſs, sagte Kebes. — Betrachte es nur nicht allein an Menschen, fuhr jener fort, wenn du es eher inne werden willst, sondern auch an allen Thieren und Pflanzen, und überhaupt an allem was eine Entstehung hat laſst uns zusehn, ob etwa alles so entsteht, nirgend anders her, als jedes aus seinem Gegentheil, was nur ein solches hat, wie doch das schöne von dem häſslichen das Gegentheil ist, und das gerechte von dem ungerechten, und eben so tausend anderes sich verhält. Dieses also laſst uns sehen, ob nicht nothwendig, was

nur ein entgegengeseztes hat, nirgend anders her selbst entsteht, als aus diesem seinem entgegengesezten. So wie wenn etwas gröſser wird, muſs es doch nothwendig aus irgend vorher kleiner gewesenem hernach gröſser werden? — Ja. — Nicht auch wenn es kleiner wird, wird es aus vorher gröſserem hernach kleiner? — So 71
ist es, sagte er. — Und eben so aus stärkerem das schwächere, und aus langsamerem das schnellere? — Gewiſs. — Und wie? wenn etwas schlechter wird, nicht aus besserem? und wenn gerechter, nicht aus ungerechterem? — Wie sonst? — Dies also, sprach er, haben wir sicher genug, daſs alle Dinge so entstehen, das entgegengesezte aus dem entgegengesezten. — Freilich. — Und wie? giebt es nicht auch so etwas dabei, wie zwischen jeglichem entgegengesezten, was doch immer zwei sind, auch ein zwiefaches Werden von dem einen zu dem andern, und von diesem wieder zu jenem zurük? wie zwischen dem gröſseren und kleineren ist Wachsthum und Abnahme, und so nennen wir auch das eine wachsen, das andere abnehmen. — Ja, sagte er. — Nicht auch aussondern und vermischen, abkühlen und erwärmen, und so alles, wenn wir auch bisweilen die Worte dazu nicht haben, muſs sich doch der Sache nach überall so verhalten, daſs eines aus dem andern entsteht, und daſs es ein Werden von jedem zu dem andern giebt? — Gewiſs. — Wie nun, fuhr er fort, ist dem Leben auch etwas entgegengesezt, wie dem Wachen das Schlafen? — Gewiſs, sagte er. — Und was? — Das Todtsein, sagte er. — Also entstehen diese auch aus einander, wenn sie entgegengesezt sind, und es giebt zwischen ihnen zweien ein zwiefaches Werden. — Wie sollte es nicht? — Die Ver-

knüpfungen nun des einen Paars von den eben-
genannten Dingen will ich dir aufzeigen, sprach
Sokrates, und das dazu gehörige Werden, du
aber mir die andern. Ich sage nemlich, das
eine sei Schlafen und das andere Wachen, und
aus dem Schlafen werde das Wachen, und aus
dem Wachen das Schlafen, und dies Werden
beider sei das Einschlafen und das Aufwachen;
habe ich es dir hinlänglich erklärt oder nicht?
— Vollkommen. — Sage du mir also nun eben
so von Leben und Tod. Sagst du nicht, dem
Leben sei das Todtsein entgegengesezt? — Das
sage ich. — Und daſs beides aus einander ent-
stehe? — Ja. — Aus dem Lebenden also, was
entsteht? — Das Todte, sprach er. — Und
was aus dem Todten? — Nothwendig, sprach
er, muſs man eingestehn, das Lebende. — Aus
dem Gestorbenen also, o Kebes, entsteht das
Lebende und die Lebenden? — So zeigt es sich,
sprach er. — Also sind, sprach er, unsere See-
len in der Unterwelt. — So scheint es. — Und
nicht wahr, auch von dem Werden, was hiezu
gehört, ist das eine deutlich genug? Denn ster-
ben ist doch deutlich genug, oder nicht? —
Freilich, sagte er. — Was wollen wir aber nun
machen? sprach er. Wollen wir nicht auch das
entgegengesezte Werden hinzunehmen, sondern
soll die Natur von dieser Seite lahm sein? oder
müssen wir nicht nothwendig auch ein dem
Sterben entgegengeseztes Werden annehmen?
— Auf alle Weise, sagte er. — Und was für
eines? — Das Aufleben. — Also, sprach er,
wenn es ein Aufleben giebt, so wäre eben dieses
Werden der Lebenden aus den Todten das Auf-
72 leben? — Freilich. — Also auch auf diese Weise
kommt es uns heraus, daſs die Lebenden aus
den Todten entstanden sind, nicht weniger als

die Todten aus den Lebenden. Ist dies nun so, so scheint es wol hinreichend zu beweisen, daſs die Seelen der Verstorbenen wo sein müssen, woher sie wieder lebend werden. — Mich dünkt, o Sokrates, dem eingestandenen gemäſs müsse es sich so verhalten. — Siehe nun auch, o Kebes, sprach er, daſs wir nichts mit Unrecht eingestanden haben, wie mich dünkt. Denn wenn nicht eines immer dem andern entspräche, und das Werden wie im Kreise herumginge, sondern es ein grade fortschreitendes Werden gäbe nur aus dem Einen in das gegenüberstehende, ohne daſs dies sich wieder wendete und zum andern zurükkäme: so siehst du wol, daſs am Ende alles einerlei Gestalt haben und in einerlei Zustand sich befinden, und das Werden ein Ende haben würde. — Wie meinst du das? fragte er. — Es ist gar nicht schwer, sagte er, zu begreifen was ich meine; sondern wie wenn es nur Einschlafen gäbe, dem aber entspräche kein Aufwachen was aus dem Schlafenden entstände, so, weiſst du wol, würde am Ende alles beweisen, daſs das vom Endymion nur eine Posse wäre, und er würde nichts gelten, weil es auch allem andern eben so erginge wie ihm, daſs es schliefe; und wenn alles immer vermischt würde und nicht gesondert, so würde bald jenes Anaxagoreische sich einstellen, Alle Dinge zumal: würde nicht eben so auch, lieber Kebes, wenn alles zwar stürbe, was am Leben Antheil hat, nachdem es aber gestorben wäre, das todte immer in dieser Gestalt bliebe und nicht wieder auflebte, ganz nothwendig zulezt alles todt sein und nichts leben? Denn wenn zwar aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe: wie wäre denn zu helfen, daſs nicht Alles im Todtsein aufginge? — Gar nicht, denke

ich, o Sokrates, sagte Kebes, sondern du
scheinst mir durchaus richtig zu reden. — Es
ist auch, o Kebes, sagte er, wie mich dünkt
auf alle Weise so, und nicht etwa überlistet
gestehen wir dieses ein, sondern es giebt in der
That ein Wiederaufleben, und ein Werden der
Lebenden aus den Todten, und ein Sein der
Seelen der Gestorbenen, und zwar für die Guten
ein Bessersein, für die Schlechten aber ein
Schlechteres. — Und eben das auch, sprach
Kebes einfallend, nach jenem Saz, o Sokrates,
wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen
pflegtest, daſs unser Lernen nichts anders ist als
Wiedererinnerung, und daſs wir deshalb
nothwendig in einer früheren Zeit gelernt haben
müſsten, wessen wir uns wiedererinnern, und
daſs dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele
nicht schon war, ehe sie in diese menschliche
Gestalt kam; so daſs auch hiernach die Seele
73 etwas unsterbliches sein muſs. — Aber, o Kebes,
sprach Simmias einfallend, was giebt es hievon
für Beweise? erinnere mich daran, denn in
diesem Augenblik besinne ich mich nicht recht
darauf. — Nur an den einen schönsten, sagte
Kebes, daſs wenn die Menschen gefragt werden
und einer sie nur recht zu fragen versteht, sie
alles selbst sagen wie es ist, da doch, wenn
ihnen keine Erkenntniſs einwohnte und richtige
Einsicht, sie nicht im Stande sein würden
dieses zu thun. Und wenn man sie zu den
meſskünstlerischen Figuren führt oder etwas
ähnlichem, so zeigt sich dabei am deutlichsten, daſs
sich dies so verhält. — Wenn du es aber so nicht
glaubst, o Simmias, sagte Sokrates, so sieh zu,
ob du uns, wenn du es etwa folgendermaſsen
betrachtest, beifallen wirst. Du zweifelst
nemlich, wie doch das sogenannte Lernen könne

Erinnerung

Erinnerung sein? — Ich zweifle zwar, sprach Simmias, eben nicht; nur dessen, wovon die Rede ist, bedarf ich, erinnert zu werden; und fast schon aus dem, was mir Kebes versucht hat zu sagen, habe ich mich besonnen und glaube es. Nichts desto weniger aber würde ich noch gern hören, wie du es jezt vortragen wolltest. — So ich, sprach er. Wir gestehen doch wol, daſs wenn sich einer etwas erinnern soll, er dies vorher schon wissen muſs? — Gewiſs wol. — Gestehen wir etwa auch dieses, daſs wenn einem Erkenntniſs auf solche Weise kommt, dies Erinnerung sei? ich meine aber eine solche Weise, wenn jemand irgend etwas sieht oder hört oder auf andere Art wahrnimmt, und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes inne wird, dessen Erkenntniſs nicht dieselbe ist, sondern eine andere, ob wir dann nicht mit Recht sagen, daſs er sich dessen erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat? — Wie meinst du das? — So wie dergleichen. Eine ganz andere Vorstellung ist doch die von einem Menschen und die von einer Leier? — Wie sollte sie nicht? — Du weiſst aber doch, daſs Liebhabern, wenn sie eine Leier sehen, oder ein Kleid, oder sonst etwas was ihr Liebling zu gebrauchen pflegt, es so ergeht; sie erkennen die Leier, und in ihrer Seele nehmen sie zugleich auf das Bild des Knaben, dem die Leier gehört, und das ist nun Erinnerung; so wie wenn Jemand den Simmias sieht, er wol leicht an den Kebes denkt und tausenderlei dergleichen. — Tausenderlei, beim Zeus, sagte Simmias. — Und nicht wahr, sprach er, dergleichen ist nun Erinnerung, vorzüglich wenn es einem bei solchen Dingen begegnet, die einer, weil sie ihm seit langer Zeit schon nicht vorge-

kommen und er nicht an sie gedacht, vergessen
hatte. — Allerdings, sagte er. — Wie nun,
kann man sich auch wol, wenn man ein gemaltes
Pferd sieht oder eine gemalte Leier,
eines Menschen dabei erinnern? und wenn man
den Simmias gemalt sieht, sich des Kebes
dabei erinnern? — Auch das freilich. — Auch
wenn man den Simmias gemalt sieht, sich
des Simmias selbst erinnern. — Das kann man
freilich, sagte er. — Und nicht wahr, in allen
74 diesen Fällen entsteht uns Erinnerung, das eine
Mal aus ähnlichen Dingen, das andere Mal aus
unähnlichen. — Sie entsteht. — Aber wenn
nun einer bei ähnlichen Dingen sich etwas erinnert,
muſs ihm nicht auch dieses dabei begegnen,
daſs er inne wird, ob diese etwas zurükbleiben
in der Aehnlichkeit oder nicht hinter
dem, dessen er sich erinnert? — Nothwendig,
sagte er. — Wolan denn, sprach jener, sieh
zu ob sich dies so verhält. Wir nennen doch
etwas gleich? ich meine nicht ein Holz dem
andern, oder einen Stein dem andern, noch irgend
etwas dergleichen, sondern auſser diesem
allen etwas anderes, das gleiche selbst, sagen
wir, daſs das etwas ist oder nichts? — Etwas,
beim Zeus, sprach Simmias, ganz stark.
— Erkennen wir auch dieses, was es ist? — Allerdings,
sprach er. — Woher nahmen wir aber
seine Erkenntniſs? Nicht aus dem, was wir
eben sagten, wenn wir Hölzer oder Steine oder
irgend andere gleiche Dinge sahen, haben wir
nicht bei diesen uns jenes vorgestellt, was doch
verschieden ist von diesen? Oder scheint es dir
nicht verschieden zu sein? Bedenke es nur auch
so. Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder
Hölzer, ganz dieselben bleibend, bisweilen als
gleich und dann wieder nicht? — O ja. — Wie

aber, das Gleiche selbst, ist dir das auch schon bisweilen als ungleich erschienen, oder die Gleichheit als Ungleichheit? — Nimmermehr wol, Sokrates. — Also, sprach er, sind jene gleichen Dinge und dieses Gleiche selbst nicht dasselbige. — Offenbar keinesweges, o Sokrates. — Doch aber bei jenen gleichen, verschieden von diesem Gleichen, hast du die Erkenntniſs des lezteren vorgestellt oder erhalten? — Vollkommen richtig. — Indem es jenen entweder ähnlich ist oder unähnlich? — Freilich. — Und das macht ja, sprach er, keinen Unterschied. Denn so oft du, wenn du etwas siehst, bei dessen Anblik dir ein anderes vorstellst, es sei nun ähnlich oder unähnlich, so ist nothwendig eine Erinnerung vor sich gegangen. — Allerdings. — Wie aber weiter, sprach er, begegnet uns wol so etwas bei den gleichen Hölzern und andern, von denen wir eben sprachen; scheinen sie uns eben so gleich zu sein, wie das gleiche selbst? oder fehlt etwas daran, daſs sie nicht so sind wie das gleiche, oder nichts? — Gar viel, sprach er, fehlt daran. — Müssen wir nun nicht gestehen, wenn jemand der etwas sieht, bemerkt, dieses was ich hier sehe will zwar sein wie etwas gewisses anderes, es bleibt aber zurük, und vermag nicht so zu sein wie jenes, sondern ist schlechter, daſs der welcher dies bemerkt nothwendig jenes vorher kennen muſs, dem er sagt, daſs das andere zwar gleiche, aber doch dahinter zurükbleibe? — Nothwendig. — Und wie? geht es uns nun so mit den gleichen Dingen und dem Gleichen selbst? — Auf alle Weise. — Nothwendig also kennen wir das Gleiche schon vor jener Zeit, als wir zuerst
gleiches erblikkend bemerkten, daſs alles der- 75
gleichen strebe zu sein wie das Gleiche, aber

doch dahinter zurükbleibe? — So ist es. — Aber auch das geben wir doch zu, daſs wir eben dieses nirgend anders her bemerkt haben, noch im Stande sind zu bemerken, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgend einer andern Wahrnehmung, denn diese sind mir alle einerlei. — Sie sind auch einerlei, o Sokrates, für das, wohin unsere Rede will. — Also an den Wahrnehmungen muſs man bemerken, daſs alles so in den Wahrnehmungen vorkommende jenem nachstrebt, was das gleiche ist und daſs es dahinter zurükbleibt. Oder wie wollen wir sagen? — So. — Ehe wir also anfingen zu sehen oder zu hören, oder die anderen Sinne zu gebrauchen, muſsten wir schon irgendwoher die Erkenntniſs bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir das Gleiche in den Wahrnehmungen darauf beziehen wollten, weil dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist. — Nothwendig nach dem vorhergesagten, o Sokrates. — Nun aber haben wir doch gleich von unserer Geburt an gesehen, gehört und die anderen Sinne gebraucht? — Freilich. — Und wir muſsten, sagen wir, schon ehe dieses geschah, die Erkenntniſs des Gleichen bekommen haben. — Ja. — Ehe wir also geboren wurden müssen wir sie, wie sich zeigt, bekommen haben. — So zeigt es sich. — 10 Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben, und in ihrem Besiz geboren worden sind: so erkannten wir auch schon ehe wir wurden und sobald wir da waren nicht das Gleiche nur und das gröſsere und kleinere, sondern auch alles dergleichen insgesamt. Denn es ist uns ja jezt nicht eben mehr von dem Gleichen die Rede, als auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Rechten

und Frommen, und wie ich sage von allem, was wir bezeichnen, als dies selbst was es ist, in unsern Fragen und in unsern Antworten. So daſs wir nothwendig von diesem allen die Erkenntnisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten haben. — So ist es. — Und daſs wir, wenn wir sie nicht immer wieder vergäſsen nachdem wir sie bekommen, auch immer wissend und ihrer das ganze Leben hindurch uns bewuſst sein würden. Denn das heiſst ja wissen, eine empfangene Erkenntniſs besizen und nicht verloren haben? oder heiſst das nicht vergessen, o Simmias, wenn eine Erkenntniſs verloren geht? — Auf alle Weise, sagte er, o Sokrates. — Und wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie empfangen hatten und bei der Geburt verloren haben, hernach aber, wenn wir mit den Sinnen dazu kommen, eben jene Erkenntnisse wieder aufnahmen, die wir einmal schon vorher hatten; ist dann nicht, was wir lernen heiſsen, das Wiederaufnehmen einer uns angehörenden Erkenntniſs? und wenn wir dies wiedererinnern nennen, werden wir es nicht richtig benennen? — Gewiſs. — Denn das hatte sich uns doch als möglich gezeigt, daſs wer etwas wahrnimmt, es sei nun durch Gesicht und Gehör, oder irgend 76
einen anderen Sinn, dabei etwas anderes vorstellen könne, was er vergessen hatte und was mit diesem verbunden war als unähnlich oder als ähnlich. Also, wie ich sage, eins von beiden, entweder sind wir dieses wissend geboren worden, und wissen es unser Leben lang alle, oder die, von denen wir sagen daſs sie hernach erst lernen, erinnern sich dessen nur, und das Lernen ist eine Erinnerung. — Wohl gar sehr verhält es sich so, Sokrates. — Welches nun wählst du, o Simmias, daſs wir wissend

geboren werden, oder daſs wir uns hernach dessen erinnern, wovon wir schon vorher eine Erkenntniſs gehabt hatten? — So im Augenblik, o Sokrates, weiſs ich nicht zu wählen. — Wie aber? kannst du dieses wählen, oder was dünkt dich davon? ein Mann, der da weiſs, müſste der von dem, was er weiſs Rechenschaft zu geben wissen oder nicht? — Ganz nothwendig, o Sokrates, sprach er. — Und dünkt dich denn, daſs Alle Rechenschaft zu geben im Stande sind von dem, was wir eben anführten? — Das wünschte ich wohl, sprach Simmias; aber ich fürchte vielmehr, es möchte uns schon morgen hier zu Lande keiner mehr gefunden werden, der dies gehörig zu thun vermöchte. — Du meinst also nicht, o Simmias, daſs Alle dieses wissen? — Keinesweges. — Also erinnern sie sich hernach dessen, was sie einst gelernt hatten. — Nothwendig. — Wann aber hatten unsere Seelen die Erkenntniſs davon bekommen? doch wol nicht seitdem wir als Menschen geboren sind? — Nicht füglich. — Früher also? — Ja. — Also waren, o Simmias, die Seelen auch früher, als sie in menschlicher Gestalt waren ohne Leiber, und hatten Einsicht. — Wenn wir nicht etwa bei der Geburt diese Erkenntnisse empfingen, o Sokrates, denn diese Zeit bleibt uns noch übrig. — Gut, o Freund! aber in welcher andern Zeit verlieren wir sie denn? Denn wir haben sie nicht wenn wir geboren werden, wie wir eben eingestanden. Oder verlieren wir sie in derselben Zeit, in welcher wir sie auch empfangen? oder weiſst du noch eine andere Zeit anzugeben? — Keinesweges, o Sokrates, sondern ich merkte nur nicht, daſs ich nichts sagte. — Also verhält es sich nur so, sprach er, o Simmias. Wenn das etwas ist, was

wir immer im Munde führen, das Schöne und
Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir
hierauf alles was uns durch die Sinne kommt
beziehen, als auf etwas vorher unser gewesenes,
was wir in jenem auffinden und es ihm vergleichen:
so muſs nothwendig, eben so wie dieses
ist, auch unsere Seele sein, ehe wir noch geboren
wurden. Wenn aber alles dieses nichts ist, so
wäre dann unsere ganze Rede vergeblich geredet.
Verhält es sich wol so, und ist es die ganz
gleiche Nothwendigkeit, daſs jenes ist und daſs
auch unsere Seelen sind auch vor unserer Geburt,
und daſs, wenn jenes nicht dann auch
nicht dieses? — Ueber die Maſsen, o Sokrates,
sprach Simmias, dünkt es mich dieselbe Nothwendigkeit
zu sein; und an einen sichern Ort
rettet sich unser Saz, dahin nemlich, daſs unsere
Seele auf dieselbe Weise ist, ehe wir noch
geboren werden, wie jenes alles, wovon du
eben sprachest. Denn ich habe gar nichts, was 77
mir so klar wäre als eben dieses, daſs alles dergleichen
wahrhaft in dem allerhöchsten Sinne
ist, das Schöne und das Gute und was du sonst
eben anführtest; und mir wenigstens genügt der
Beweis vollkommen. — Wie aber dem Kebes,
sprach Sokrates. Denn wir müssen auch den
Kebes überzeugen. — Gewiſs auch ihm, sprach
Simmias, wie ich glaube, wiewol er der hartnäkkigste
Mensch ist im Unglauben an Anderer
Reden. Allein davon, glaube ich, ist er nun
hinreichend überzeugt, daſs ehe wir geboren
wurden unsere Seele war. Ob aber auch nachdem
wir gestorben sind sie noch sein wird, das
scheint auch mir selbst, o Sokrates, noch nicht
bewiesen zu sein, sondern es steht noch entgegen,
wie auch Kebes eben sagte, jene gemeine
Rede, ob nicht indem der Mensch stirbt die

Seele zerstiebt, und auch ihr dieses das Ende des Seins ist. Denn was hindert doch, daſs sie zwar anderwärts her geworden und zusammengesezt sein kann und gewesen, ehe sie in menschlichen Leib gelangte, daſs aber doch, nachdem sie in diesen gewandert ist, wenn sie von ihm getrennt wird, alsdann auch sie selbst endet und untergeht? — Wohl gesprochen, o Simmias, sagte Kebes. Denn es scheint gleichsam die eine Hälfte von dem bewiesen zu sein, was wir brauchen, daſs nemlich ehe wir geboren wurden unsere Seele war; aber man muſs noch dazu beweisen, ob auch, wenn wir todt sind, sie um nichts weniger sein wird als vor unserer Geburt, wenn der Beweis seine Vollendung bekommen soll. — Es ist doch, o Simmias und Kebes, sprach Sokrates, auch jezt schon bewiesen, wenn ihr nur diesen Saz zusammenbringen wollt mit jenem, über den wir vorher einig geworden waren, daſs nemlich alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht. Denn wenn die Seele ist auch vorher, und wenn sie nothwendig, indem sie ins Leben geht nirgend andersher geboren werden kann, als aus dem Tode und dem Gestorbensein, wie soll denn nicht nothwendig folgen, daſs sie auch nach dem Tode sein muſs, wenn sie doch wiederum geboren werden soll? Bewiesen also ist dies, wie ich sagte, auch jezt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, gern auch diesen Saz noch weiter durcharbeiten zu wollen, und euch zu fürchten wie die Kinder, daſs nicht doch in Wahrheit der Wind sie, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinanderwehe und zerstäube, zumal wenn einer nicht etwa bei Windstille, sondern in recht tüchtigem Sturmwinde stirbt. — Da sagte Kebes lächelnd, So thue denn so als fürchteten wir uns, und versuche uns zu überreden. Lieber aber doch, nicht als ob wir selbst uns fürchteten, sondern vielleicht ist auch in uns ein solches Kind, welches dergleichen fürchtet. Dieses also wollen wir versuchen zu überzeugen, daſs es den Tod nicht fürchten müsse wie ein Gespenst. — Dieses müſst ihr, sprach Sokrates, täglich besprechen, bis ihr es ausbannt. — Woher aber, o 78 Sokrates, sprach er, sollen wir einen tüchtigen Besprecher zu solchen Dingen nehmen, nun du doch von uns scheidest? — Hellas ist noch groſs, o Kebes, sagte er, und trefliche Männer sind darin, und viel sind auch Geschlechter der Barbaren, die man alle durchsuchen muſs, um einen solchen Besprecher zu finden, ohne weder Geld zu scheuen noch Mühe. Denn es giebt wol nichts, worauf ihr das Geld besser wenden könntet. Aber auch unter einander müſst ihr suchen, denn ihr möchtet auch wol nicht leicht wen finden, der dies besser als ihr vermöchte zu thun.

Das soll gewiſs geschehen, sprach Kebes, von wo wir aber abgegangen sind, dahin laſs uns zurükkehren, wenn es dir recht ist. — Mir gar sehr recht, wie sollte es nicht? — Wohl gesprochen, sagte er. — Also ohngefähr so, sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fragen, Welchen Dingen ist es wol eigen, daſs ihnen dieses begegne, zerstört zu werden, und für welche muſs man also fürchten, daſs ihnen dieses begegne, und für welche nicht? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und hieraus und dem gemäſs entweder Muth fassen oder besorgt sein für unsere Seelen. — Ganz richtig, sagte er. — Und nicht wahr, dem was zusammengesezt ist kommt es wol seiner Natur nach zu, auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden wie es zusammengesezt worden ist; wenn es aber etwas unzusammengeseztes giebt, diesem wenn sonst irgend einem kommt wol zu, daſs ihm dieses nicht begegne? — Das scheint mir sich so zu verhalten, sprach Kebes. — Und nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise, dieses muſs wol am ehesten das unzusammengesezte sein, was aber bald so bald anders und nimmer auf gleiche Weise, dieses das zusammengesezte? — Mir wenigstens scheint es so. — So gehen wir denn, sprach er, zu dem wovon wir auch vorher sprachen. Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unsern Fragen und Antworten, verhält sich dies wol immer auf gleiche Weise, oder bald so bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so jegliches was nur ist, nimmt das wol jemals auch nur irgend eine Veränderung an? oder verhält sich nicht jedes, was ein einartiges Sein ist, an und für sich immer auf gleiche Weise, und nimmt niemals auf keine Weise irgendwie eine Veränderung an? — Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich nothwendig, o Sokrates. — Wie aber das viele schöne, wie Menschen, Pferde, Kleider, oder sonst irgend etwas dergleichen schönes oder gleiches oder sonst einem von jenem gleichnamiges, verhalten sich auch diese immer gleich, oder ganz jenem entgegengesezt, weder mit sich selbst jedes noch unter einander jemals, um es kurz zu sagen, auch nur im mindesten gleich. — Wiederum so, sprach Kebes, scheint mir dieses niemals einerlei sich zu verhalten. — Und diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den andern

Sinnen wahrnehmen; aber zu jenen sich gleich- 79
seienden kannst du doch wol auf keine Weise irgend anders gelangen, als durch das Denken der Seele selbst, sondern gestaltlos sind diese Dinge und werden nicht gesehen. — Auf alle Weise, sagte er, hast du Recht. — Sollen wir also, sprach er, zwei Arten der Dinge sezen, eine sichtbare und eine gestaltlose? — Das wollen wir, sprach er. — Und die gestaltlose, als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? — Auch das, sagte er, wollen wir sezen. — Wolan denn, sprach er, ist nicht von uns selbst etwas Leib und etwas wiederum Seele? — Allerdings. — Welcher von jenen beiden Arten nun wollen wir wol sagen, daſs der Leib ähnlicher sei und verwandter? — Das muſs ja jedem deutlich sein, dem sichtbaren. — Wie aber die Seele, ist die unsichtbar oder sichtbar? — Menschen wenigstens ist sie es nicht, o Sokrates, sagte er. — Wir meinten doch aber sichtbares und nicht sichtbares für die Natur der Menschen, oder meinst du für irgend eine andere? — Für die menschliche. — Was sagen wir also von der Seele, daſs sie sichtbar sei oder nicht sichtbar? — Nicht sichtbar. — Also gestaltlos. — Ja. — Aehnlicher also ist die Seele dem gestaltlosen als der Leib, er aber dem sichtbaren. — Ganz nothwendig, o Sokrates. — Und nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, daſs die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgend einen andern Sinn, denn das heiſst vermittelst des Leibes vermittelst eines Sinnes etwas betrachten, dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und daſs sie dann selbst

schwankt und irrt und wie trunken taumelt,
weil sie eben solches berührt. — Das haben wir
gesagt. — Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet,
dann geht sie zu dem reinen immer
seienden unsterblichen und sich stets gleichen,
und als diesem verwandt hält sie sich stets zu
ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt
wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem
Irren, und ist auch in Beziehung auf jenes immer
sich selbst gleich, weil sie eben solches berührt,
und diesen ihren Zustand nennt man
eben die Vernünftigkeit. — Auf alle Weise, o
Sokrates, sagte er, ist dies schön und wahr gesagt.
— Welcher von beiden Arten also dünkt
dich die Seele dem vorherigen und dem jezt gesagten
zufolge ähnlicher und verwandter zu
sein? — Jeder, sagte er, dünkt mich, o Sokrates,
müſste nach diesem Verfahren zugeben,
auch der ungelehrigste, daſs doch in allem und
jedem die Seele dem sich immer gleich bleibenden
ähnlicher ist als dem anderen. — Und wie
der Leib? — Dem anderen. — Betrachte es
auch von dieser Seite, daſs so lange Leib und
Seele zusammen sind, die Natur ihm gebietet
80 zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr
aber zu herrschen und zu regieren, auch hiernach
nun welches dünkt dich dem göttlichen
ähnlich zu sein und welches dem sterblichen?
oder dünkt dich nicht das göttliche so geartet
zu sein, daſs es herrscht und regiert, das sterbliche
aber daſs es sich beherrschen läſst und
dient? — Das dünkt mich. — Welchem gleicht
nun die Seele? — Offenbar, o Sokrates, die
Seele dem göttlichen, und der Leib dem sterblichen.
— Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob
aus allem gesagten uns dieses hervorgeht, daſs
dem göttlichen, unsterblichen, vernünftigen,

eingestaltigen, unauflöslichen, und immer einerlei und sich selbst gleich sich verhaltenden die Seele am ähnlichsten ist, dem menschlichen und sterblichen und unvernünftigen und vielgestaltigen und auflöslichen und nie einerlei und sich selbst gleich bleibendem diesem wiederum der Leib am ähnlichsten ist? Oder wissen wir hiegegen noch etwas anderes zu sagen, lieber Kebes, daſs es sich nicht so verhält? — Wir wissen nichts dergleichen. — Wie nun, wenn sich dieses so verhält, kommt nicht dem Leibe wol zu leicht aufgelöst zu werden, der Seele hingegen ganz und gar unauflöslich zu sein oder wenigstens beinahe so? — Wie sollte es nicht? — Und du bemerkst doch, sprach er, daſs wenn der Mensch stirbt, auch seinem sichtbaren, dem Leibe, der im sichtbaren liegt, den wir Leichnam nennen, und dem es zukommt aufgelöst zu werden und zu zerfallen und verweht zu werden, nicht gleich etwas hievon widerfährt, sondern er noch eine ganz geraume Zeit so bleibt, und wenn einer blühenden Leibes stirbt und solches Alles, dann gar lange. Und wenn der Leib zusammenfällt und troknet, wie sie in Aegypten aufgetroknet werden, so hält er sich fast undenkliche Zeit. Ja einige Theile des Leibes, wie Knochen und Sehnen und alle dergleichen, sind auch wenn er schon verfault ist so zu sagen doch fast unsterblich. Oder nicht? — Ja. — Und die Seele also, das gestaltlose des Menschen, und welche sich an einen andern solchen Ort begiebt, der edel und rein und gestaltlos ist, nemlich in die wahre Geisterwelt zu dem guten und weisen Gott, wohin wenn Gott will alsbald auch meine Seele zugehen hat, diese, die so beschaffen und geartet ist, sollte, wenn sie von dem Leibe getrennt ist, sogleich ver-

weht und untergegangen sein, wie die meist
Menschen sagen? Daran fehlt wol viel, o K
bes und Simmias! Sondern viel mehr verhält
sich so, welche sich rein von ihm trennt, u
nichts von dem Leibe mit sich zieht, weil s
mit gutem Willen nichts mit ihm gemein hat
im Leben, sondern ihn floh und in sich selb
gesammelt blieb und dies immer im Sinn hat
was nichts anders heiſsen will, als daſs sie rec
philosophirte und darauf dachte leicht zu ste
ben; oder hieſs dies nicht auf den Tod bedac
81 sein? — Allerdings ja. — Also welche sich
verhält, die geht zu dem ihr ähnlichen gestaltl
sen, und zu dem göttlichen, unsterblichen, ve
nünftigen, wo sie dann dazu gelangt glükse
zu sein, von Irrthum und Unwissenheit, Furc
und wilder Liebe und allen andern mensch
chen Uebeln befreit, und lebt dann, wie es b
den Eingeweiheten heiſst, wahrhaft die übri
Zeit mit Gott. Wollen wir so sagen, o Keb
oder anders? — So, beim Zeus, sprach Kebe
— Wenn sie aber, meine ich, beflekt und u
rein von dem Leibe scheidet, weil sie eben i
mer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepfle
und geliebt hat, und von ihm bezaubert gew
sen ist und von den Lüsten und Begierden,
daſs sie auch glaubte, es sei in Wahrheit g
nichts anderes als das körperliche, was man b
tastet und sieht, iſst und trinkt und zur Lie
gebraucht, und weil sie das den Augen verfi
sterte und gestaltlose, der Vernunft aber fa
liche und mit Weisheitsliebe zu ergreifende g
wohnt gewesen ist zu hassen und zu scheu
und zu fürchten, meinst du, daſs eine so
schaffene Seele sich werde rein für sich abso
dern können? — Wol nicht im mindest
sprach er. — Sondern durchzogen von de

körperlichen, welches durch den Umgang und Verkehr mit dem Leibe, wegen des ununterbrochenen Zusammenseins und der vielen Sorge um ihn, ihr gleichsam eingewachsen ist. — Freilich. — Und dies, o Freund, muſs man doch glauben, sei unbeholfen und schwerfällig, irdisch und sichtbar, so daſs es auch die Seele, die es an sich hat, schwer macht, und wieder zurükzieht in die sichtbare Gegend aus Furcht vor dem gestaltlosen und der Geisterwelt, wie sie es nennen, daſs sie sich an den Denkmälern und Gräbern umherwindet, um welche daher auch solche schattenartige Erscheinungen von Seelen sind gesehen worden, wie denn solche Seelen wol Schattenbilder darstellen müssen, welche sich nicht rein abgelöset, sondern noch Theil haben an dem sichtbaren, weshalb sie denn auch gesehn werden. — Das leuchtet wol ein, o Sokrates. — Und freilich leuchtet auch ein, o Kebes, daſs dies nicht die Seelen der Guten sind, sondern der Schlechten, welche um dergleichen gezwungen sind herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die begleitende Begierde nach dem körperlichen wieder gebunden werden in einen Leib. Und natürlich werden sie in einen von solchen Sitten gebunden, deren sie sich befleiſsiget hatten im Leben. — Was meinst du für welche, o Sokrates? — Wie die sich der Völlerei und des Uebermuths und Trunkes befleiſsigten und vor nichts Scheu hatten, begeben sich wol natürlich in Esel und ähnliche Arten von Thieren. Oder meinst du nicht? — Das ist ganz wahrscheinlich. — Die aber Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vorzogen, diese dagegen in die verschiedenen Arten der Wölfe, Habichte und Geier? oder wohin anders sollen wir sagen daſs solche gehen? — Ohne weiteres, sprach Kebes, in dergleichen. — Und gewiſs jedoch auch mit den übrigen, daſs jegliche der Aehnlichkeit mit ihren Bestrebungen nachgeht? — Gewiſs, wie sollte sie nicht. — Also, sprach er, sind auch wol die glüklichsten unter diesen die, und kommen an den besten Ort, welche der gemeinen und bürgerlichen Tugend nachgestrebt haben, die man Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, und die nur aus Gewöhnung und Uebung entsteht ohne Philosophie und Vernunft? — Wie sind diese die glükseligsten? — Weil doch natürlich ist, daſs diese wiederum in eine solche gesellige und zahme Gattung gehen etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und wieder ganz leidliche Männer aus ihnen werden. — Das ist natürlich. — In der Götter Geschlecht aber ist wol keinem, der nicht philosophirt hat und vollkommen rein abgegangen ist vergönnt zu gelangen, sondern nur dem lernbegierigen. Eben deshalb nun, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller von dem Leibe herrührenden Begierden, und harren aus und geben sich ihnen nicht hin, weder daſs sie Verderb des Hauswesens und Armuth fürchten sollten, wie die meisten Geldsüchtigen, noch auch daſs sie die Ehrlosigkeit und Schmach der Trägheit scheuen sollten, wie die Herrschsüchtigen und Ehrsüchtigen, und sich deshalb ihrer enthalten. — Das würde sich auch für sie nicht ziemen, o Sokrates, sprach Kebes. — Freilich nicht, beim Zeus, sagte er. Darum sagen auch allen solchen, o Kebes, jene alle, die für ihre Seele sorgen und nicht nur den Leib ausarbeitend leben,

Fahrewohl,

Fahrewohl, und gehen nicht gleichen Schritt mit ihnen, die ja nicht wissen wohin sie gehen. Sie selbst aber, der Meinung, daſs sie nichts thun dürfen was der Philosophie zuwider wäre und der Erlösung und Reinigung durch sie, wenden sich dahin und folgen, wohin jene führt. — Wie das, o Sokrates? — Das will ich dir sagen, sprach er. Es erkennen neulich die Lehrbegierigen, daſs die Philosophie, indem sie ihre Seele findet, ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend, und gezwungen wie durch ein Gitter durch ihn alle Dinge zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Thorheit sich umherwalzend, und die Gewalt dieses Kerkers einsieht, wie er ordentlich eine Lust ist, so daſs der Gebundene selbst am meisten dazu hilft, sich binden zu lassen; wie ich nun sage, die Lehrbegierigen erkennen, daſs indem die Philosophie in solcher Beschaffenheit ihre Seele annimmt, sie ihr gelinde zuspricht und versucht, sie zu erlösen, indem sie zeigt, daſs alle Betrachtung durch die Augen voll Betrug ist, voll Betrug auch die durch die Ohren und die übrigen Sinne, und deshalb sie überredet, sich von diesen zurükzuziehen, soweit es nicht nothwendig ist, sich ihrer zu bedienen, und sie ermuntert, sich vielmehr in sich selbst zu sammeln und zusammenzuhalten; und nichts anderem zu glauben als wiederum sich selbst, was sie für sich selbst von den Dingen an und für sich anschaut; was sie aber vermittelst eines anderen betrachtet, dieses weil es in jeglichem anderen wieder ein anderes wird für nichts wahres zu halten, und solches sei ja eben das wahrnehmbare und sichtbare, was sie aber selbst sieht sei das gedenkbare und gestaltlose. Dieser Befreiung nun glaubt nicht widerstreben zu dürſen des wahrhaften Philosophen Seele, und enthält sich daher der Lust und Begierde, der Unlust und Furcht soviel sie kann, indem sie berechnet, daſs wenn jemand sehr heftig sich freut oder fürchtet, trauert oder begehrt, er nie ein so groſses Uebel hievon erleidet als er wol glaubt, wenn er nun etwa erkrankt ist oder einen Verlust erlitten hat seiner Begierden wegen, was aber das gröſste und äuſserste aller Uebel ist, dieses wirklich erleidet und es nicht in Rechnung bringt. — Welches ist doch dieses, o Sokrates, sprach Kebes. — Daſs nemlich die Seele jedes Menschen, sobald sie über irgend etwas sich heftig erfreut oder betrübt, auch genöthiget ist von demjenigen, wodurch ihr dieses begegnet zu glauben, es sei das wirksamste und das wahrste, da sich dies doch nicht so verhält. Und dies sind doch am meisten die sichtbaren Dinge, oder nicht? — Freilich. — In diesem Zustande also wird am meisten die Seele von dem Leibe gebunden. — Wie so? — Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und sie an den Leib annagelt und anheftet, und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, daſs das wahr sei, was auch der Leib dafür aussagt. Denn dadurch, daſs sie gleiche Meinung hat mit dem Leibe und sich an dem nemlichen erfreut, wird sie, denke ich, genöthigt, auch gleicher Sitte und gleicher Nahrung wie er theilhaftig zu werden, daſs sie nimmermehr rein in die Unterwelt kommen kann, sondern immer des Leibes voll von hinnen geht; so daſs sie auch bald wiederum in einen andern Leib fällt, und wie hineingesäet sich einwurzelt, und daher untheilhaftig bleibt des Umganges mit dem göttlichen und reinen und eingestaltigen. — Vollkommen wahr ist was du sagst, o Sokrates, sprach Kebes.

— Dieserwegen also, o Kebes, sind die wahrhaft lehrbegierigen sittsam und tapfer, und nicht weshalb die Leute sagen. Oder meinst du? — Nein, ich gewifs nicht. — Es geht auch nicht; 84 sondern so rechnet die Seele eines philosophischen Mannes, und kann nicht glauben, sie müsse sich zwar von der Philosophie erlösen lassen, nachdem diese sie aber erlöset, sich selbst wiederum der Lust und Unlust hingeben und wieder festbinden und die vorige Arbeit vergeblich machen, als wolle sie das Gegenstük treiben zu der Penelope Weberei; sondern Ruhe von dem Allen sich verschaffend, der Vernunft folgend und immer darin verharrend, dafs sie das wahre und göttliche und der Meinung nicht unterworfene anschaut und sich davon nährt, glaubt sie so leben zu müssen so lange sie lebt, und nach dem Tode zu dem verwandten und eben solchen zu kommen und von allen menschlichen Uebeln erlöst zu werden. Bei solcher Nahrung nun ist kein Wunder, dafs sie nicht fürchtet, ob sie nicht doch unter solchen Bestrebungen bei der Trennung von dem Leibe zerrissen, von ich weifs nicht welchen Winden verweht und zerstäubt umkommen und nirgend mehr sein werde.

Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dieses gesagt, auf lange Zeit, und er selbst, Sokrates, war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehn konnte, und auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber sprachen ein weniges mit einander. Da sah sie Sokrates an, und fragte, Wie? euch dünkt doch nicht etwa das Gesagte noch mangelhaft gesagt zu sein? Denn es giebt wol noch viel Bedenken und Einwendungen dabei, wenn einer es ganz genau durchnehmen will. Hattet ihr nun etwas anderes untereinander, so will ich nichts gesagt haben; wenn ihr aber noch hierüber zweifeltet, so tragt nur ja kein Bedenken, es allein zu sagen und auszuführen, wenn ihr glaubt, daſs es so besser werde vorgetragen werden, oder auch mich mit dazu zu nehmen, wenn ihr meinet mit mir besser zu fahren. — Da sagte Simmias, Ich will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir beide haben schon lange zweifelnd einander angestoſsen und aufgemuntert zu fragen, weil wir zwar gern hören möchten, aber doch Bedenken tragen, dir Unruhe zu machen, daſs es dir nicht etwa zuwider wäre bei dem jezigen Unglük. — Als er dies hörte, sagte er mit sanftem Lächeln, O weh, Simmias! warlich gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, daſs ich das jezige Geschik für kein Unglük halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jezt schwieriger sein als sonst im Leben. Und wie es scheint haltet ihr mich in der Wahrsagung für schlechter als die Schwäne, welche, wenn sie merken, daſs sie sterben sollen, wie sie schon sonst immer 85 gesungen haben, dann am meisten und vorzüglich singen, weil sie sich freuen, daſs sie zu dem Gotte gehen sollen, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber wegen ihrer eigenen Furcht vor dem Tode lügen auch auf die Schwäne, und sagen, daſs sie über den Tod jammernd aus Traurigkeit sängen, und bedenken nicht, daſs kein Vogel singt wenn ihn hungert oder friert oder ihm sonst irgend etwas fehlt, weder die Nachtigal selbst, noch die Schwalbe, noch der Wiedehopf, von dem sie sagen, daſs er aus Unlust klagend singe; aber weder diese, glaube ich, singen aus Traurigkeit noch die Schwäne; sondern weil sie, meine ich, dem Apollon angehören, sind sie wahrsagerisch; und da sie das Gute in der Unterwelt voraus erkennen, so singen sie und sind fröhlich an jenem Tage ausgezeichnet, und mehr als sonst vorher. Ich halte aber auch mich dafür, ein Dienerschaftsgenoſs der Schwäne zu sein, und demselben Gotte heilig, und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von meinem Gebieter, also auch nicht unmuthiger aus dem Leben zu scheiden. Also deshalb mögt ihr immer sagen und fragen was ihr wollt, so lange die eilf Männer der Athener es gestatten. — Sehr schön, sagte Simmias; also will ich dir sagen, was für Zweifel ich habe, und dann auch dieser, wiefern er das Gesagte nicht annimmt. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ohngefähr wie du, daſs etwas sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; aber was darüber gesagt wird nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, nur einem gar weichlichen Menschen ansteht. Denn Eines muſs man doch in diesen Dingen erreichen, entweder lernen oder erfinden wie es damit steht, oder wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste menschliche Meinung davon nehmen, und darauf wie auf einem Brette versuchen durch das Leben zu schwimmen, wenn einer nicht sicherer und gefahrloser kann auf einem festeren Fahrzeuge, etwa einer göttlichen Rede, reisen. So will denn auch ich jezt mich nicht schämen zu fragen, da ja auch du dasselbe sagst, und nicht hernach mir selbst die Schuld beizumessen haben, daſs ich jezt nicht gesagt habe was ich denke. Nemlich, o Sokrates, sowol wenn ich bei mir selbst als wenn ich mit diesem das Gesagte betrachte, er-

scheint es mir gar nicht gründlich genug. — Darauf sagte Sokrates, Vielleicht, o Freund, erscheint es dir ganz recht; aber sage nur, wiefern nicht gründlich. — Insofern, sprach er, als auch von der Stimmung und der Leier und den Saiten einer ganz auf dieselbe Weise reden könnte, daſs nemlich die Stimmung etwas unsichtbares und unkörperliches und gar schönes und göttliches ist an der gestimmten Leier, die Leier selbst aber und die Saiten der Leib sind
86 und das körperliche, also ja zusammengesezt und irdisch und dem sterblichen verwandt. Wenn nun einer die Leier zerbräche oder die Saiten zerschnitte oder zerrisse, so könnte einer mit derselben Rede wie du durchführen, jene Stimmung müsse nothwendig noch dasein und nicht untergegangen. Denn es wäre doch keine Möglichkeit, daſs die Leier noch da sein sollte, nachdem die Saiten zerrissen wären, und die Saiten selbst, die doch dem sterblichen ähnlich sind, die Stimmung aber sollte untergegangen sein, die doch dem göttlichen und unsterblichen gleichartig und verwandt ist, und zwar noch vor dem sterblichen; sondern, würde er sagen, nothwendig muſs die Stimmung noch irgendwo sein, und eher werden die Hölzer verfaulen und die Saiten, als jener etwas begegnen wird. Und ich glaube auch, o Sokrates, daſs du selbst dies bedacht hast, daſs wir uns die Seele als so etwas vorzüglich vorstellen, daſs wenn doch unser Leib eingespannt ist und zusammengehalten von warmem und kaltem, troknem und feuchtem, hievon die Mischung und die Stimmung dieser Dinge unsere Seele ist, wenn sie schön und im rechten Verhältniſs gegen einander gemischt sind. Ist nun die Seele eine Stimmung: so ist offenbar, daſs wenn unser

Leib unverhältniſsmäſsig erschlafft oder angespannt
wird von Krankheiten und andern Uebeln,
die Seele dann nothwendig sogleich umkommt,
obgleich sie das göttlichste ist, eben wie alle andern
Stimmungen in Tönen und in allen Werken
der Künstler, die Ueberreste eines jeden Leibes
aber noch lange Zeit bleiben, bis sie verbrannt
werden oder verwesen. Sieh nun zu, was wir
gegen diese Rede sagen wollen, wenn jemand
behauptet, daſs die Seele als die Mischung alles
zum Leibe gehörigen in dem was wir Tod nennen
zuerst untergehe. — Da sah sich Sokrates
um, wie er immer pflegte, und sagte lächelnd,
Simmias hat ganz recht gesprochen. Wenn nun
einer besseren Rath weiſs als ich, warum antwortet
er nicht? denn er hat die Sache gewiſs
gar nicht schlecht angegriffen. Doch mich
dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch
den Kebes hören, was der wieder unserer Rede
Schuld giebt, damit wir Zeit gewinnen und uns
berathen können, was wir sagen wollen, und
dann, wenn wir ausgehört haben, ihnen entweder
einräumen, wenn sie etwas ordentliches
scheinen angestimmt zu haben, oder wenn
nicht, dann schon unsere Rede verfechten.
Also, sagte er, sprich, o Kebes, was denn dich
beunruhiget hat, daſs du nicht glauben kannst.
— Ich will es also sagen, sprach Kebes. Mir
scheint nemlich unsere Rede noch immer auf
demselben Flek zu sein; denn daſs unsere Seele
schon war, ehe sie in diese Gestalt kam, dagegen 87
seze ich mich nicht, daſs es nicht sehr artig,
und wenn es nicht anmaſsend ist zu sagen, ganz
befriedigend bewiesen wäre; daſs sie aber auch
noch wenn wir todt sind irgendwo sei, dies
scheint mir nicht eben so. Daſs freilich die Seele
nicht stärker und dauerhafter sein sollte als der

Leib, dies gebe ich der Einwendung des Simmias nicht nach, denn von dem allen scheint sie mir sich gar weit zu unterscheiden. Warum also, könnte die Rede wol sagen, bist du noch ungläubig? wenn du doch siehst, daſs nach des Menschen Tode das schwächere noch ist, dünkt dich dann nicht, daſs das dauerhaftere sich gewiſs erhalten müsse in dieser Zeit? Dagegen nun überlege, ob ich hiermit etwas sage. Ich bedarf freilich auch, wie man sieht, eines Bildes, wie Simmias. Mich dünkt nemlich dies grade eben so gesagt, als wenn jemand von einem alten Weber, der gestorben wäre, diese Rede führen wollte, Der Mensch ist nicht umgekommen, sondern ist gewiſs noch irgendwo, und zum Beweise dafür anführen wollte, das Kleid was er anhatte und selbst gewebt hatte, daſs das noch wohlbehalten wäre und nicht umgekommen; und wenn ihm einer nicht glauben wollte, er diesen dann fragte, was wol seiner Art nach dauerhafter wäre, der Mensch oder das Kleid, wenn es nemlich im Gebrauch wäre und getragen würde, und wenn der dann antworten müſste, der Mensch bei weitem, er dann glaubte bewiesen zu haben, der Mensch also müsse wol ganz gewiſs wohlbehalten sein, da das vergänglichere nicht untergegangen wäre. Ich denke aber, o Simmias, das ist nicht so. Sieh aber auch du zu, was ich meine. Denn jeder würde wol der Meinung sein, daſs das einfältig gesagt wäre, wenn es jemand sagen wollte. Denn dieser Weber hat schon gar viele solche Kleider verbraucht und gewebt, und ist zwar später umgekommen als jene vielen, aber als das lezte denke ich doch eher, und deshalb ist doch wol der Mensch immer nicht schwächer oder vergänglicher als das Kleid. Und dieses selbige Bild, meine ich, läſst sich anwenden auf die Seele und den Leib, und wer eben dasselbige sagte von diesen, würde mir scheinen verständig zu reden, daſs nemlich die Seele zwar dauerhafter ist, und der Leib schwächer und vergänglicher, doch aber, würde er hinzu sezen, verbrauche ja jede Seele viele Leiber, zumal wenn sie viele Jahre lebte. Denn wenn der Leib immer im Fluſs ist und vergeht, so lange der Mensch lebt, die Seele aber das verbrauchte immer wieder webt: so muſs ja die Seele wol, wenn sie umkommt, diese ihre lezte Bekleidung noch haben, und eher freilich nur als diese einzige umkommen, und erst wenn die Seele umgekommen ist, kann dann der Leib die Schwachheit seiner Natur beweisen, indem er schnell durch Fäulniſs vergeht. So daſs man also diesem Saz noch nicht zuverläſsig trauen darf, daſs wenn wir todt sind unsere Seele noch irgendwo ist. Denn wenn jemand auch dem, der noch mehr als du behauptet, einräumen wollte und zugeben, unsre Seele sei nicht nur in der 88 Zeit vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere auch nichts, daſs nicht auch nach dem Tode Einiger Seelen noch wären und sein würden, und noch oft würden geboren werden und wieder sterben, denn so stark sei sie von Natur, daſs sie dieses gar vielmal aushalten könne; nur aber, indem er dieses zugäbe, nicht auch noch jenes einräumte, daſs sie in diesen vielen Geburten gar nicht von Kräften komme, und auch am Ende nicht in einem von diesen Toden gänzlich untergehe, sondern sagte, Diesen Tod aber und diese Auflösung des Leibes, welche der Seele den Untergang bringt, wisse nur keiner, denn es sei unmöglich, daſs irgend einer von uns ihn fühle; wenn sich nun dieses so verhält, so kann doch, bei dem Tode gutes Muthes zu sein, auſser mit einem unvernünftigen Muth, niemanden zukommen, der nicht zu beweisen vermöchte, daſs die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist; wo nicht, so muſs jeder der im Begriff ist zu sterben für seine eigene Seele fürchten, ob sie nicht grade in dieser Trennung von dem Leibe ganz und gar untergehn werde.

Alle nun, als wir sie beide dieses hatten sagen gehört, waren wir, wie wir uns hernach gestanden, in einer unangenehmen Verfassung, weil sie uns, die wir durch die vorigen Reden stark überzeugt waren, wieder unruhig zu machen und in Ungewiſsheit zurükzuwerfen schienen, nicht nur wegen des bereits gesagten, sondern auch wegen dessen, was nun noch würde gesagt werden, ob nicht wir ganz untaugliche Richter wären, oder auch die Sache selbst gar nicht zu entscheiden.

Echek. Bei den Göttern, o Phädon, ich verzeihe euch das. Denn auch ich, da ich dies jezt von dir gehört, habe so zu mir gesprochen, Welcher Rede soll man nun wol noch glauben, denn die so sehr glaubliche, welche Sokrates vorgetragen, ist nun doch um allen Glauben gekommen. Denn gar wunderbar hält mich dieser Saz fest schon jezt und immer, daſs unsere Seele eine Stimmung ist, und wie er jezt ausgesagt worden, hat er mir in Erinnerung gebracht, daſs mir das auch vorher schon so gedäucht hatte. Und so bedarf ich nun wieder wie anfangs einer andern Rede, um mich zu überzeugen, daſs mit dem Sterbenden die Seele nicht mitstirbt. Sage nun, beim Zeus, wie Sokrates dieses verfolgt hat, und ob auch ihm, wie du von euch sagst, etwas verdrieſsliches anzumerken war oder nicht, sondern er seinen Saz ruhig vertheidigte, und ob er es befriedigend gethan hat oder unzureichend. Dies alles erzähle uns so genau als möglich.

Ph. Gewiſs, o Echekrates, wie oft ich auch schon den Sokrates bewundert hatte, nie doch war ich mehr von ihm eingenommen, als damals. Denn daſs er etwas zu erwiedern wuſste, ist wol nichts besonderes, aber ich be- 89
wunderte ihn zuerst vorzüglich darüber, wie freundlich und sanft und beifällig er die Reden der jungen Männer aufnahm, dann wie scharf er bemerkte, was sie auf uns gewirkt hatten, und wie gut er uns heilte und gleichsam wie Flüchtlinge und Ueberwundene zurükrief und uns zusprach, ihm zu folgen und die Rede mit ihm auszuforschen.

Echek. Wie also?

Ph. Das will ich dir sagen. Ich saſs nemlich zu seiner Rechten neben dem Bett auf einem Schemel, er aber saſs weit höher als ich. Nun strich er mir über den Kopf, faſste die Haare im Nakken zusammen, denn er pflegte wol oft in meinen Haaren zu spielen, und sagte, Morgen also, o Phädon, wirst du wol diese schönen Lokken abscheren? — So sieht es wol aus, o Sokrates, sprach ich. — Nicht doch, wenn du mir folgst. — Was denn? fragte ich. — Heute noch, sagte er, will ich meine und du deine abscheren, wenn nemlich unsere Rede stirbt, und wir sie nicht wieder ins Leben rufen können. Und wenn ich du wäre und mir diese Rede abhanden käme, wollte ich, wie die Argeier, einen Eid darauf ablegen, nicht ehe das Haar wachsen zu lassen, bis ich in ehrlichem Kampf die Rede des Simmias und Kebes besiegt hätte. — Aber, sagte ich, mit zweien kann es ja auch Herakles nicht aufnehmen. — So rufe denn mich herbei, sprach er, als deinen Jolaos, so lange es noch Tag ist. — Das thue ich denn, sagte ich, aber nicht als Herakles, sondern wie Jolaos den Herakles. — Das ist gleichviel, sagte er. Aber daſs wir uns ja zuerst hüten, daſs uns nicht etwas gewisses begegne. — Was doch? fragte ich. — Daſs wir ja nicht Redefeinde werden, sprach er, wie andere wol Menschenfeinde. Denn unmöglich, sagte er, kann einem etwas ärgeres begegnen, als wenn er Reden haſst. Und die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. [1] Nemlich die Menschenfeindschaft entsteht, wenn man einem auf kunstlose Weise zu sehr vertraut, und einen Menschen für durchaus wahr, gesund und zuverläſsig gehalten hat, bald darauf aber denselbigen als schlecht und unzuverläſsig erfindet, und dann wieder einen, und wenn einem das öfter begegnet, und bei solchen, die man für die vertrautesten und besten Freunde hält, so haſst man denn endlich, wenn man oft so angestoſsen ist, Alle, und glaubt, daſs nirgend an keinem irgend etwas gesundes ist. Oder hast du nicht bemerkt, daſs das so zu gehen pflegt? — Ja wol, sagte ich. — Ist das nun nicht, sprach er, schändlich, und ist nicht offenbar, daſs ein solcher wagt, sich ohne die Kunst, die sich auf Menschen versteht, mit den Menschen zu befassen? Denn wenn er dieser Kunst gemäſs mit ihnen umginge: so würde er, wie es sich in der That verhält, so auch glauben, daſs es der sehr guten und sehr schlechten beider immer 90 nur wenige giebt, der mittelmäſsigen aber am meisten. — Wie meinst du das, sprach ich. — Gerade, sagte er, wie es mit dem sehr groſsen und sehr kleinen ist. Oder glaubst du, daſs es etwas seltneres giebt, als einen ganz groſsen oder ganz kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas zu finden? und eben so schnell und langsam, häſslich und schön, weiſs und schwarz? oder hast du nicht gemerkt, daſs von alle dem das äuſserste selten vorkommt und wenig, das mittlere aber unendlich häufig? — Freilich, sprach ich. — Und meinst du nicht, sagte er, wenn ein Wettstreit der Schlechtigkeit angestellt würde, daſs auch da nur sehr wenige sich als die ersten zeigen würden? — Natürlich, sagte ich. — Natürlich wol, sprach er; aber darin sind eigentlich die Reden nicht den Menschen ähnlich, sondern nur weil du führtest bin ich dir hieher gefolgt, wol aber darin, daſs wenn jemand einer Rede getraut hat, daſs sie wahr sei, ohne die Kunst, welche sich auf Reden versteht, und sie ihm dann bald darauf wieder falsch vorkommt, manchmal mit Recht, manchmal mit Unrecht, und so wieder und wieder eine andere, er dann, und vorzüglich gilt das, wie du wol weiſst, von denen, die sich mit Streitreden abgeben, am Ende glaubt, der allerklügste geworden und allein zu der Einsicht gelangt zu sein, daſs nicht nur an keinem Dinge irgend etwas gesundes und richtiges ist, sondern auch an den Reden nicht, vielmehr alles sich ordentlich wie im Euripos von oben nach unten dreht, und niemals irgendwo bleibt. — Vollkommen richtig, sprach ich, redest du. — Und, o Phädon, wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es doch wirklich wahre und sichere Reden gäbe, und die man auch einsehen könnte, man aber, weil man auf solche Reden stöſst, die einem bald wahr zu sein scheinen bald wieder nicht, sich selbst nicht die Schuld geben wollte und seiner Kunstlosigkeit, sondern

am Ende aus Miſsmuth gern auf die Reden von sich selbst die Schuld hinwälzte, und dann sein übriges Leben lang alle Reden haſste und schmähte, und so der Wahrheit und Erkenntniſs der Dinge verlustig ginge? — Beim Zeus, sagte ich, ein groſser Jammer. — So laſs uns denn, sprach er, zuerst dafür uns hüten, und dem in unserer Seele keinen Eingang verstatten, als ob an allen Reden am Ende wol gar nichts tüchtiges wäre; sondern vielmehr, daſs wir nur noch nicht recht tüchtig sind, aber tapfer sein und trachten müssen tüchtig zu werden, du und die übrigen des ganzen künftigen Lebens wegen, ich aber eben des Todes wegen. So daſs ich
91 vielleicht gar jezt nicht sonderlich philosophisch mich in dieser Sache verhalte, sondern wie die ganz ungebildeten rechthaberisch. Denn auch diese, wenn sie über etwas streiten, kümmern sich nicht darum, wie sich das wol eigentlich verhält wovon die Rede ist, sondern nur daſs den Anwesenden das annehmlich erscheine, was sie selbst festgestellt haben, danach trachten sie. Und ich scheine gegenwärtig nur soviel mich von ihnen zu unterscheiden, daſs ich nicht danach trachten will, daſs den Anwesenden das was ich behaupte wahr erscheine, auſser beiläufig, sondern daſs es mir selbst nur recht gewiſs sich so zu verhalten scheine. Ich berechne nemlich, lieber Freund, du siehst wie eigennüzig, daſs wenn das wahr ist, was ich behaupte, es doch vortreflich ist, davon überzeugt zu sein; wenn es aber für die Todten nichts mehr giebt, ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein werde durch Klagen, und dieser mein Irrthum doch nicht dauert, denn das wäre ein Uebel, sondern bald darauf verschwinden wird.

So gerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, schreite ich zu der Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht aus Vorliebe mich und euch zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurüklassend davon gehe. Wolan denn, fuhr er fort, erinnert mich zuerst was ihr sagtet, wenn ihr vielleicht findet, daſs ich es nicht recht behalten habe. Simmias, denke ich, ist ungewiſs, und fürchtet, die Seele möchte, obwol etwas göttlicheres und schöneres als der Leib, doch vor ihm untergehen, weil sie zu der Gattung der Stimmung gehört. Kebes aber schien dieses zwar mir zuzugeben, daſs die Seele ja dauerhafter wäre als der Leib, aber das könne doch niemand wissen, ob nicht die Seele, wenn sie nun viele Leiber oft verbraucht hat, den lezten Leib doch zurükläſst und dann selbst umkommt, und dieses dann eben der Tod ist, der Untergang der Seele, denn jeder Leib geht ja doch immer unter ohne Aufhören. Ist es dieses, o Simmias und Kebes, was wir jezt zu betrachten haben? Sie stimmten beide ein, dieses wäre es. — Und die vorigen Reden, sprach er, nehmt ihr die alle an, oder nur einige, andere aber nicht? — Einige sprachen sie, andere aber nicht. — Was sagt ihr also von jener Rede, sprach er, in welcher wir behaupteten, alles Lernen sei Erinnerung, und wenn sich dies so verhalte, müsse nothwendig unsere Seele anderswo vorher sein, ehe sie an den Leib gebunden worden? — Ich meines Theils, sprach Kebes, war damals wunderbar überzeugt davon, und bleibe auch jezt dabei wie bei nichts anderem. — Und mir, sagte Simmias, geht es eben so, und es sollte mich wundern, wenn ich jemals hierüber anders dächte. — Aber du muſst doch anders denken, o thebischer Freund, sprach Sokrates, wenn nemlich jene Meinung bestehen soll, daſs eine Stimmung ein zusammengeseztes Ding ist, und die Seele eine Stimmung ist, aus dem, was in dem Körper gespannt ist bestehend. Denn du wirst doch nicht sagen wollen, die Stimmung sei eher da als dasjenige da ist, woraus sie hervorgehn muſs, oder willst du das? — Keinesweges, o Sokrates, sagte er. — Merkst du nun aber wol, sagte er, daſs dir dieses herauskommt, wenn du sagst, die Seele sei eher als sie in menschliche Gestalt und Leib komme, sie sei aber zusammengesezt aus dem, was dann noch nicht ist? Die Stimmung wenigstens ist nicht so, der du sie vergleichst; sondern die Leier und die Saiten und die Töne sind vorher ungestimmt da, und zulezt von allen entsteht die Stimmung, und geht zuerst wieder unter. Wie kann dir nun diese Rede mit jener zusammenstimmen? — Gar nicht, sprach Simmias. — Und doch, sprach er, sollte ja wol wenn irgend eine Rede die von der Stimmung gut zusammenstimmen. — Das sollte sie wol, sagte Simmias. — Diese aber, sagte er, stimmt dir doch nicht; also sieh zu, welche von beiden du wählen willst, die daſs das Lernen Erinnerung ist, oder die daſs die Seele Stimmung ist. — Viel lieber jene, o Sokrates, sagte er. Denn diese leztere ist mir ohne allen Beweis gekommen nur aus einer Wahrscheinlichkeit und einem gewissen äuſseren Ansehn, woher auch die meisten Menschen zu ihren Meinungen kommen; ich weiſs aber, daſs die Reden, die sich nur durch einen

solchen

solchen Schein bewähren, leere Praler sind, und
wenn man sich nicht vor ihnen hütet, einen gar
leicht betrügen, in der Meſskunst und in allem
andern. Jene Rede aber von dem Lernen und
der Erinnerung beruht auf einem annehmlichen
Grunde, denn es war gesagt worden, daſs unsere
Seele auch ehe sie in den Leib komme eben
so sei, wie jenes Wesen ist, welches den Beinamen
führt dessen was ist. Und diese habe ich,
wie ich mich selbst überzeuge, ganz mit Recht
und mit gutem Grunde angenommen. Daher ist
nun nothwendig, wie ich sehe, daſs ich es weder
mir noch einem andern gelten lasse, welcher
sagt, die Seele sei eine Stimmung. — Und wie,
sprach Sokrates, scheint dir wol dieser oder irgend
einer andern Zsammensezung zuzukommen,
daſs sie sich anders verhalten könne wie
jenes, woraus sie besteht? — Keinesweges. —
Auch nicht irgend etwas anderes thun, wie ich
denke, oder leiden auſser dem, was jenes thut 93
und leidet. — Er stimmte ein. — Also kommt
auch wol der Stimmung nicht zu, das anzuführen,
woraus sie zusammengesezt ist, sondern
zu folgen? — Das dünkte ihn auch so. — Weit
gefehlt also, daſs die Stimmung entgegengesezt
sich bewegen oder klingen oder sonst wie entgegengesezt
sein könnte ihren Theilen. — Weit
gefehlt, sagte er. — Und wie, ist nicht ihrer
Natur nach jede Stimmung grade so Stimmung
wie sie gestimmt ist? — Das verstehe ich nicht,
sagte er. — Nicht, sagte er, wenn sie besser
gestimmt ist oder in höherem Grade, falls dieses
geschehen kann, wird sie dann nicht auch mehr
Stimmung sein und in höherem Grade? wenn aber
in geringerem und weniger, dann auch nicht so
sehr und weniger? — Freilich. — Findet nun
das wol auch bei der Seele statt, daſs eine Seele

auch nur im allergeringsten mehr und in höherem Grade oder weniger und in geringerem als die andere eben dieses Seele sein kann? — Nicht im mindesten, sagte er. — Wolan denn, beim Zeus, sprach er, von einer Seele sagt man doch, daſs sie Vernunft hat und Tugend und gut ist, von der andern aber, daſs sie Unvernunft und Verderben hat und schlecht ist, und das sagt man doch mit Recht? — Mit Recht freilich. — Die nun sagen, daſs die Seele eine Stimmung ist, was werden die wol sagen, daſs dieses sei in den Seelen, die Tugend und das Laster? etwa wiederum eine andere Stimmung und Verstimmtheit? so daſs jene gestimmt ist die gute, und in ihr selbst, die doch Stimmung ist, eine andere Stimmung hat, die andere aber wiederum ungestimmmt ist, und keine andere in sich hat? — Ich weiſs es nicht zu sagen, sprach Simmias; offenbar aber müſste so etwas sagen, wer jenes voraussezt. — Darüber aber sind wir ja vorher einig geworden, daſs keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere, und dies ist doch eben so viel, als daſs keine Stimmung mehr oder weniger Stimmung ist als die andere; nicht wahr? — Freilich. — Die aber weder mehr noch weniger Stimmung ist, ist auch weder mehr noch weniger gestimmt. Ist es so? — So ist es. — Die aber weder mehr noch weniger gestimmte, hat die wol gröſseren oder geringeren Antheil an dem Wesen der Stimmung oder gleichen? — Gleichen. — Also auch die Seele, wenn die eine eben dieses, Seele, weder mehr noch weniger ist als die andere, ist sie also auch weder mehr noch weniger gestimmt? — So ist es. — Und steht es so, so hat auch die eine weder mehr noch weniger Antheil an Verstimmtheit oder, Stimmung? — Freilich nicht. — Und steht es wiederum so: könnte dann wol die eine mehr oder weniger als die andere Antheil haben an Tugend und Laster, wenn doch das Laster Verstimmtheit ist und die Tugend Stimmung? — Nicht mehr. — Oder vielmehr, o Simmias, wenn wir es recht genau nehmen, wird keine Seele irgend Antheil am Laster haben, wenn sie Stimmung ist. Denn da die Stimmung immer 94 vollkommen eben dieses ist, Stimmung: so kann sie an der Verstimmtheit gar niemals Antheil haben. — Freilich nicht. — Also auch nicht die Seele, da sie vollkommen Seele ist, am Laster. — Wie ginge das wol nach dem gesagten? — Dem zufolge also werden uns alle Seelen aller Thiere gleich gut sein, wenn sie doch ihrer Natur nach gleich sehr dieses sind, Seelen. — So dünkt mich auch, Sokrates, sprach er. — Dünkt es dich aber auch recht, daſs die Rede so geführt werde, und daſs ihr dieses begegnen könne, wenn die Annahme richtig war, daſs die Seele Stimmung sei? — Ganz und gar nicht, sagte er. — 43 Und wie, über alles was an dem Menschen ist, sagst du nicht daſs die Seele herrsche, zumal noch die vernünftige? — Gewiſs nichts anderes. — Und etwa so, daſs sie nachgiebt den Zuständen des Leibes, oder daſs sie sich ihnen auch entgegenstellt? ich meine nemlich so, wenn dieser Hize hat oder Durst, daſs sie doch auf die entgegengesezte Seite zieht, zum Nichttrinken, und wenn Hunger zum Nichtessen, und in tausend andern Dingen sehen wir doch die Seele sich dem was am Leibe geschieht entgegenstellen. Oder nicht? — Allerdings. — Haben wir aber nicht im vorigen zugegeben, daſs sie niemals, wenn sie Stimmung ist, der Art entgegengesezt klingen kann, wie jenes gespannt und

nachgelassen und geschwungen wird, oder was ihm sonst widerfährt, woraus sie hervorgeht, sondern daſs sie jenem folgen muſs und niemals anführen. — Das haben wir zugegeben; wie sollten wir nicht? — Und wie? scheint sie uns nun nicht doch ganz das Gegentheil zu thun, alles jenes zu regieren, woraus man doch sagt daſs sie bestehe, und sich dem fast überall das ganze Leben hindurch zu widersezen und es zu beherrschen auf alle Weise, bald härter im Zaum haltend und auf schmerzhafte Weise, wie in Sachen der Gymnastik und Heilkunst, bald wieder gelinder? bald drohend bald verweisend, und mit den Begierden, dem Zorn, der Furcht, als eine andere mit einem andern redend, wie auch Homeros in der Odyssee gedichtet hat, wo er vom Odysseus sagt, Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein Herz, noch härteres hast du geduldet. Meinst du wol, er habe dies gedichtet in der Meinung, sie sei eine Stimmung, und sei dazu da, geleitet zu werden von den Ereignissen des Leibes und nicht selbst sie zu leiten und zu beherrschen, weil sie nemlich etwas weit göttlicheres ist als einer Stimmung zu vergleichen? — Beim Zeus, Sokrates, so kommt es mir nicht vor. — Also, mein Bester, mag es wol auf keine Weise recht sein von uns, zu sagen, die Seele sei eine Stimmung. Denn wir würden, wie wir sehen, weder mit dem Homeros, dem göttlichen Dichter, eins sein,
95 noch mit uns selbst. — So sei es allerdings, sagte er. — Gut denn, sagte Sokrates, mit der Thebischen Harmonia sind wir, wie es scheint, noch so leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns nun aber, o Kebes, auch mit dem Kad-

mos einigen und auf welche Weise? — Das denke ich, sprach Kebes, wirst du schon auffinden. Diese Rede wenigstens von der Stimmung hast du ganz wunderbar gegen meine Erwartung durchgeführt. Denn als Simmias sagte, was für Zweifel er hätte, verwunderte es mich gar sehr, was wol jemand mit seiner Rede würde anfangen können, und doch konnte er hernach nicht einmal den ersten Angriff der deinigen aushalten, wie mir schien. So würde ich mich also auch nicht wundern, wenn dasselbige auch der Rede des Kadmos begegnete. — O Guter, sprach Sokrates, nur nicht groſssprechen, damit wir uns nicht selbst das was gesagt werden soll verrufen und verdrehen. Doch das soll bei Gott stehen, wir aber wollen nun auf gut homerisch näher tretend hieran versuchen, ob du wol etwas sagst. Was du aber suchst, scheint mir der Hauptsache nach dieses zu sein. Du verlangst, es soll gezeigt werden, daſs unsere Seele dem Untergang nicht unterworfen und unsterblich ist, wenn doch ein philosophischer Mann, der im Begriff zu sterben gutes Muthes ist, und der Meinung, daſs er nach seinem Tode sich dort vorzüglich wol befinden werde, mehr als wenn ihn der Tod in einer andern Lebensweise gefunden hätte, wenn ein solcher nicht ganz unverständig und thöricht sein soll bei seinem guten Muth. Zu zeigen aber, daſs die Seele etwas starkes und göttliches ist, und daſs sie war ehe wir geboren wurden, alles dies behauptest du könne gar wol auch keine Unsterblichkeit andeuten, sondern daſs die Seele zwar etwas lange beharrendes ist, und wer weiſs wie lange Zeit vorher irgendwo gewesen ist, und vielerlei gewuſst und gethan hat, aber deshalb doch noch nicht unsterblich wäre, sondern eben dieses, daſs sie in menschlichen Leib gekommen, könne schon der Anfang ihres Unterganges gewesen sein, gleichsam als eine Krankheit, und so könne sie in Jammer und Noth dieses Leben leben, und am Ende desselben in dem was man Tod nennt untergehn. Und ob sie einmal in den Leib kommt oder oft, dies behauptest du könne keinen Unterschied darin machen, daſs doch jeder von uns müsse besorgt sein. Denn es gehöre sich gar wol, daſs jeder, wer nicht unverständig sein wolle, sich fürchte, der nicht wisse und keine Rechenschaft davon geben könne, daſs sie unsterblich ist. Dies ist es ohngefähr, glaube ich, o Kebes, was du meinst, und absichtlich wiederhole ich es öfter, damit uns nichts davon entgeht, und auch du wenn du willst dazusezen und davon thun kannst. — Darauf sagte Kebes, für jezt habe ich wol nichts davon zu thun oder hinzuzusezen; sondern dies ist es was ich sagen will. — Darauf hielt Sokrates einige Zeit inne, als ob er etwas bei sich bedächte, und sagte dann, Das ist keine Kleinigkeit, o Kebes, welche du aufregst. Denn wir müssen nun im Allgemeinen die Sache des Werdens und Vergehens durcharbeiten. Ich also will dir, wenn du willst, darlegen, wie es mir damit ergeht. Dünkt dich dann etwas von dem was ich sage brauchbar zu sein zur Ueberzeugung von dem, wonach du fragst; so brauche es. — Allerdings, sprach Kebes, das will ich. — So höre denn was ich sagen werde. In meiner Jugend nemlich, o Kebes, hatte ich ein wundergroſses Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde nennt; denn sie dünkte mich gar etwas herrliches, die Ursachen von allem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht, und hundertmal wendete ich mich bald hier bald dort hin, indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte. Also wenn das Warme und Kalte in Fäulniſs geräth, wie einige gesagt haben, dann bilden sich die Thiere? und ob es wol das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? oder wol keines von diesen, sondern das Gehirn uns alle Wahrnehmungen hervorbringt, des Sehens und Hörens und Riechens, und aus diesen dann Gedächtniſs und Vorstellung entsteht, und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, hernach eben so Erkenntniſs entsteht? Und wenn ich wiederum das Vergehen von alle diesem betrachtete, und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir am Ende zu dieser ganzen Untersuchung so ungeschikt vor, daſs gar nichts darüber geht. Hinreichender Beweis sei dir dieses. Nemlich was ich vorher auch ganz genau wuſste, wie es mir und den Andern vorkam, da erblindete ich nun bei dieser Untersuchung so gewaltig, daſs ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte von vielen andern Dingen, und so auch davon, wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, wisse jeder, daſs es vom Essen und Trinken herkäme. Denn wenn aus den Speisen zum Fleische Fleisch hinzukommt und zu den Knochen Knochen, und eben so nach demselben Verhältniſs auch zu allem übrigen das Verwandte sich hinzufindet, dann würde natürlich lie Masse, die vorher wenig gewesen war, hernach viel, und so der kleine Mensch groſs. So laubte ich damals; dünkt dich nicht das ganz eidlich? — Ja freilich, sagte Kebes. — Be-enke auch noch dies. Ich glaubte genug dar-n zu haben, wenn ein Mensch neben einem

andern kleinen stehend groſs schien, daſs er um einen Kopf gröſser wäre, und so auch ein Pferd neben dem andern, und was noch deutlicher ist als dieses, Zehn schien mir mehr als Achte zu sein, weil noch zwei dabei sind, und das zweifüſsige gröſser als das einfüſsige, weil es um die Hälfte herüberragt. — Und jezt, sprach Kebes, was dünkt dich davon? — Daſs ich, sagte er, beim Zeus, gar weit entfernt bin, auch nur zu glauben, daſs ich zu irgend etwas hievon die Ursache wisse, da ich mir ja das nicht einmal gelten lasse, daſs wenn jemand Eins zu Einem hinzunimmt, dann entweder das Eine zu welchem hinzugenommen worden, zwei geworden ist, oder das hinzugenommene und das zu welchem hinzugenommen worden, eben weil eins zu dem
97 andern hinzugekommen, zwei geworden sind. Denn ich wundere mich wie doch als jedes für sich war, jedes von ihnen soll Eines gewesen sein, und sie damals nicht zwei wären, nun sie aber einander nahe gekommen, dieses die Ursache gewesen ist, daſs sie Zweie geworden sind, das Zusammentreten, daſs man sie neben einander gestellt hat. Und eben so wenig, wenn jemand Eines zerspaltet, kann ich mich noch überreden, daſs wiederum dieses, die Spaltung, Ursache geworden ist, daſs Zwei geworden sind. Denn dies wäre ja eine ganz entgegengesezte Ursache des Zweiwerdens als damals. Damals nemlich, weil sie einander näher gebracht wurden, und eines zum andern hinzugesezt, nun aber weil eines vom andern hinweggeführt und getrennt wird. Auch nicht warum Eines wird getraue ich mich noch zu wissen, noch sonst irgend etwas mit einem Wort warum es wird oder vergeht oder ist, nemlich nach dieser Art und Weise der Untersuchung, sondern ich mi-

sche mir eine andere auf gut Glükk zusammen, diese aber lasse ich auf keine Weise gelten; sondern wie ich einmal einen hörte, aus einem Buche, wie er sagte vom Anaxagoras, lesen, daſs die Vernunft es ist, welche alles anordnet, und aller Dinge Ursach ist, an dieser Ursache erfreute ich mich, und es schien mir auf gewisse Weise sehr richtig, daſs die Vernunft von allem die Ursache ist, und ich gedachte, wenn sich dies so verhält, so werde die ordnende Vernunft auch alles ordnen, und jegliches so stellen, wie es sich am besten befindet. Wenn nun einer die Ursache von jeglichem finden wollte, wie es entsteht oder vergeht oder besteht, so dürfe er nur dieses daran finden, wie es grade diesem am besten sei zu bestehen oder irgend sonst etwas zu thun oder zu leiden. Und dem zufolge dann gezieme es dem Menschen nicht nach irgend etwas anderem zu fragen, sowol in Bezug auf sich als auf alles andere, als nach dem treflichsten und besten, und derselbe werde dann nothwendig auch um das schlechtere wissen, denn die Erkenntniſs von beiden sei dieselbe. Dieses nun bedenkend freute ich mich, daſs ich glauben konnte, was die Ursache der Dinge betrifft, einen Lehrer gefunden zu haben, der recht nach meinem Sinne wäre, an dem Anaxagoras, der mir nun auch sagen werde, zuerst ob die Erde flach ist oder rund, und wenn er es mir gesagt, mir dann auch die Nothwendigkeit der Sache und ihre Ursache dazu erklären werde, indem er sich auf das bessere beriefe, und mir zeigte, daſs es ihr besser wäre, so zu sein. Und wenn er behauptete, sie stände in der Mitte, werde er mir dabei erklären, daſs es ihr besser wäre in der Mitte zu stehn; und wenn er mir dies deutlich machte, war ich schon ganz entschlossen,

daſs ich nie mehr eine andere Art von Ursache begehren wollte. Eben so war ich entschlossen, mich nach der Sonne gleichermaſsen zu erkun-
98 digen, und dem Monde und den übrigen Gestirnen wegen ihrer verhältniſsmäſsigen Geschwindigkeit und ihrer Umwälzungen und was ihnen sonst begegnet, woher es doch jedem besser ist, das zu verrichten und zu erleiden, was jeder erleidet. Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er einmal behauptet, dies alles sei von der Vernunft geordnet, daſs er irgend einen anderen Grund mit hineinziehen werde, als weil es jedem das Beste ist, sich so zu verhalten wie es sich verhalte; und also glaubte ich, indem er für jedes einzelne und alles insgemein den Grund nachwiese, werde er das Beste eines jeglichen darstellen, und das für alles insgesammt Gute. Und für vieles hätte ich diese Hofnung nicht weggegeben; sondern ganz emsig griff ich zu den Büchern, und las sie durch so schnell ich nur konnte, um nur aufs schnellste das Bessere und das Schlechtere zu erkennen. Und von dieser wunderbaren Hofnung, o Freund, fiel ich ganz herunter, als ich fortschritt und las, und sah, wie der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt, und auch sonst gar nicht Gründe anführt, die sich beziehen auf das Anordnen der Dinge, dagegen aber allerlei Luft und Aether und Wasser anführt, und sonst vieles gar wunderliches. Und mich dünkte, [illegible] sei ihm so gegangen, als wenn jemand zuerst sagte, Sokrates thut alles was er thut mit Vernunft, dann aber, wenn er sich daran machte, die Gründe anzuführen von jeglichem, was ich thue, dann sagen wollte, zuerst daſs ich jezt deswegen hier säſse, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht, und die Knochen dicht sind und durch

Gelenke von einander geschieden, die Sehnen aber so eingerichtet, daſs sie angezogen und nachgelassen werden können, und die Knochen umgeben nebst dem Fleisch und der Haut, welche sie zusammenhält. Da nun die Knochen in ihren Gelenken schweben, so machten die Sehnen, wenn ich sie nachlasse und anziehe, es möglich, daſs ich jezt meine Glieder bewegen kann, und aus diesem Grunde säſse ich jezt hier mit gebogenen Knien. Eben so wenn er von unserm Gespräch andere dergleichen Ursachen anführen wollte, die Töne nemlich und die Luft und das Gehör und tausenderlei dergleichen herbeibringen, ganz vernachläſsigend die wahren Ursachen anzuführen, daſs nemlich weil es den Athenern besser gefallen hat mich zu verdammen, deshalb es auch mir besser geschienen hat hier sizen zu bleiben, und gerechter die Strafe geduldig auszustehen, welche sie angeordnet haben. Denn, beim Hunde, schon lange, glaube ich wenigstens, wären diese Sehnen und Knochen nach Megara oder zu den Böotiern 99 getragen worden durch die Vorstellung des Besseren, hätte ich es nicht für gerechter und schöner gehalten, lieber als daſs ich fliehen und davongehn sollte, dem Staate die Strafe zu büſsen die er ordnet. Also dergleichen Ursachen zu nennen ist gar zu wunderlich; wenn aber einer sagte, daſs ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen und was ich sonst habe, ich nicht im Stande sein würde, das auszuführen was mir gefällt, der würde richtig reden. Daſs ich aber deshalb thäte was ich thue, und es in sofern mit Vernunft thäte, nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch gar eine groſse und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie nicht im Stande wäre zu unterscheiden, daſs bei einem jeden Dinge etwas anderes ist, die Ursache, und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und eben dies scheinen mir wie im Dunkeln tappend die Meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen. Darum legt dann der eine einen Wirbel vom Himmel um die Erde, und läſst sie dadurch stehen bleiben, der andere stellt ihr, wie einem breiten Troge einen Fuſsschemel, die Luft unter. Darin aber, daſs sie nun so liege, wie es am besten war sie zu legen, suchen sie gar kein Gewicht, und glauben auch gar nicht, daſs darin eine besondere höhere Kraft liege, sondern meinen, sie hätten wol einen Atlas aufgefunden, der stärker wäre und unsterblicher, als dieses, und alles besser zusammenhielte; das Gute und Richtige aber, glauben sie, könne überall gar nichts verbinden und zusammenhalten. Ich nun wäre, um zu wissen wie es sich mit diesen Ursachen verhält, gar zu gern jedermanns Schüler geworden; da es mir aber so gut nicht wurde, und ich dies weder selbst finden noch von einem andern zu lernen vermochte, willst du, daſs ich dir von dem nächstbesten Wege, den ich eingeschlagen habe in Erforschung der Ursache, eine Beschreibung gebe, o Kebes? — Ganz über die Maſsen, sprach er, will ich das. — Es bedünkte mich nemlich nach diesem, da ich aufgegeben, das Seiende zu erschauen, ich müsse mich hüten, daſs mir nicht begegne, was denen, welche die Sonnenfinsterniſs betrachten und anschauen, begegnet. Viele nemlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin nur das Bild der Sonne anschauen. So etwas merkte ich auch, und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe, und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen, und in diesen das wahre Wesen des Seienden anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daſs wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer 100 in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal von dem Gedanken ausgehe, den ich für den stärksten halte, so seze ich, was mir scheint mit diesem übereinzustimmen, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahr. Soll ich dir aber etwa deutlicher sagen, wie ich es meine? Denn ich glaube, daſs du es jezt nicht verstehst. — Nein, beim Zeus sagte Kebes, nicht eben sonderlich. — Ich meine es eben so, fuhr er fort, gar nichts Neues, sondern was ich schon sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen. Nemlich indem ich versuche, dir die Art der Ursachen aufzuzeigen, mit der ich mich beschäftiget habe, komme ich wiederum auf jenes abgedroschene zurük, und fange davon an, daſs ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich, und ein Gutes und Groſses und so alles andere, woraus, wenn du mir zugiebst und einräumst daſs es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zeigen und aufweisen zu können, daſs die Seele unsterblich ist. — So säume nur ja nicht, sprach Kebes, es durchzuführen, als hätte ich dir dies längst zugegeben. — So betrachte denn, fuhr er fort, was daran hängt, ob dir das eben so vorkommt

wie mir. Mir scheint nemlich, wenn irgend etwas anderes schön ist als jenes selbstschöne, es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es Theil habe an jenem Schönen, und eben so sage ich von allem. Räumst du diese Ursache ein? — Die räume ich ein, sprach er. — Und so verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife nicht jene andern gelehrten Gründe; sondern wenn mir jemand sagt, daſs irgend etwas schön ist entweder weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so lasse ich das andere, denn durch alles übrige werde ich nur verwirrt gemacht, und halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, daſs nichts anderes es schön macht als eben jenes Schönen Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, daſs vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden. Denn dies dünkt mich das allersicherste zu antworten, mir und jedem andern; und wenn ich mich daran halte, glaube ich, daſs ich gewiſs niemals fallen werde, sondern daſs es mir und jedem andern sicher ist zu antworten, daſs vermöge des Schönen die schönen Dinge schön werden. Oder dünkt dich das nicht auch? — Das dünkt mich. — Also auch vermöge der Gröſse das groſse groſs und das gröſsere gröſser, und vermöge der Kleinheit das kleinere kleiner? — Ja. — Also du würdest es auch nicht annehmen, wenn jemand von einem sagen wollte, er sei gröſser als ein anderer vermöge des Kopfes, und der Kleinere vermöge desselbigen auch klei-
101 ner, sondern würdest darauf beharren, daſs du gar nichts anderes meinst, als daſs alles, was gröſser ist als ein anderes, nur vermöge der

Gröſse gröſser ist und wegen sonst nichts, und eben um deswillen, um der Gröſse willen, und das kleinere vermöge sonst nichts kleiner als der Kleinheit, und eben um deswillen kleiner um der Kleinheit. Und das aus Furcht, glaube ich, daſs dir nicht eine andere Rede entgegentrete, wenn du sagtest, einer sei des Kopfes wegen gröſser und kleiner, zuerst nemlich, daſs wegen des nemlichen das gröſsere gröſser sei und das kleinere kleiner, und dann, daſs des Kopfes wegen, der doch selbst klein ist, das gröſsere gröſser sei, und daſs das doch ein Wunder sei, daſs wegen etwas kleinem einer groſs sein soll. Oder würdest du das nicht fürchten? — Da lachte Kebes und sagte, Freilich wol. — Also, fuhr er fort, daſs zehn mehr ist als acht, um zwei, und um dieser Ursache willen es übertreffe, der zwei wegen, und nicht der Vielheit wegen und durch die Vielheit, das würdest du dich fürchten zu sagen. So auch daſs das zweifüſsige gröſser wäre als das einfüſsige, vermöge der Hälfte, und nicht vermöge der Gröſse? Denn dabei ist doch dieselbe Besorgniſs. — Allerdings, antwortete er. — Und wie, wenn Eines zu Einem hinzugesezt worden, daſs dann die Hinzufügung Ursache sei, daſs zwei geworden sind, und wenn eines gespalten worden, dann die Spaltung, würdest du dich nicht scheuen das zu sagen, und vielmehr laut erklären, du wüſstest nicht, daſs irgend wie anders jegliches werde, als indem es Theil nähme an dem eigenthümlichen Wesen eines jeglichen, woran es Theil hat, und so fändest du gar keine andere Ursache des Zweigewordenseins, als eben die Theilnehmung an der Zweiheit, an welcher alles theilnehmen müsse, was zwei werden wolle, so wie an der Einheit, was Eins werden wolle? Die Spaltun-

gen aber und Hinzufügungen und andere solche Herrlichkeiten, würdest du die nicht liegen lassen und Andern anheimstellen, damit zu antworten, die gelehrter sind als du, du selbst aber aus Furcht, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und deiner Ungeschiktheit, und an jener sicheren Voraussèzung dich haltend, immer so antworten? Wenn sich aber einer an die Voraussezung selbst hielte, würdest du den nicht gehn lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtetest, ob es mit einander stimmt oder nicht stimmt? und solltest du dann von jener selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, nemlich eine andere Voraussezung wieder voraussezend, welche dir eben von den höherliegenden die beste dünkte, bis du auf etwas befriedigendes kämest, nicht aber untereinander mischend wie die Streitkünstler bald von dem ersten Grunde reden und bald von dem daraus abgeleiteten, wenn du nemlich irgend etwas, wie es wirklich ist, finden wolltest. Denn jene haben vielleicht hieran gar keinen Gedanken und keine Sorge, sondern sind im Stande, wenn sie auch in ihrer Weisheit alles durcheinander rühren, sich selbst doch noch zu gefallen. Gehörst du aber zu den Philosophen: so, denke ich, wirst du es so machen, wie ich
102 sage. — Ganz vollkommen wahr, redest du, sagten Simmias und Kebes zugleich.

Echek. Beim Zeus, o Phädon, mit Recht. Denn gar wunderbar einleuchtend scheint mir der Mann dieses gesagt zu haben für jeden, der auch nur ein wenig Vernunft hat.

Phäd. Allerdings, o Echekrates, und so schien es auch allen Anwesenden.

Echek.

Echek. Und auch uns den Abwesenden, die es jezt hören. Aber was war nur, was hiernächst gesagt wurde?

Phäd. Wie ich glaube, nachdem ihm dieses eingeräumt und zugestanden war, daſs jeglicher Begriff etwas sei an sich, und durch Theilnahme an ihnen die andern Dinge den Beinamen von ihnen erhalten: so fragte er hierauf, Wenn du nun dieses so annimmst, muſst du dann nicht wenn du behauptest, Simmias sei gröſser als Sokrates, als Phädon aber kleiner, sagen, daſs in dem Simmias beides sei, Gröſse und Kleinheit? — Freilich. — Und so gestehst du doch, daſs Simmias den Sokrates überragt, damit verhalte es sich nicht in der That so, wie es buchstäblich ausgedrükt wird. Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch daſs er Simmias ist zu überragen, sondern durch die Gröſse, die er zufällig hat; auch nicht den Sokrates zu überragen deshalb weil Sokrates Sokrates ist, sondern nur weil Sokrates Kleinheit hat in Bezug auf jenes Gröſse. — Richtig. — Auch nicht vom Phädon überragt zu werden deshalb weil Phädon Phädon ist, sondern weil er Gröſse hat in Vergleich mit Simmias Kleinheit. — So ist es. — So hat also Simmias den Beinamen klein zu sein und groſs, selbst in der Mitte stehend zwischen beiden, indem er des Einen Kleinheit durch seine Gröſse übertrifft, des Anderen Gröſse aber seine Kleinheit zur Ueberragung hingiebt. Dabei lächelte er und sagte, Ich werde wohl noch gar wie ein Gerichtschreiber so genau reden, aber es verhält sich denn doch wie ich sage. — Jener stimmte bei. — Ich sage dies aber, weil ich möchte, du wärest derselben Meinung wie ich. Denn mir leuchtet ein, daſs nicht nur die Gröſse selbst niemals will zugleich groſs und klein sein, sondern daſs auch die Gröſse in uns niemals das Kleine aufnimmt oder will übertroffen werden, sondern eines von beiden, daſs sie entweder flieht und aus dem Wege geht, wenn ihr Gegentheil das Kleine sich nähert, oder wenn es da ist untergeht, niemals aber bleibend und die Kleinheit aufnehmend etwas anders sein will als sie war, so wie ich allerdings aushaltend und die Kleinheit aufnehmend derselbige bin der ich war, und nur eben dieser selbige klein bin. Jene aber hat nicht das Herz, indem sie groſs ist, auch klein zu sein. So auch das Kleine in uns will niemals groſs werden oder sein; noch auch sonst eins von zwei entgegengesezten will dasselbe bleibend was es war zugleich auch sein Gegentheil werden oder sein, sondern entweder geht es davon oder es geht unter in dieser Veränderung. — Auf alle Weise, sprach Kebes, leuchtet mir das auch ein. — Da sagte einer von den Anwesenden, wer es aber war erinnere ich mich nicht mehr genau, Bei den Göttern, war uns nicht in unsern vorigen Reden grade das Gegentheil von dem was jezt gesagt wird herausgekommen, daſs nemlich aus dem kleineren das gröſsere werde und aus dem gröſseren das kleinere, und daſs grade dies die Art sei, wie entgegengeseztes wird aus entgegengeseztem? Nun aber scheint mir gesagt zu werden, daſs das gar nicht möglich ist. — Sokrates hatte sich hingeneigt und zugehört, und sagte, Das hast du wakker erinnert, nur bemerkst du nicht den Unterschied zwischen dem jezt gesagten und dem damaligen. Damals nemlich wurde gesagt, aus dem entgegengesezten Dinge werde das entgegengesezte Ding: jezt aber, daſs das entgegengesezte selbst sein entgegengeseztes niemals werden will, weder das in aber, daſs das entgegengesezte selbst sein entgegengeseztes niemals werden will, weder das in uns noch das in der Natur. Damals nemlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die das entgegengesezte an sich haben, und benannten sie mit den Namen von jenen, jezt aber von jenen selbst, durch deren Einwohnung die so genannten Dinge ihre Benennung erhalten. Und von diesen selbst würden wir doch wol nicht behaupten wollen, daſs sie einen Uebergang in einander zulassen. Zugleich sah er den Kebes an, und fragte, Hat auch dich vielleicht, o Kebes, irre gemacht, was dieser sagte? — Nein, sagte Kebes, so steht es nicht mit mir; wiewol ich nicht sagen will, daſs nicht vieles mich irre macht. — Darüber also sind wir eins geworden, fuhr Sokrates fort, ganz unbedingt, daſs ein entgegengeseztes niemals sein entgegengeseztes sein wird. — Auf alle Weise. — So betrachte denn auch noch dieses, ob du auch darüber mit mir einig sein wirst. Du nennst doch etwas warm und kalt? — Das thue ich. — Etwa dasselbe was auch Schnee und Feuer? — Nein, beim Zeus, ich nicht. — Sondern etwas anderes als das Feuer ist das Warme, und etwas anderes als der Schnee das Kalte? — Ja. — Aber das, denke ich, glaubst du doch, daſs niemals der Schnee als Schnee das Warme aufnehmen, und wie wir im vorigen sagten, noch sein wird was er war, Schnee und zugleich warm; sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus den Wege gehn oder verschwinden. — Freilich. — Und so das Feuer wiederum, wenn ihm das Kalte naht, wird entweder darunter weggehn oder verschwinden, nie aber das Herz haben, die Kälte aufzunehmen, und noch sein zu wollen was es war, Feuer und kalt. — Wohl gesprochen, sagte er. — Diese Bewandniſs also, fuhr er fort, hat es mit einigen Dingen, daſs nicht nur der Begriff selbst sich seinen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, so lange es ist. Vielleicht wird hieran noch deutlicher werden, was ich meine. Das Ungerade muſs doch immer diesen Namen bekommen, den wir jezt genannt haben; oder nicht? — Allerdings. — Aber dieses allein, denn danach frage ich, oder auch noch etwas anderes, welches zwar nicht das Ungerade selbst ist, aber was man doch immer auch mit dem Namen desselben nennen muſs, weil es 04 so geartet ist, daſs es das Ungerade nie kann fahren lassen? Ich meine damit das, was der Dreiheit begegnet und noch vielem anderen. Denn überlege dir nur wegen der drei, glaubst du nicht, daſs sie immer muſs sowol mit ihrem Namen genannt werden, als mit dem des Ungeraden, ohnerachtet dieses nicht dasselbe ist, wie die Dreiheit; aber dennoch ist dies die Art der Drei und der Fünf, und überhaupt der einen ganzen Hälfte der Zahl, daſs ohnerachtet sie nicht dasselbe ist wie das Ungerade, doch jede von ihnen ungerade ist. Und wiederum die Zwei und die Vier, und die andere Reihe der Zahlen ist nicht dasselbe wie das Gerade, aber doch ist jede von ihnen immer gerade. Giebst du das zu oder nicht? — Wie sollte ich nicht? sprach er. So siehe nun zu, was ich eigentlich deutlich machen will. Es ist nemlich dieses, daſs nicht nur jenes entgegengesezte selbst sich einander nicht annimmt; sondern auch alles das, was einander eigentlich nicht entgegengesezt ist, doch aber das entgegengesezte immer in sich hat, auch dieses scheint jene Idee nicht annehmen zu wollen, die der in ihm wohnenden entgegengesezt ist, sondern wenn sie kommt entweder unterzugehn oder sich davon zu machen. Oder wollen wir nicht sagen, die Drei werde eher untergehen, und sich alles andere gefallen lassen, als aushalten Drei zu sein, und zugleich gerade zu werden? — Allerdings, sagte Kebes. — Nun ist doch die Zwei der Drei nicht entgegengesezt. — Freilich nicht. — Also nicht nur die entgegengesezten Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch noch einiges andere läſst das entgegengesezte nicht an sich kommen. — Vollkommen richtig, sprach er, redest du. — Sollen wir nun, fuhr jener fort, wenn wir es können, bestimmen, welcherlei diese sind? — Wohl. — Werden es nun nicht diejenigen sein, o Kebes, welche dasjenige, wovon sie Besiz nehmen, nicht nur nöthigen, ihre eigene Idee immer fest zu halten, sondern auch die ihr entgegengesezte niemals aufzunehmen? — Wie meinst du das? — Wie wir eben sagten. Denn du weiſst doch, Alles wovon die Idee der Dreiheit Besiz nimmt, ist nothwendig nicht nur Drei, sondern auch ungerade? — Freilich. — Zu einem solchen nun, sagen wir, kann die Idee, welche der Form entgegengesezt ist, die dies bewirkt, niemals kommen? — Freilich nicht. — Bewirkt hat dies aber die Form des Ungeraden. — Ja. — Und entgegengesezt dieser ist die des Geraden? — Ja. — Also kann zu Gedrittem niemals die Form des Geraden kommen. — Offenbar nicht. — Ohne allen Antheil an dem Geraden ist also das Gedritte? — Ohne

Antheil. — Also ist die Drei ungerade? — Ja. — Was ich also bestimmen wollte, welche Dinge nemlich, ohne einem gewissen entgegengesezt zu sein, es doch nicht annehmen, wie jezt die Drei dem Geraden nicht entgegengesezt ist, es aber demohnerachtet doch nicht aufnimmt, weil sie immer sein Gegentheil mitbringt, und die Zwei nicht dem Ungeraden, und das Feuer nicht der Kälte, und vieles andere, dieses nun siehe zu, ob du es wohl so bestimmst, daſs nicht nur
105 ein entgegengeseztes das andere nicht aufnimmt, sondern auch, wenn etwas allem woran es sich macht, den einen Gegensaz zubringt, so kann eben dieses zubringende den Gegensaz des Zugebrachten niemals annehmen. Rufe es dir nur noch einmal zurük, denn es ist nicht übel, es oft zu hören. Die Fünf wird nie die Form des Geraden annehmen, noch die Zehn die des Ungeraden als das zwiefache. Auch dieses selbst ist einem andern entgegengesezt, aber dennoch nimmt es die Form des Ungeraden nicht an. Eben so wenig das anderthalbe und alles dergleichen als halbes die des Ganzen, oder das Drittheil und alles dergleichen, wenn du folgst und einstimmst. — Gar sehr, sprach er, stimme ich ein und folge auch. — So sage mir denn, sprach er, noch einmal von Anfang an, und antworte mir, nicht das gerade was ich frage, sondern mich nachahmend ein anderes. Ich sage das nemlich, weil ich auſser jener vorher gegebenen sicheren Antwort vermittelst des jezt gesagten noch eine andere Sicherheit absehe. Denn wenn du mich fragtest, wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er warm sein: so würde ich dir nicht jene einfältige sichere Antwort geben, wenn Wärme; sondern eine feinere

vermöge des jezt gesagten, nemlich wenn Feuer, Noch auch wenn du fragtest, Wenn was doch dem Leibe einwohnt, wird er krank sein, werde ich sprechen, wenn Krankheit, sondern wenn Fieber. Noch auch, wenn was doch einer Zahl einwohnt, wird sie ungerade sein, werde ich antworten, wenn Ungeradigkeit, sondern wenn Einheit, und so überall. Siehe nun zu, ob du schon zur Genüge verstehst, was ich will. — Vollkommen zur Genüge, sagte er. — Antworte also, sprach er, wenn was doch dem Leibe einwohnt wird er lebend sein? — Wenn Seele, antwortete er. — Und verhält sich dies auch immer so? — Wie sollte es nicht, sagte er. — Die Seele also, wessen sie sich bemächtiget, dem bringt sie immer Leben mit. — Das thut sie freilich. — Ist nun wol etwas dem Leben entgegengesezt, oder nichts? — Es ist. — Und was? — Der Tod. — Also wird wol die Seele das Gegentheil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem vorigen festgesezt haben. — Und gar sehr festgesezt. — Wie nun? was die Idee des Geraden nie aufnimmt, wie nannten wir das eben? — Ungerade. — Und was das Gerechte nie annimmt, und das künstlerische nie annimmt? — Unkünstlerisch, sprach er, und jenes ungerecht. — Wol. Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das? — Unsterblich, sagte er. — Und die Seele nimmt doch den Tod nie an? — Nein. — Unsterblich also ist die Seele? — Unsterblich. — Wohl, sprach er. Wollen wir also sagen, dies sei erwiesen, oder wie dünkt dich? — Und zwar ganz vollständig, o Sokrates. — Wie nun, sprach er, o Kebes; wenn das ungerade nothwendig unvergänglich wäre, würde dann die

Drei nicht auch unvergänglich sein? — Wie sollte sie nicht? — Und nicht wahr, wenn auch das unwarme nothwendig unvergänglich wäre, so müſste, wenn jemand an den Schnee Wärme brächte, der Schnee sich davon machen, aber wohlbehalten und ungeschmolzen? Denn vergehn könnte er ja nicht, aber auch nicht bleiben und die Wärme aufnehmen. — Wohl gesprochen, sagte er. — Und eben so, denke ich, wenn das unkalte unvergänglich wäre, und jemand an das Feuer kaltes brächte, so würde es nicht verlöschen und auch nicht vergehen, sondern nur wohlbehalten sich entfernen. — Nothwendig. — Muſs man nun nicht eben so auch von dem unsterblichen sagen, daſs wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehn kann. Denn den Tod, vermöge des vorhergesagten, kann sie nicht annehmen und gestorben sein, wie die Drei niemals kann gerade sein, eben so wenig als das ungerade selbst, noch auch das Feuer kalt, eben so wenig als die Wärme in dem Feuer. Aber was hindert, könnte jemand sagen, daſs das Ungerade zwar niemals gerade wird, wenn das Gerade ihm ankommt, wie auch eingestanden ist, aber wol daſs es umkommt, und statt seiner uns ein gerades entsteht? Wer nun das sagte, dem könnten wir nicht abstreiten, daſs es nicht umkomme. Denn das Ungerade ist nicht unvergänglich. Wenn aber dies erst eingestanden wäre, dann könnten wir leicht durchfechten, daſs wenn das Gerade kommt, das Ungerade und die Drei nur davon gehn, und vom Feuer und dem Warmen und allem andern würden wir es eben so durchfechten. Oder nicht? — Gewiſs. — Nicht so

auch jezt von dem unsterblichen, wenn uns nur
erst eingestanden wäre, daſs es zugleich auch
unvergänglich ist, wäre uns die Seele auſserdem
daſs sie unsterblich ist auch unvergänglich; wo
aber nicht, so müſste man es anders anfangen.
— Dessen bedarf es nun wol nicht, sprach er,
was dies betrift. Denn gute Wege hätte es, daſs
irgend etwas sich dem Untergang entziehen
könnte, wenn auch das unsterbliche und immer
seiende den Untergang annähme. — Gott wenigstens,
sprach Sokrates, und die Idee des Lebens
selbst wird wol, wenn überhaupt etwas
unsterblich ist, von jedem eingestanden werden,
daſs es niemals untergehe. — Beim Zeus, sagte
er, von jedem Menschen ja schon, und noch
mehr denke ich von den Göttern. — Wenn also
das unsterbliche auch unvergänglich ist, wäre
dann nicht die Seele, wenn sie doch unsterblich
ist, zugleich auch unvergänglich? — Ganz
nothwendig. — Tritt also der Tod den Menschen
an: so stirbt, wie es scheint, das sterbliche
an ihm, das unsterbliche aber und unvergängliche
zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus
dem Wege. — Das leuchtet ein. — Ganz sicher
also, o Kebes, ist die Seele unsterblich
und unvergänglich, und in Wahrheit werden
unsere Seelen sein in der Unterwelt. — Ich wenigstens,
o Sokrates, sagte er, vermag weder 107
etwas anderes hiegegen vorzubringen, noch deinen
Reden den Glauben zu versagen; weiſs aber
unser Simmias oder sonst ein Anderer etwas, so
wird es wohlgethan sein, es nicht zu verschweigen.
Denn ich wüſste nicht, auf welche bessere
Gelegenheit als die gegenwärtige es jemand
verschieben könnte, der etwas über diese Gegenstände
sagen oder hören will. — Allerdings,

sagte Simmias, weiſs auch ich nicht, wie ich nicht beistimmen soll dem Gesagten zufolge, jedoch wegen der Gröſse der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und wenn ich mir die menschliche Schwachheit recht darstelle, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch eine Ungewiſsheit zu behalten über das Gesagte. — Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müſst ihr auch in alle Wege unsere ersten Voraussezungen, wenn sie euch auch zuverläſsig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen; und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesezt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, so weit nur irgend ein Mensch sie verfolgen kann. Und wenn eben dieses offenbar geworden ist, dann werdet ihr nichts weiter suchen. — Vollkommen richtig. 27 Und so ist denn dieses, ihr Männer, wol werth bemerkt zu werden, daſs wenn die Seele unsterblich ist, sie auch der Sorgfalt bedarf nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und das Wagniſs zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn jemand sie vernachläſsigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von Allem wäre: so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib los zu werden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Uebel geben und kein Heil, als nur wenn sie so gut und vernünftig ist als möglich. — Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch wie man sagt gleich so wie sie ge-

storben ist den gröſsten Nuzen oder Schaden
bringt, gleich am Anfang der Wanderung dorthin.
Denn man sagt ja, daſs jeden Gestorbenen
sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen
hatte, dieser ihn auch dann an einen Ort zu führen
sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem
sie gerichtet sind, in die Unterwelt gehen
mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, die
von hier dorthin zu führen. Nachdem ihnen
dann dort geworden was ihnen werden sollte,
und sie die gehörige Zeit da geblieben, bringt
ein andrer Führer sie wieder von dort hieher zurük
nach vielen und groſsen Zeitabschnitten.
Und diese Reise ist wol nicht so, wie der Telephos
des Aeschylos sie beschreibt. Denn jener
sagt, es führe nur ein einfacher Fuſssteig in die
Unterwelt; ich aber glaube, daſs es weder einer 108
ist noch ein einfacher. Sonst würde es ja keines
Führers bedürfen, denn nirgends hin kann
man ja fehlen, wo nur Ein Weg geht. Nun aber
mag er sich wol oftmals theilen und winden.
Dies schlieſse ich aus dem, was bei uns als heilige
Feier eingeführt und gebräuchlich ist. Die
sittige und vernünftige Seele nun folgt und verkennt
nicht, was ihr jedesmal widerfährt; die
aber begehrlich an dem Leibe sich hält, wie ich
auch vorher sagte, drängt sich lange Zeit immer
um ihn herum, sträubt sich in dem sichtbaren
Ort umher, und stellt vielerlei an, bis sie endlich
mit Mühe und gewaltsam von dem angeordneten
Dämon abgeführt wird. Kommt sie nun
dahin, wo auch die Andern sich befinden, so
wird der unreinen und die etwas dergleichen
verübt hat, mit ungerechtem Mord sich befassend
oder anderes dergleichen ausübend, was
dem verwandt und verwandter Seelen Werk ist,

dieser wird jeder aus dem Wege gehn und sie meiden, und weder ihr Reisegefährte, noch ihr Führer sein wollen; sie aber irrt in gänzlicher Unsicherheit befangen, bis gewisse Zeiten um sind, nach deren Verlauf die Nothwendigkeit sie in die ihr angewiesene Wohnung bringt. Die aber rein und mäſsig ihr Leben verbracht hat, bekommt Götter zu Reisegefährten und Führern, und bewohnt so jede den ihr gebührenden Ort. Es hat aber die Erde viele und wunderbare Orte, und ist weder an Gröſse noch Gestalt so, wie von denen, die über die Erde zu reden pflegen, geglaubt wird, nach dem was ich von einem erfahren habe. — Darauf sagte Simmias, Wie meinst du das, o Sokrates? Denn über die Erde habe auch ich schon vielerlei gehört, wol aber nicht das, was du angenommen hast, darum möchte ich es gern hören. — Das ist ja wol keine groſse Kunst, o Simmias, sagte er, zu erzählen wie es ist; aber freilich wie in der That recht gründlich, das möchte wieder schwerer sein als schwer; und theils möchte ich es vielleicht nicht können, theils auch wenn ich es verstände, möchte doch mein Leben wenigstens, o Simmias, für die Gröſse der Sache nicht mehr hinreichen. Doch die Gestalt der Erde, wie ich belehrt bin daſs sie sei, und ihre verschiedenen Orte hindert mich nichts zu beschreiben. — Auch das, sprach Simmias, soll uns genug sein. — Zuerst also bin ich belehrt worden, daſs wenn sie inmitten des Himmels sich umwälzt, sie weder Luft brauche um nicht zu fallen, noch irgend einen andern solchen Grund, sondern um sie zu halten hinreichend sei die
109 durchgängige Einerleiheit des Himmels und das
Gleichgewicht der Erde selbst. Denn ein im

Gleichgewicht befindliches Ding in die Mitte eines anderen solchen gesezt wird nirgendhin mehr oder weniger sich zu neigen wissen, und daher in der nemlichen Lage ohne Neigung bleiben. Dieses, sagte er, habe ich zuerst angenommen. — Und sehr mit Recht, sprach Simmias. — Dann auch, daſs sie sehr groſs sei, und daſs wir vom Phasis bis an die Säulen des Herakles nur in einem sehr kleinen Theile wohnen um das Meer herum, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, und daſs viele andre anderwärts an vielen solchen Orten wohnen. Denn es gebe überall um die Erde her viele Hölungen und mannigfaltige von Gestalt und Gröſse, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber liege rein in dem reinen Himmel, an welchem auch die Sterne sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden pflegen, Aether nennen, dessen Bodensaz nun eben dieses ist, was immer in den Hölungen der Erde zusammenflieſst. Wir nun merkten es nicht, daſs wir nur in diesen Hölungen der Erde wohnten, und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte, aus Trägheit aber und Schwachheit niemals bis an den Saum des Meeres gekommen wäre, noch über das Meer aufgetaucht und hervorgekrochen, um diesen Ort zu schauen, wie viel reiner und schöner er ist als der bei ihm, noch auch von einem Andern, der ihn gesehen, dies gehört hätte; grade so erginge es auch uns. Denn wir wohnten in irgend einer Hölung der

Erde, und glaubten oben darauf zu wohnen, und nennten die Luft Himmel, als ob durch diesen Himmel die Sterne wandelten. Damit aber wäre es grade so, daſs wir aus Trägheit und Schwachheit nicht vermöchten hervorzukommen bis an den äuſsersten Saum der Luft. Denn wenn jemand an die Grenze der Luft käme oder mit Flügeln hinauffliegen könnte: so würde er dann hervortauchen, und sehen, wie hier die Fische aus dem Meer herauftauchen und was hier ist sehen, so würde dann ein solcher auch das dortige sehen, und wenn seine Natur stark genug wäre auszuhalten in der Betrachtung, dann erkennen, daſs jenes der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde. Denn die Erde hier bei uns und die Steine und der ganze Ort hier sind verdorben und verwittert, wie was im Meere liegt vom Salz zerfressen ist; 110 und wie nichts der Rede werthes im Meere wächst, noch es irgend etwas vollkommenes darin giebt, sondern nur Klüfte und Sand und unendlichen Koth und Schlamm, wo es noch Erde giebt, und nichts was irgend mit unsern Schönheiten könnte verglichen werden, so würde wiederum jenes noch weit vorzüglicher sich zeigen vor dem unsrigen. Und darf man auch schöne Erzählungen vorbringen, Simmias: so lohnt es wohl zu hören wie das auf der Erde unter dem Himmel beschaffen ist. — Gewiſs, sprach Simmias, werden wir diese Erzählung gern hören, o Sokrates. — Man sagt also zuerst, o Freund, diese Erde sei so anzusehen, wenn sie jemand von obenherab betrachtete, wie die aus zwölf Lederstükchen bestehenden Bälle, in so bunte Farben getheilt, von denen unsere Farben hier gleichsam Proben sind, alle die, deren sich die Maler bedienen. Dort aber bestehe die ganze Erde aus solchen und noch weit glänzendern und reineren als diese. Denn ein Theil sei purpurroth und wunderbar schön, ein anderer goldfarbig, ein anderer weiſs, aber viel weiſser als Alabaster oder Schnee, und eben so aus jeder anderen Farbe bestehe einer, und aus noch mehreren und schöneren als wir gesehen haben. Denn auch eben diese Hölungen der Erde, welche mit Wasser und Luft angefüllt sind, bilden eine eigne Art von Farbe, welche in der Vermischung aller anderen Farben glänzt, so daſs sie als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. In dieser so beschaffenen nun wachsen eben so in gleichem Verhältniſs auch alle Gewächse, Bäume und Blumen und Früchte. Eben so haben auch die Gebirge und die Steine nach demselben Verhältniſs ihre Vollendung und Durchsichtigkeit und schönere Farben, von denen aber auch unsere so sehr gesuchten Steinchen hier Theile sind, die Karneole und Jaspisse und Smaragden und alle dergleichen; dort aber sei nichts, was nicht so wäre und noch schöner als diese. Die Ursache hievon aber sei, daſs jene Steine rein sind und nicht angefressen und verwittert, wie die hiesigen von Fäulniſs und Schärfe alles dessen, was hier zusammenflieſst, und Steinen und Erden und allen Gewächsen und Thieren Entstellungen und Krankheiten verursacht. Die Erde also sei mit alle diesem geschmükt, und auſserdem noch mit Gold und Silber und allem dergleichen, welches glänzend dort zu finden sei, und in groſser Menge wachse, 111 und überall auf der Erde, so daſs sie zu schauen ein beseligendes Schauspiel sei. Thiere aber gebe es auf ihr vielerlei andere und auch Menschen, welche theils mitten im Lande wohnen, theils so um die Luft herum, wie wir um das Meer herum, theils auch auf luftumflossenen Inseln um das feste Land her. Und mit einem Worte, was uns Wasser und Meer ist für unsere Bedürfnisse, das sei jenen dort die Luft, und was uns die Luft, das jenen der Aether. Und die Witterung habe eine solche Mischung bei ihnen, daſs sie ohne Krankheit wären, und weit längere Zeit lebten als die hiesigen, und ihr Gesicht, Gehör, Geruch und was dahin gehört von dem unsrigen in demselben Maaſs abstände, wie die Luft vom Wasser absteht, und der Aether von der Luft in Absicht der Reinheit. Auch haben sie weiter Tempel und Heiligthümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen, und Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Götter und mehr dergleichen Verkehr mit ihnen; und Sonne, Mond und Sterne sähen sie wie sie wirklich sind, und dem gemäſs wären sie auch übrigens glükselig. So demnach sei die ganze Erde geartet, und was sie umgiebt; rund umher auf ihr aber gebe es nach der Zahl ihrer Hölungen viele Orte, einige tiefer und weiter geöfnet, als der in welchem wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Spaltung, als die unser Ort hat; und welche sind wol auch flacher, und dabei doch breiter als der hiesige. Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegen einander durchgebohrt, enger und weiter, so daſs sie Durchgänge haben unter sich, durch welche denn vieles Wasser aus einem in den andern flieſst, wie in Becher, und daſs es stets flieſsende unübersehliche Ströme unter der Erde gebe von warmen Wassern und kalten, und vieles Feuer und groſse Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem Schlamm, theils reinerem theils schmuzigerem, wie in Sikelien vor dem Feuerstrome Ströme von Schlamm flieſsen, und wie der Feuerstrom selbst, von denen denn alle Oerter erfüllt werden, je nachdem jedesmal jeder seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam eine in der Erde befindliche Wage; diese Wage aber bestehe durch folgende Einrichtung ohngefähr. Einer nemlich von diesen Erdspalten ist auch sonst der gröſste und quer durch die ganze Erde gebohrt. Dieser ist nun, wie Homeros davon singt, Ferne wo tief sich öfnet der Abgrund un- 111 ter der Erde, derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen, und strömen auch wieder von ihm aus; und alle werden so wie der Boden durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausflieſsen und auch wieder hinein, ist, daſs diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her thut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowol wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als wenn in die diesseitigen. Und so wie der Hauch der athmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt: so auch dort bildet der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde sowol im Hineingehen als im Herausgehen. Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin ausweicht, welche unten genannt wird: so flieſst es in das Gebiet der dortigen Ströme, und

füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber
von dort wiederum sich wegzieht und hieher
strömt, so erfüllt es dann die hiesigen. Diese,
wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle
und durch die Erde; und wenn sie jeder in die
Gegenden kommen, wohin sie sich Weg machen,
so bilden sie Meere und Seen und Flüsse
und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder
unter die Erde, und theils längere und mehrere
Gegenden durchziehend, theils wenigere und
kürzere, ergieſsen sie sich alle wieder in den
Tartaros, einige viel weiter unten als wo sie
11 ausgepumpt wurden, andere nicht soviel, aber
unterhalb ihres Ausflusses flieſsen sie alle ein;
und einige strömen wieder aus, grade gegenüber
der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere
auf der nemlichen Seite. Ja es giebt auch welche,
die im Kreise herumziehen, ein oder mehrere
Male sich um die Erde winden wie Schlangen,
und dann möglichst tief gesenkt sich wieder
hinein ergieſsen. Es ist aber von beiden Seiten
nur möglich, sich bis zur Mitte herabzusenken,
weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht
das jenseitige wiederum steil hinauf. So giebt
es nun gar viele andere groſse und verschiedene
Ströme, unter diesen vielen aber giebt es vorzüglich
viere, von denen der gröſste und der
am äuſsersten rund herum flieſst, der sogenannte
Okeanos ist; diesem gegenüber und in entgegengesezter
Richtung flieſsend ist der Acheron,
welcher durch viele andere wüste Gegenden
flieſst, vorzüglich aber auch unter der Erde
fortflieſsend in den Acherusischen See kommt,
113 wohin auch der meisten Verstorbenen Seelen gelangen,
und nachdem sie gewisse bestimmte
Zeiten dort geblieben, einige länger andere kür-

zer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen. Der dritte Fluſs strömt aus zwischen diesen beiden, und ergieſst sich gleich nach seinem Ausfluſs in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet gröſser als unser Meer, und siedend von Wasser und Schlamm. Von hieraus bewegt er sich dann im Kreise herum trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwälzt, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen des Acherusischen Sees, jedoch ohne daſs ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde umhergewälzt, ergieſst er sich zu allerunterst in den Tartaros. Dies ist der, den man Pyriphlegethon nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo es nur welche giebt, auf der Erde kleine Theilchen heraufblasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist; ihn nennen sie den stygischen, und den See, welchen der Fluſs bildet, den Styx. Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben, und gewaltige Kräfte aufgenommen in sein Wasser, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor, und trifft auf den Acherusischen See an der gegenüberliegenden Seite. Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern, sondern geht ebenfalls im Kreise herum, und ergieſst sich wieder in den Tartaros gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Namen aber heiſst wie die Dichter sagen Kokytos. || Da nun dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon

jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert,
welche schön und heilig gelebt haben, und
welche nicht. Die nun dafür erkannt werden,
einen mittelmäſsigen Wandel geführt zu haben,
begeben sich auf den Acheron, besteigen die
Fahrzeuge, die es da für sie giebt, und gelangen
auf diesen zu dem See. Hier wohnen sie und
reinigen sich, büſsen ihre Vergehungen ab,
wenn einer sich wie vergangen hat, und werden
losgesprochen, wie sie auch eben so für ihre
guten Thaten den Lohn erlangen, jeglicher
nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar
erkannt wird wegen der Gröſse ihrer
Vergehungen, weil sie häufigen und bedeutenden
Raub an den Heiligthümern begangen,
oder viele ungerechte und gesezwidrige Mordthaten
vollbracht, oder anderes was dem verwandt
ist, diese wirft ihr gebührendes Geschikk
in den Tartaros, aus dem sie nie wieder
heraussteigen. Die hingegen heilbare zwar aber
doch groſse Vergehungen begangen zu haben
erfunden werden, wie die gegen Vater oder
Mutter im Zorn etwas gewaltthätiges ausgeübt,
114 oder die auf diese oder andere Weise Mörder
geworden sind, diese müssen zwar auch in den
Tartaros stürzen, aber wenn sie hineingestürzt
und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle
sie wieder aus, die Mörder in den Kokytos, die
aber gegen Vater und Mutter sich versündiget,
in den Pyriphlegethon. Wenn sie nun auf diesen
fortgetrieben an den Acherusischen See
kommen: so schreien sie da, und rufen die,
welche von ihnen getödtet worden sind oder
frevelhaft behandelt. Haben sie sie nun herbeigerufen,
so flehen sie und bitten, sie möchten
sie lassen in den See aussteigen, und sie dort

aufnehmen. Wenn sie sie nun überreden, so
steigen sie aus, und ihre Uebel sind am Ende;
wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros
getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse,
und so hört es nicht auf ihnen zu ergehen, bis
sie diejenigen überreden, welchen sie Unrecht
gethan haben. Denn diese Strafe ist ihnen von
den Richtern angeordnet. Die aber ausgezeichnete
Fortschritte in heiligem Leben gemacht zu
haben erfunden werden, dies endlich sind diejenigen,
welche von allen diesen Orten in der
Erde frei und losgesprochen, wie von Gefängnissen,
hinauf in die reine Wohnung gelangen,
und über der Erde ihre Behausung erhalten.
Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe
sich schon gehörig gereiniget haben, diese leben
für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber,
und kommen in noch schönere Wohnungen
als diese, welche weder leicht wären zu beschreiben,
noch würde die Zeit jezt zureichen.
Aber schon um deswillen, was wir jezt auseinandergesezt 63
haben, o Simmias, muſs man ja
wol alles thun, um der Tugend und Vernunft
im Leben theilhaftig zu werden. Denn schön
ist der Preis und die Hofnung groſs. Daſs sich 2
nun dies alles grade so verhalte, wie ich es auseinandergesezt,
das ziemt wol einem vernünftigen
Mann nicht zu behaupten; daſs es aber
entweder diese oder eine ähnliche Bewandniſs
haben muſs mit unsern Seelen und ihren Wohnungen,
wenn doch die Seele offenbar etwas
unsterbliches ist, dies dünkt mich zieme sich
gar wohl, und lohne auch es darauf zu wagen,
daſs man glaube, es verhalte sich so. Denn es
ist ein schönes Wagniſs, und man muſs mit solcherlei
gleichsam sich selbst besprechen. Dar-

um spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um deswillen muſs ein Mann gutes Muthes sein seiner Seele wegen, der im
E Leben die andern Lüste, die es mit dem Leibe zu thun haben und dessen Schmuk und Pflege hat fahren gelassen, als etwas ihn selbst nicht angehendes, und wodurch er nur Uebel ärger zu machen befürchtete, jenen Lüsten hingegen am Erforschen nachstrebend, und seine Seele ausschmükend nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigenthümlichen Schmuk, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmuth und Wahrheit, so seine Fahrt nach der Unterwelt
115 erwartet, um sie anzutreten, sobald das Schiksal rufen wird. — Ihr nun, sezte er hinzu, o Simmias und Kebes und ihr übrigen, werdet ein andermal jeder zu seiner Zeit abgehn; mich aber ruft jezt schon, würde ein tragischer Mann sagen, das Geschik, und es ist wol beinahe Zeit, sich nach dem Bade umzusehen. Denn es dünkt mich doch besser zu baden ehe ich den Trank nehme, und nicht den Weibern Mühe zu machen mit dem Waschen des Leichnams.

Als er dieses gesagt, sprach Kriton, Wohl, o Sokrates! Was trägst du aber diesen auf oder mir in Absicht deiner Kinder, oder sonst irgend was wir dir noch recht zu Dank machen könnten, wenn wir es thäten? — Was ich immer sage, sprach er, o Kriton, nichts besonderes weiter, daſs nemlich, wenn ihr wohl für euch selbst sorget, ihr mir und den meinigen und euch selbst alles zu Dank machen werdet, was ihr nur thut, und wenn ihr es auch jezt nicht versprecht; wenn ihr aber euch selbst vernachläſsiget, und nicht wollt gleichsam den Spuren des jezt und sonst schon gesagten nachgehen im Leben, ihr dann, wenn ihr jezt noch so vieles und noch so heilig verspräch et, doch c nichts weiter damit ausrichten werdet. — Das wollen wir uns also bestreben, so zu machen, sagte Kriton. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben? — Wie ihr wollt, sprach er, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwische. Dabei lächelte er ganz ruhig, und sagte, indem er uns ansah, Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daſs ich der Sokrates bin, dieser, der jezt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald todt sehen wird, und fragt d mich deshalb, wie er mich begraben soll. Daſs ich aber schon so lange eine groſse Rede darüber gehalten habe, daſs wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wol, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit. So leget ihr denn eine Bürgschaft für mich ein beim Kriton, und zwar eine ganz entgegengesezte, als er bei den Richtern eingelegt hat. Denn er hat sich verbürgt, ich würde ganz gewiſs bleiben; ihr aber verbürgt euch dafür, daſs ich ganz gewiſs nicht bleiben e werde, wenn ich todt bin, sondern abziehn und fort sein, damit Kriton es leichter trage, und wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich nicht ereifere meinetwegen, als ob mir arges begegne; und damit er nicht beim Begräbniſs sage, er stelle den Sokrates aus, oder trage ihn heraus oder begrabe ihn. Denn wisse nur, sagte er, o bester Kriton, sich unschön ausdrükken ist nicht nur gegen die Sache

selbst sündlich, sondern bildet auch etwas böses ein in die Seele; sondern du muſst muthig sein, und sagen, daſs du meinen Leib begräbst, und diesen begrabe nur so wie es dir recht ist,
116 und wie du es am meisten für schiklich hältst.
5. Dieses gesagt stand er auf, und ging in ein Gemach um zu baden, und Kriton begleitete ihn, uns aber hieſs er dableiben. Wir blieben also und redeten unter einander über das Gesagte und überdachten es wieder; dann aber auch wieder über das Unglük klagend, welches uns nun getroffen hätte, ganz darüber einig, daſs wir nun gleichsam des Vaters beraubt als Waisen, das übrige Leben hinbringen würden.
6. Nachdem er nun gebadet, und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte, er hatte nemlich zwei kleine Söhnlein und einen gröſsern, und die ihm angehörigen Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Kritons Beisein, und nachdem er ihnen aufgetragen, was er wollte, hieſs er die Weiber und Kinder wieder gehen, er aber kam zu uns. Und es war schon nahe am Untergange der Sonne, denn er war lange drinnen geblieben. — Und als er aus dem Bade gekommen war, sezte er sich, und hatte noch nicht viel seitdem gesprochen, so kam der Diener der Eilfmänner, stellte sich zu ihm, und sagte, O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über Andere, daſs sie mir böse sind und mir fluchen, wenn ich ihnen ansage, das Gift zu trinken auf Befehl der Oberen. Dich aber habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den edelsten, sanftmüthigsten und treflichsten von Allen, die sich jemals hier befunden haben, und auch jezt weiſs ich sicher, daſs du mir nicht böse sein wirst,

denn du weiſst wol wer Schuld daran ist, sondern
jenen. Nun also, denn du weiſst wol was
ich dir zu sagen gekommen bin, lebe wol, und
suche so leicht als möglich zu tragen, was nicht
zu ändern ist. Da weinte er, wendete sich um,
und ging. — Darauf sah Sokrates ihm nach,
und sprach, Auch du lebe wol, und auch wir
wollen so thun. Und zu uns sagte er, Wie fein
der Mensch ist. So ist er die ganze Zeit mit
mir umgegangen, hat sich bisweilen mit mir
unterredet und war der beste Mensch; und nun
wie aufrichtig beweint er mich! Aber wolan
denn, o Kriton, laſst uns ihm gehorchen, und
bringe einer den Trank, wenn er schon gerieben
ist, wo nicht, so soll ihn der Mensch reiben.
— Da sagte Kriton, Aber mich dünkt, o
Sokrates, die Sonne scheint noch an die Berge,
und ist noch nicht untergegangen. Und ich
weiſs, daſs auch Andere erst ganz spät getrunken
haben, nachdem es ihnen ist angesagt worden,
und haben noch gut gegessen und getrunken,
ja einige haben gar noch Schöne zu sich
kommen lassen, nach denen sie Verlangen hatten.
— Da sagte Sokrates, Gar Recht, o Kriton,
hatten jene so zu thun, wie du sagst, denn sie
meinten etwas zu gewinnen, wenn sie so thäten,
und gar Recht habe auch ich, nicht so zu thun.
Denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich
um ein weniges später trinke, als nur, daſs ich
mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn 117
ich am Leben klebte, und sparen wollte, wo
nichts mehr ist. Also geh, sprach er, folge
mir und thue nicht anders. — Darauf winkte 66.
denn Kriton dem Knaben, der ihm zunächst
stand, und der Knabe ging heraus, und nachdem
er eine ganze Zeit weggeblieben war, führ-

te er endlich den herein, der ihm den Trank reichen sollte, welchen er schon zubereitet im Becher brachte. — Als nun Sokrates den Menschen sah, sprach er, Wol, Bester, denn du verstehst es ja, wie muſs man es machen? — Nichts weiter, sagte er, als wenn du getrunken hast, herumgehn bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken. Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, o Echekrates, ohne im mindesten zu zittern oder Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, wie er pflegte, ganz grade den Menschen ansehend, fragte er ihn, Was meinst du von dem Trank wegen einer Spendung? darf man eine machen oder nicht? — Wir bereiten nur soviel, o Sokrates, antwortete er, als wir glauben daſs hinreichend sein wird. — Ich verstehe, sagte Sokrates. Beten aber darf man doch zu den Göttern, und muſs es, daſs die Wanderung von hier dorthin glüklich sein möge, worum denn auch ich hiemit bete, und so möge es geschehen. Und wie er dies gesagt, sezte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus. Und von uns waren die meisten bis dahin ziemlich im Stande gewesen sich zu halten, daſs sie nicht weinten; als wir aber sahen, daſs er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir selbst flossen Thränen mit Gewalt, und nicht tropfenweise, so daſs ich mich verhüllen muſste, und mich ausweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schiksal, was für eines Freundes ich nun sollte beraubt werden. Kriton war noch eher als ich, weil er nicht vermochte die Thränen zurükzuhalten, aufgestanden. Apollodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört zu weinen, und nun brach er völlig aus, weinend und unwillig sich gebärdend, und es war keiner, den er nicht durch sein Weinen erschüttert hätte, von allen Anwesenden, als nur Sokrates selbst, der aber sagte, Was macht ihr doch, ihr wunderbaren Leute! ich habe vorzüglich deswegen die Weiber weggeschikt, daſs sie dergleichen nicht begehen möchten; denn ich habe immer gehört, man müsse unter guten Zeichen sterben. Also haltet euch still und wakker. Als wir das hörten, schämten wir uns und hielten inne mit Weinen. Er aber ging umher, und als er merkte, daſs ihm die Schenkel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf den Rükken, denn so hatte es ihn der Mensch geheiſsen. Darauf berührte ihn eben dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu Zeit, und untersuchte seine Füſse und Schenkel. Dann drükte er ihm den Fuſs stark, und fragte, ob er es fühle; er sagte nein. Und darauf die Knie, und so ging er immer höher hinauf, und zeigte uns, wie er erkaltete und erstarrte. Darauf berührte er ihn noch einmal, und sagte, 118 wenn ihm das bis ans Herz käme, dann würde er hin sein. Nun war ihm schon fast alles um den Unterleib her kalt, da enthüllte er sich, denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren seine lezten Worte, O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht. — Das soll geschehen, sagte Kriton, sieh aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast. Als Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts mehr, sondern bald darauf zukte er, und der Mensch dekte ihn auf; da waren seine

Augen gebrochen. Als Kriton das sah, schloſs er ihm den Mund und die Augen. Dies, o Echekrates, war das Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserm Urtheil nach, wie wir ihn damals kennen lernten, der treflichste war, und auch sonst der vernünftigste und gerechteste,

PHILEBOS.

EINLEITUNG.

Von je her hat man dieses Gespräch für einen der wichtigsten, aber auch der schwersten unter den Werken des Platon angesehen. Selbst diejenigen, welche wunderbar genug die meisten seiner Arbeiten nur für Scherz halten und Zeitvertreib, meinen doch, hier sei er endlich einmal ernsthaft gewesen, und habe etwas sagen gewollt. Nur Schade, daſs diese richtige Ahndung fast nirgends zu klarer Einsicht gediehen ist, sondern daſs meistentheils diejenigen, welche die höchste Abzwekung des Werkes im allgemeinen richtig gesehen haben, doch nicht eben so glüklich ins Einzelne eindringen konnten, und sich daher auſser dem schweren auch noch schief und verworren darüber ausdrükken, und daſs diejenigen, welche gar leicht und verständlich darüber reden, uns dafür nichts zeigen als eine dürftige Kritik, und ihre eigene Unfähigkeit zu sehen. In unserer Bearbeitung nun wird schon die Zusammenhaltung mit dem vorigen, und die Stelle, welche das Gespräch einnimmt, vieles beitragen, um denen, welche sich an die bereits gegebenen Andeutungen halten, das Verständniſs zu erleichtern. Hiernächst aber möge jeder auf die Bauart des Ganzen, und wie der Zusammenhang unterbrochen und wieder aufgenommen wird, Acht haben, um da durch auch das, was noch auſser dem offenbar angekündigten gesagt werden soll, wol ins Auge zu fassen; gerade wie bei dem Sophisten, dem unser Gespräch in seinen groſsen Zügen ausnehmend ähnlich ist. Denn auch hier wird eine Frage, und eine nicht unwichtige, welchen nemlich von beiden der Preis gebühre im menschlichen Leben, der Lust oder der Erkenntniſs, gleich am Anfang zur Entscheidung vorgelegt, und sobald sie befriedigend beantwortet ist, beschlieſst auch das Gespräch, als habe es hieran seinen ganzen Inhalt erschöpft. Allein genauer betrachtet sieht man, daſs manches wichtige und bedeutende zwischen eingeschoben ist, was zur Auflösung jener Aufgabe selbst nicht wesentlich gehört, oder wovon wenigstens das nöthige, wie es bei manchem andern hier der Fall ist, beiläufig konnte beigebracht werden. Denn nach der dialektischen Grundlage, welche beweist, daſs man vorläufig Lust und Gutes nicht dürfe für zwei Namen einer Sache und also für einerlei halten, und nach der Beweisführung, daſs weder Lust noch Erkenntniſs für sich zulänglich sind, ja daſs genau genommen, denn dies liegt allerdings darin, keine von beiden jemals unvermischt mit der andern irgendwo im Leben vorkomme, konnte Sokrates sogleich fortgeschritten sein zu jener meisterhaften Darstellung der Lust ihrem inneren Wesen nach, und der Begierde, und des Mittelzustandes zwischen Lust und Unlust, als eines von der Lust wesentlich verschiedenen, und konnte gezeigt haben, wie falsche Lust, deren sich ihm mehrere Arten lediglich aus jenen Erklärungen ergaben, nicht eingehn könne in die dem Leben nothwendige Mischung mit

des

der Erkenntniſs; und wenn er dann noch hinzugefügt hätte, wie hingegen diese in allen ihren auch niedern Arten unschädlich sei, und eine jegliche mischbar und schon von Natur gemischt mit einer reinen Lust, so war die aufgeworfene Frage dadurch zur Genüge beantwortet. Was bei diesem ununterbrochenen Fortschritte rein herausgefallen wäre, ist vorzüglich die zweite dialektische Masse, in welcher jene vier Begriffe des Unbestimmten und Bestimmenden und des Gemischten und der mischenden Ursache aufgestellt werden. Diese Begriffe kommen allerdings in sofern in Anwendung, als von der unreinen Lust gezeigt wird, sie gehöre in das Unbestimmte; aber niemand wird behaupten wollen, daſs dies nur deswegen hier stehe. Vielmehr schlieſst es sich jener Erörterung im Sophisten an, die dort auf eine ähnliche Weise den Kern des Ganzen bildet. Nemlich wie dort von der Vorstellung ausgehend das nothwendige Ineinandersein des Flieſsenden und des Stehenden in der Erkenntniſs gezeigt wird, und eben desselbengleichen das nothwendige Ineinander des Seins und Erkennens in demjenigen, welches das Höchste und Ursprüngliche ist; eben so wird hier von demselben Punkt ausgehend die Art und Weise des gewordenen Seins näher untersucht, und der Ursprung dessen, was in ihm das flieſsende ist und das beharrliche. Denn wenn man alles abnimmt, was an der Vorstellung zur Form gehört, wohin man ja auch alles was irgend Maaſs kann genannt werden rechnen muſs: so bleibt nichts übrig, um das reine Wesen der Materie auszumachen, als das Unbestimmte, lediglich dem Mehr und Minder unterworfene der Wahrnehmung, welches eben dasselbe ist, mit dem schlechthin mannigfaltigen, niemals auf gleiche Weise sich verhaltenden und also eigentlich nicht seienden. Daſs aber Platon diesen im Sophisten und sonst gangbaren Ausdruk des Nichtseienden hier vermeidet, und dadurch, wiewol gewiſs unabsichtlich, das Zusammenrükken beider Stellen erschwert, hat wol seinen Grund theils darin, daſs hier doch wirklich dieselbe Sache von einer andern Seite angesehen wird, und also auch anderer Ausdrükke bedarf, theils aber auch wollte sich Platon wol der Sprache der Pythagoreer, um so mehr, als er sich hier schon auf dem Wege zum Timäos befindet, bedienen, um auch dadurch die Uebereinstimmung seiner und ihrer Denkart zu zeigen. Dieses Unbestimmte also und das die Bestimmung mit sich bringende, hier unter dem Schema der Zahl vorzüglich dargestellt, weil eben diese die Mitte ausdrükt zwischen dem unendlich vielen und dem Einen, sind die beiden Quellen des gewordenen Seins; die wahre Ursache aber desselben ist dasjenige, was jene beiden bindet und vermischt, die ewige Natur des Zeus, auch unter dem Namen der Vernunft aufgestellt, in welcher auch schon der Sophist das nothwendige Ineinander des Seins und des Erkennens angedeutet hatte. Sehr kurz und unvollständig ist allerdings diese Darstellung, nicht nur für das Bedürfniſs des Lesers, sondern auch mit jener verglichen, der sie zur Ergänzung dient, wiewol sie den Vorzug hat, nicht so indirect sondern positiver ausgesprochen zu sein. Wenn daher irgend etwas von dem bisherigen, so kann dieser Theil unseres Gesprächs vielleicht die Ansicht rechtfertigen, als sei das volle Verständniſs der Lehre des Platon aus seinen Werken nur seinen Schülern vorbehalten gewesen, die sich dabei des übrigen Unterrichtes erinnern konnten, Andern aber müsse das Beste verborgen bleiben. Allein so übel ist es doch nicht bestellt um uns; sondern aufmerksame Leser, welche bisher den Entwiklungen der Lehre von den Formen und von dem ursprünglichen Sein und dem abgeleiteten gefolgt sind, werden auch hier folgen. Was aber auch solchen noch auffallend bleiben muſs, nemlich wie nun Platon darüber, daſs er das allgemeine Ursächliche als die Vernunft oder den Geist bezeichnet, sich nur auf das allgemeine Gefühl beruft, und wie er jenes Unbestimmte als ein ursprüngliches sezt, von der ewigen Natur des Zeus, inwiefern ihr die königliche Seele einwohnt, nicht hervorgebracht, sondern nur gebunden, darüber werden auch die unmittelbaren Schüler des Mannes nicht wissenschaftlicher belehrt worden sein als wir es aus dem Phädon sind, wo sich Sokrates eben so bei dem ordnenden Geiste beruhiget, und wo die Art den Gegensaz zwischen Leib und Seele zu behandeln auch schon auf Ursprünglichkeit des Unbestimmten schlieſsen läſst. Mit dieser Darstellung des gewordenen Seins hängt denn ferner auf das genaueste zusammen, und dagegen mit der Frage über den Vorzug der Lust oder der Erkenntniſs so gut als gar nicht, was hier fast nur im Vorübergehn und die Art der Verbindung des gewordenen Seins mit dem ursprünglichen nicht sowol erklärend als nur andeutend gesagt wird von der Seele des Ganzen. Auch dieses beruht uns auf dem Phädon, und wird in seiner ganzen Bedeutung wol nur von demjenigen gemerkt werden, der im Sinne hat, wie dort aus der Natur des Bewuſstseins und dem Gesez, unter welchem alle Gegensäze im Gebiete der Erscheinung stehen, die Ewigkeit der Seele ist gezeigt, und gleichsam ein Wechsel aufgestellt worden zwischen einem persönlichen Sein derselben und einem nicht persönlichen. Zu diesen Andeutungen gehört auch noch die höchst merkwürdige Erweiterung, welche die Lehre von der Erinnerung hier erhält, indem auf dieselbe Weise wie dies im Menon und Phädon von den Begriffen dargethan ist, hier auch jedes selbst thierische Verlangen angesehen wird, als müsse dabei auch, wo es zum ersten Male vorkommt, eine Erinnerung zum Grunde liegen an denselben Zustand, nach welchem gestrebt wird; welches offenbar die Abzwekkung hat, daſs auch der thierische Instinkt in die Natur der allgemeinen Seele soll aufgenommen werden.

Rafft man sich nun alles zusammen, was über den unmittelbaren Zwek des Gespräches, Lust nemlich und Erkenntniſs zu vergleichen, hinausgeht, und fragt nach dem Bande, wodurch dennoch jene Andeutungen mit dieser Abhandlung zu Einem Ganzen verbunden sind: so liegt die Antwort zunächst in einer Stelle, wo Sokrates sagt, wenn Lust das Gute wäre, so könnte es nur in der Seele sein, in den Leibern aber und allen andern schönen und guten Dingen gebe es dann gar keines. Dieses also lag ihm am Herzen, das Gute zu bestimmen nicht nur für das Leben des Menschen, sondern auch zumal für das ganze Gebiet des gewordenen Seins, und muſste auch demjenigen anliegen, welcher nicht nur für die Erkenntniſs des Menschen selbst, sondern auch für die aller andern Dinge die Idee des Guten zum Princip gemacht hatte. Und eben diese gemeinschaftliche Grundlage aufzustellen für die Bücher vom Staate sowol als für den Timäos, ist das Ziel dieser Erörterungen über das gewordene Sein als Mischung, welche nur offenbaren sollen, welches wol das Gute für dasselbe sein könne. Denn nachdem er so das Wesen des Guten gefunden, und zuvor noch, was hier ebenfalls geschieht, sich gereiniget, daſs nicht die hiesigen Dinge, wie sie wirklich vorkommen in der Erfahrung, ihm Gegenstand des Wissens sein können, sondern nur ihre Idee, dasjenige, dem sie gleich zu sein streben, aber immer zurükbleiben, nun konnte er zur Darstellung übergehn des Menschen sowol als der Natur, und der Philebos ist in dieser Hinsicht vorzüglich der unmittelbare Eingang zu beiden groſsen Werken.

Aus dieser Absicht nun erklärt sich auf ziemlich leichte Art manches schwerverständliche und von den Meisten übersehene. Wie zum Beispiel die Erkenntniſs und die Lust an den vierten und fünften Plaz herunterrüken statt des zweiten und dritten. Nemlich am Ende werden beide Absichten vereint, und also die formellen Momente des Guten, auf denen die Vollkommenheit der Mischung überhaupt als solcher beruht, und welche auch den Dingen gemein sind, vorangestellt, und was dem Menschen besonders einwohnt, macht den Beschluſs. Ferner warum doch der Geist, welcher als die Ursache, als das Weltordnende und selbst mischende eingestanden das schlechthin gute und des ersten Plazes würdig ist, hier nur den dritten erhält. Nemlich es ist hier nicht von dem göttlichen und höchsten Geiste die Rede, sondern von dem in die Mischung selbst eingegangenen als solchen. Wiewol hier immer einige nicht zu verhehlende Unklarheit zurükbleibt. Denn die Wahrheit, die Sokrates zuerst als Bedingung einer jeden Mischung fodert, ohne welche gar keine zu Stande kommen kann, diese vertauscht er hernach gegen den Geist. Man müſste denn erklärend sagen, daſs allerdings auch den Dingen erst der Geist die Realität zubringe, und also mit Recht der vermittelnde auch in der Mitte stehe zwischen den allgemeinen Momenten des Guten und den dem Menschen eigenthümlichen. Auch dieses nicht weniger unklare versteht man wol nur so, weshalb nemlich Sokrates zuerst Maaſs und Schönheit gewissermaſsen für einerlei erklärt, und dann beide wiederum auf das bestimmteste trennt; weil nemlich durch das Maaſs überhaupt jedes erst Einheit bekommt und Ein Ding wird, die Schönheit aber die hinzukommende Vollkommenheit ist zu jener wesentlichen.

Aus dem bisher gesagten muſs nun erhellen, daſs unmittelbar und zunächst unser Gespräch eintritt zwischen den Phädon als seinen unmittelbaren Vorgänger und die beiden darstellenden Werke, den Staat und den Timäos, und daſs es in seiner Beziehung auf den lezten, wenn wir am weitesten zurükgehn wollen, sich auf den Parmenides gründet, zunächst aber und unmittelbar auf den Sophisten, dessen dialektische Tiefe es ergänzt durch sinnlich anschauliche Klarheit. Theils dieserhalb aber, und theils weil doch die Beziehung auf den Staat und also der ethische Charakter das herrschende ist, hat es auch nicht wie der Sophist und der Timäos einen Andern zum Führer, sondern den Sokrates. Nemlich der ausdrüklich angekündigte minder allgemeine Gegenstand, die Bestimmung des Guten für den Menschen ist die besondere Grundlage der Bücher vom Staat, weil nur nach festgesezter Unterordnung der Lust die Idee eines wahrhaft gemeinsamen Lebens kann aufgestellt werden, sonst aber bloſs den gegenseitigen Kampf des Eigennuzes übrig bleibt zu vermitteln. Daher denn auch die Bücher vom Staate sehr natürlich eben hiemit wieder beginnen.

Von der Hauptmasse nun, welche sich mit der Vergleichung von Lust und Erkenntniſs beschäftiget, kann man sagen, daſs sie den Theätetos und den Gorgias vereint wieder aufnimmt und vollendet, so daſs der Philebos uns zugleich eine Rechtfertigung ist für unsere Zusammenstellung jener beiden Gespräche. Denn was hier von der falschen Vorstellung gesagt wird, ist ganz dasselbe, was schon im Theätetos aufgestellt war, dort aber für die Meisten unter der skeptischen Bekleidung mag verloren gegangen sein; und überhaupt das ganze Verhältniſs der Wahrnehmung, zu der schon die Aussage und das Urtheil in sich enthaltenden Vorstellung sezt den Theätetos voraus und ergänzt ihn. Was aber von der Lust verhandelt wird, offenbar eine vortreflich ausgeführte physiologische Anschauung, ist eben so theils Wiederholung theils Ergänzung, und allerdings eine weit tiefer in die Natur des Gegenstandes eindringende, des Gorgias. Und um soviel reifer und besonnener unser Gespräch ist als jenes, um so viel milder ist es auch. Platon rechtfertiget hier das dortige harte Verfahren gegen die Hedoniker als nothwendig, wenn man ohne irgend die Personen zu meinen doch die Denkart in ihrem eigentlichen Wesen darstellen will; aber wie leise berührt er die Sache. Ja auch über die dort so tief herabgesezte Redekunst kommt eine mildernde Aeuſserung vor. Auch von der Tragödie und Komödie ist auf eine andere Weise die Rede, wiewol die scharfsinnige

Art, wie er erklärt, was uns dabei begegnet, sich allerdings auf seinen gewiſs damals allgemein bekannten Widerwillen gegen diese Dichtungsarten bezieht, nur nicht als ob die Bücher vom Staat schon früher niedergeschrieben worden, und hier sollten vertheidiget werden.

Soviel möge, was den Inhalt betrift, voraus erinnert sein. Die Form aber anlangend so ist freilich wahr, daſs der Philebos in seiner innern Construction den Kerngesprächen dieser indirecten Reihe nahe genug liegt, die äuſsere Behandlung aber kann man wol mit Recht etwas vernachläſsiget nennen, und es wird wol ein allgemeines Urtheil sein, daſs er von dieser Seite keinen so reinen Genuſs gewährt, als die meisten der bisherigen Platonischen Werke. Der eigentliche dialogische Charakter, wie wir ihn bei Platon zu finden gewohnt sind, tritt nicht recht hervor, das Gespräch macht sich nicht von selbst, wie denn auch schon die Entstehung des Gegenstandes hinter die Bühne geschoben wird, die Uebergänge sind weder durch die Zufälligkeiten des Gesprächs, noch durch die Meinungen und Einwürfe des Mitredenden und seine besondere Natur herbeigeführt, sondern das Ganze liegt fertig in dem Haupte des Sokrates, und tritt mit der ganzen Persönlichkeit und Willkühr einer zusammenhängenden Rede heraus; kurz man sieht ganz deutlich, daſs hier bei dem Uebergang zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische dem Platon anfängt, nur eine äuſsere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen kann theils aus Gewöhnung, theils weil er den Sokrates nicht entbehren will. Vielleicht weil er die Unbequemlichkeit dieser Stellung fühlt, wendet er allerlei künstliche Belebungsmittel an, die wol nicht sonderliche Wirkung thun; die Rede wird bisweilen inhaltslos und etwas steif hin und hergeworfen, um etwas mehr als die gewöhnlichen Beantwortungsformeln hinein zu bringen. So daſs man sagen möchte, es sei eine gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet, man merke die Uebersättigung des Schriftstellers an dem bisherigen indirecten Verfahren, und mimischer sei nichts gehalten, als wie man zumal gegen den Schluſs von allen Reden des Sokrates nicht ohne Nachtheil der Sache merkt, daſs er eilt und sehnlich wünscht, von den Jünglingen losgelassen zu werden.

PHILEBOS.

Sokrates. Protarchos. Philebos.

Sok. Sieh also zu, Protarchos, was für eine Rede du jezt vom Philebos übernehmen willst, und gegen was für eine von unserer Seite streiten, ob sie dir auch etwa nicht zu Sinne gesprochen ist. Wollen wir sie uns beide noch einmal wiederholen?

Prot. Allerdings.

Sok. Philebos nemlich sagt, daſs für alles lebendige in dem Wolbefinden das Gute bestehe, und in der Lust und dem Vergnügen und was sonst mit dieser Gattung zusammenstimmt. Von unserer Seite aber ist das Bedenken, daſs vielleicht doch nicht dieses, sondern das Vernünftigsein und das Erkennen und sich erinnern, und was wiederum hiemit verwandt ist, richtige Vorstellung und folgerechtes Zusammendenken, besser und treflicher sein mag, als Lust für alles was nur daran theilnehmen kann, ja für diese theilnehmungsfähigen das vortheilhafteste von allem, für die jezigen sowol als für die künftigen. Ist es nicht dies ohngefähr, Philebos, was jeder von uns sagt?

[illegible]il. Ganz unstreitig, o Sokrates.

Sok. Und übernimmst du diesen dir jezt
ıfgetragenen Saz, o Protarchos?

Prot. Ich muſs ihn wol übernehmen;
enn der schöne Philebos ist uns ja ermüdet.

Sok. Und auf alle Weise soll doch das
Vahre darüber herausgebracht werden?

Prot. Das soll freilich.

Sok. Wolan! so laſs uns auſser dem vori-
en auch noch dieses feststellen.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs jezt auch jeglicher von beiden
nternehmen muſs eine gewisse Beschaffenheit
nd Verfassung der Seele als diejenige aufzu-
eigen, welche allen Menschen vermag das Le-
en glükselig zu machen. Nicht so?

Prot. Allerdings so.

Sok. Also ihr die des Wolbefindens, und
ir dagegen die des Vernünftigseins.

Prot. So ist es.

Sok. Wie aber wenn sich noch eine an-
ere bessere als beide zeigt? werden wir nicht
ann, wenn sie sich der Lust verwandter zeigt,
wär beide von der jene Beschaffenheit festhal-
enden Lebensweise überwunden werden, doch
ber dann das Leben der Lust besser sein als das
er Erkenntniſs?

Prot. Ja.

Sok. Wenn aber der Vernünftigkeit ver- 12
andter, dann siegt doch die Vernunft über die
ust und diese wird besiegt. Gebt ihr zu, daſs
ies so fest stehe, oder wie?

Prot. Mir wenigstens gefällt es.

Sok. Wie aber dem Philebos? was
eìnst du?

Phil. Mir ist auf alle Weise annehmlich,
nd wird es immer sein, daſs die Lust siegt.
)u aber, Protarchos wirst ja selbst wissen

Prot. Nachdem du uns die Rede übergeben, o Philebos, bist du auch nicht mehr Herr darüber, dem Sokrates dies zuzugestehen oder nicht.

Phil. Richtig gesprochen. Ich will mich auch nur lossagen, und rufe jezt die Göttin zum Zeugen.

Prot. Auch wir wollen es dir mit bezeugen, daſs du das gesagt hast, was du sagst. Allein das weitere, o Sokrates, wollen nun wir mit Philebos gutem Willen, oder wie er sonst will, durchzuführen suchen.

Sok. Das wollen wir suchen, und zwar von der Göttin anfangend, von welcher dieser behauptet, sie werde zwar Aphrodite genannt, ihr eigentlichster Namen aber sei Lust.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Meine Angst aber, Protarchos, die ich immer habe wegen der Benennung der Götter, ist gar nichts gewöhnliches, sondern ärger als jede Furcht. So auch jezt will ich die Aphrodite, wie es ihr selbst lieb ist, genannt haben; von der Lust aber weiſs ich, daſs sie ein gar krauses Ding ist, und eben von ihr, wie gesagt, müssen wir anfangen, daran zu gehn und zuzusehen, was für eine Natur sie eigentlich hat. Denn so anzuhören ist sie freilich ganz einfach nur Eins, aber vielfältige Gestalten nimmt sie doch an, und die einander auf gewisse Weise ganz unähnlich sind. Denn sieh nur, Lust schreiben wir dem ausschweifenden Menschen zu, und Lust auch wiederum dem besonnenen, eben inwiefern er besonnen ist; und eben so Lust dem Unvernünftigen und mit unvernünftigen Meinungen und Hofnungen erfüllten, und Lust auch wiederum dem Vernünftigen; eben inwiefern er vernünftig ist;

und wenn nun einer von diesen beiden Arten der Lust, daſs sie einander ähnlich wären, behaupten wollte, wie sollten wir den nicht mit vollem Recht für unvernünftig halten?

Prot. Freilich entstehen diese, o Sokrates, aus entgegengesezten Dingen, doch aber sind sie selbst einander nicht entgegengesezt. Denn wie sollte nicht Lust der Lust, dieselbige Sache sich selbst am ähnlichsten sein unter allen Dingen?

Sok. Freilich auch Farbe, du Wunderlicher, von der Farbe wird wenigstens was dieses selbst betrift das Farbesein auch ganz und gar nicht einmal verschieden sein; aber das Weiſse, wissen wir doch alle, ist dem Schwarzen auſser der Verschiedenheit auch noch das allerentgegengesezteste. Eben so Gestalt ist mit der Gestalt in derselben Hinsicht der Gattung nach ganz eins, die Arten aber sind den Arten theils ganz entgegengesezt, theils haben sie tausendfältige Verschiedenheiten von einander. Und vieles andere werden wir finden, daſs es sich eben so verhält, so daſs du dieser Rede nicht trauen darfst, welche auch das Entgegen- 13
gesezte zu Einem macht. Ich fürchte aber, daſs wir manche Lust der andern werden entgegengesezt finden.

Prot. Vielleicht! aber wie soll das unserm Saze schaden?

Sok. Weil du sie, werden wir sagen, ohnerachtet sie einander unähnlich sind, doch alle noch mit einem andern Namen benennst. Denn du sagst ja, daſs alles angenehme gut sei. Daſs nun das angenehme nicht alles angenehm wäre, wird niemand bestreiten. Aber da vieles davon schlecht ist, und nur anderes gut, wie wir sagen, nennst du es doch alles gut, obgleich du selbst, daſs es einander unähnlich ist, in der Erklärung zugeben muſst, wenn dir es jemand abdringen will. Was ist nun das selbige den schlechten gleichermaſsen wie den guten einwohnende, weshalb du aller Lust zuschreibst, daſs sie gutes ist?

Prot. Wie sagst du, Sokrates? Glaubst du wol, daſs irgend jemand einräumen werde, nachdem er einmal gesagt, die Lust sei eben das Gute, er sich hernach werde gefallen lassen, daſs du sagst, einige gewisse Arten der Lust wären zwar gut, andere gewisse Arten von ihnen aber schlecht?

Sok. Doch aber daſs sie einander unähnlich sind wirst du gestehen, und einige auch entgegengesezt.

Prot. Nicht doch sofern sie Lust sind.

Sok. Da werden wir wieder auf dieselbe Rede getrieben, o Protarchos, und werden auch nicht einmal, daſs eine Lust von der andern verschieden sei, sondern daſs sie alle ähnlich sind, behaupten müssen. Und alle die eben angeführten Beispiele thun uns nichts; sondern wir werden versuchen, uns an dem zu halten, woran die schlechtesten unter allen, und die zugleich in Reden ganz unerfahren sind.

Prot. Woran meinst du doch?

Sok. Daſs, wenn ich dich nachahmen und mich vertheidigen wollte, wenn ich etwa das Herz gehabt hätte zu sagen, daſs das unähnlichste dem unähnlichsten von allen am ähnlichsten wäre, ich nur dasselbe zu sagen brauchte. Wir würden uns aber jünger zeigen als billig, und unsere Rede würde uns festsizen und drauf gehn. Also laſs sie uns nur wieder umwenden. Und vielleicht wenn wir die gleichen Ausfälle machen, werden wir miteinander einig werden.

Prot. Sage wie?

Sok. Nimm an, daſs ich nun meinerseits von dir gefragt würde, o Protarchos.

Prot. Wonach doch?

Sok. Einsicht und Erkenntniſs und Vernunft und alles übrige, was ich am Anfang als gut sezte, wird dem nicht, wenn ich nun weiter ausgefragt werde, was doch das Gute ist, eben dasselbe begegnen wie deiner Rede?

Prot. Wie so?

Sok. Als viele werden uns die sämmtlichen Erkenntnisse erscheinen, und als zum Theil einander unähnlich. Und würden auch einige gar irgendwie den andern entgegengesezt, würde ich wol werth sein, irgend jezt Gespräch zu führen, wenn ich eben dies scheuend sagen wollte, daſs keine Erkenntniſs der andern unähnlich wäre, so daſs uns hernach diese vernünftige Rede wie eine Fabel verloren wäre, 14 und drauf ginge, und wir selbst uns nur auf einer Unvernunft retteten? Sondern das darf keineswegs geschehen, auſser das Retten. Und eben dies gleiche deines und meines Sazes genügt mir. Vielerlei Lust und unähnliche soll es geben, und vielerlei Erkenntniſs, und verschiedene. Diese Verschiedenheit nun, o Protarchos, in meinem Gut und in deinem wollen wir uns nicht verbergen, sondern den Muth haben, sie vor uns hinzustellen, ob sie nicht irgendwie weiter durchgeprüft uns zeigen sollte, ob man sagen muſs, Lust sei das Gute oder Einsicht, oder es sei etwas anderes Drittes. Denn jezt ist es uns doch wol nicht darum zu thun, daſs das was ich sage den Sieg davon tragen soll, oder das was du; sondern für das richtigste müssen wir doch wol beide streiten.

Prot. Das müssen wir freilich.

Sok. Laſs uns also zuerst diesen Saz noch mehr durch Uebereinkunft befestigen.

Prot. Welchen doch?

Sok. Der allen Menschen zu schaffen macht mit ihrem Willen und auch wider ihren Willen einigen und bisweilen.

Prot. Erkläre dich deutlicher.

Sok. Ich meine den, auf den wir jezt eben gestoſsen sind, und der von Natur gar wunderbar geartet ist. Denn daſs Eines vieles ist und Vieles eines, ist doch wunderdar zu sagen, und wol leicht zu streiten mit dem, der irgend eines von beiden behauptet.

Prot. Meinst du wenn jemand sagte, daſs ich Protarchos, der ich von Natur Einer bin, doch auch wieder Viele wäre, und einander entgegengesezte, indem er mich als groſs und klein sezte und als leicht und schwer und dergleichen noch tausenderlei?

Sok. Du bringst nur das vor, Protarchos, was schon gemein geworden ist von diesen Wunderbarkeiten über das Eine und Viele, und kurz zu sagen, von Allen schon eingestanden ist, daſs man daran nicht rühren dürfe, weil es kinderleicht ist, und nur für solche, welche meinen, dies könne den Reden groſse Hindernisse in den Weg legen. Ja auch das nicht einmal, wenn einer von einer Sache alle Glieder, die zugleich Theile sind, in seiner Rede durchnehmend den, welcher behauptete, dies alles sei eben zusammen jenes Eine, den auslachte und tadelte, weil er wunderliche Dinge einzuräumen genöthiget wäre, daſs nemlich das Eine vieles ist und unendliches, und das Viele wiederum nur Eines.

Prot. Was meinst denn du, o Sokrates, was noch nicht so zugestanden und allgemein Preis gegeben ist über denselben Saz?

Sok. Wenn jemand, mein Kind, das Eine 15
nicht aus dem Werdenden und Vergehenden nimmt, wie wir jezt eben thaten. Denn hievon und von einem solchen Eins, wie wir jezt eben besprachen, ist schon eingestanden, daſs man es nicht erst prüfen dürfe. Wenn aber jemand den Menschen als Einen sezt, und den Ochsen als Einen, und das Schöne als Eins, und das Gute als Eins, über diese und ähnliche Einheiten entsteht bei fleiſsigerer Behandlung und Auseinanderlegung leicht Streitigkeit.

Prot. Wie meinst du?

Sok. Zuerst ob man wol annehmen darf, daſs es dergleichen Einheiten gebe als wahrhaft seiend. Dann aber auch, wie doch diese, da jede von ihnen immer dieselbe ist, und weder Werden noch Untergang zuläſst, dennoch zuerst zwar eine solche Beharrlichkeit sei, hernach aber in dem Werdenden und Unendlichen wiederum entweder zerstreut und vieles geworden zu sezen ist, oder ganz in ihnen auſserhalb ihrer selbst, was doch für das unmöglichste von allem zu halten wäre, daſs dasselbige zugleich Eines ist und in Vielen wird. Dies ist in dergleichen Dingen, nicht aber jenes, o Protarchos, aller Zweifel Ursache, wenn es nicht richtig bestimmt wird, aber auch wieder aller Sicherheit wenn richtig.

Prot. Also müssen wir wol, o Sokrates, für jezt zuerst dieses verarbeiten.

Sok. Wie ich wenigstens rathen möchte.

Prot. Und nimm nur immer an, daſs wir hier alle dir in dergleichen folgen. Den Philebos aber wäre wol am besten, für jezt nicht durch Fragen aufzustören, da er ruhig liegt.

Cap II Sok. Wohl! Wobei soll man nun aber wol diesen groſsen und vielfältigen Streit über das Bezweifelte anfangen? Etwa hiebei?

Prot. Wobei?

Sok. Wir sagen doch, daſs Eines und Vieles unter der Rede dasselbe werdend überall herumlaufe, wo nur etwas geredet wird, immer und schon lange wie jezt. Und daſs das weder jemals aufhören wird, noch auch jezt erst angefangen hat; sondern es ist dies soviel ich sehe ein unsterbliches und nie veraltendes Begegniſs aller Reden unter uns. Wer aber von jungen Leuten zuerst davon kostet, der ergözt sich daran, als hätte er einen ganzen Schaz von Weisheit gefunden, und ist ganz begeistert vor Freude, und lüstern jegliche Rede aufzustören, indem er die Sache bald auf die eine Seite wälzt und in eins zusammenrührt, bald wieder sie aufwikkelt und zertheilt, zuerst und am meisten sich selbst in Rathlosigkeit stürzend, zunächst aber auch, wen er jedesmal festhält, sei es nun ein jüngerer oder ein älterer oder von gleichem Alter mit ihm, ohne weder des Vaters zu schonen noch der Mutter, noch irgend eines
16 andern Hörers, ja fast auch nicht einmal der andern Thiere, nicht nur der Menschen nicht. Denn Barbaren würde er gewiſs keinen schonen, wenn er nur irgend woher einen Dolmetscher bekommen könnte.

Prot. Aber siehst du denn nicht, Sokrates, wieviel wir unserer sind, und alles Jünglinge? und fürchtest du nicht, daſs wir uns mit dem Philebos über dich hermachen, wenn du uns schmähst? Jedoch, denn wir verstehen recht gut was du meinst, wenn es eine

Art giebt und einen Rath um eine so groſse Verwirrung aus unserer Rede ganz sachte los zu werden, und einen bessern Weg als diesen zu unserm Saze zu finden: so gieb du dir nur Mühe darum, und wir wollen dir nach Vermögen folgen. Denn nichts geringfügiges ist unsere dermalige Rede, o Sokrates.

Sok. Freilich nicht, ihr Kinder, wie euch Philebos immer anredet: und einen schönern Weg giebt es nicht, und kann es nicht geben, als den, welchen ich zwar immer liebe, oft aber auch schon, wenn ich ihn verloren hatte, in der Irre und rathlos zurükgeblieben bin.

Prot. Welcher ist dieser? er werde uns nur angezeigt.

Sok. Der zu beschreiben zwar gar nicht schwer ist, einzuschlagen aber sehr schwer. Denn alles, was jemals mit der Kunst zusammenhängend ist erfunden worden, hat man durch ihn entdekt. Siehe nun, welchen ich meine.

Prot. Sage nur.

Sok. Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen, wofür ich es wenigstens erkenne, ist einst von den Göttern herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus, zugleich mit einem glanzvollesten Feuer und die Alten besseren als wir und den Göttern näher wohnenden haben uns diese Sage übergeben, aus Einem und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird daſs es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müſsten wir, da dieses so geordnet ist, immer Einen Begriff von allem jedesmal annehmen und suchen; denn finden würden wir ihn gewiſs darin. Wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem Einen, ob etwa zwei darin sind zu sehn, wo aber nicht, ob drei oder irgend eine andere Zahl, und mit jedem einzelnen von diesen darin befindlichen eben so, bis man von dem ursprünglichen Einen nicht nur daſs es Eins und Vieles und Unendliches ist sieht, sondern auch wievieles; des Unendlichen Begriff aber auf die Menge nicht eher anwenden, bis einer die Zahl derselben ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, und dann erst die einzelne Einheit von allem in die Unendlichkeit freilassen und verabschieden. Die Götter nun, wie ich sagte, haben uns so überliefert zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren. Die jezigen Weisen unter den Menschen hingegen sezen Eines wie sie es eben treffen, und oftmals 17 schneller und kürzer als es sich gehörte, und nach dem Einen gleich unendliches; das in der Mitte aber entgeht ihnen, wodurch doch eben zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden dialektisch oder nur streitsüchtig mit einander verfahren.

Cap. **Prot.** In einigem, o Sokrates, glaube ich dich wol zu verstehen, von anderem aber muſs ich erst noch deutlicher vernehmen, wie du es meinst.

Sok. Ganz deutlich, o Protarchos, ist was ich meine an den Buchstaben; fasse es also nur an dem, worin du selbst unterrichtet bist.

Prot. Wie so?

Sok. Die Stimme ist uns doch wol Eine, die durch unsern Mund ausgeht, und unendlich mannigfaltig ist sie auch wiederum bei Allen und Jedem.

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Aber durch keines von beiden sind wir doch irgend der Sache kundig, weder weil wir das Unendliche in ihr kennen, noch weil das Eine, sondern weil das wievielerlei und welcherlei, dies ist es, was jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und eben so was zum Tonkünstler macht ist ganz dasselbige.

Prot. Wie so?

Sok. Die Stimme ist es doch auch was jene Kunst ausmacht, und ist nur Eine in ihr?

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Laſs uns nun aber auch ein zweifaches in ihr sezen, hohes und tiefes, und das Einstimmige als das dritte. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Aber noch lange wärest du nicht der Tonkunst kundig, wenn du nur dieses wüſstest; sondern nur, wenn du auch dies noch nicht einmal weiſst, bist du um es grade heraus zu sagen noch gar nichts werth in dieser Sache.

Prot. Freilich nicht.

Sok. Aber Freund, wenn du die Zwischenräume der Stimmen aufgefaſst hast, wieviel deren sind der Zahl nach, und welcherlei an Höhe und Tiefe und die Erklärungen dieser Zwischenräume, und wieviele Verbindungen wieder aus ihnen entstehen, welche eben die Aelteren erkannt und uns ihren Nachfolgern überliefert haben sie Tonarten zu nennen und eben so ähnliche Verhältnisse, die sich in den Bewegungen des Leibes ſinden, welche man in Zahlen gemessen, wie sie sagen Takte und Maaſse nennen muſs, und zugleich bedenken, daſs man alles, was Eins und Vieles ist, auf dieselbe Weise zu untersuchen hat; wenn du dies so aufgefaſst hast, dann bist du der Sache kundig geworden, und wenn du irgend etwas anderes auf eben die Weise untersucht und gefaſst hast, dann bist du darin zur Einsicht gelangt. Das unendliche aber der Mannigfaltigkeit in jeglichem Dinge macht jedesmal, daſs du in der Kenntniſs auch nicht zu Ende kommst, und nicht zu nennen bist in der Sache noch mitzuzählen, da du ja in keiner Sache niemals irgend auf die Zahl siehst.

Cap. VIII Prot. Sehr schön, o Philebos, scheint mir Sokrates, was er jezt gesagt hat, vorgetragen zu haben.

Phil. Auch mich dünkte es eben so. Allein was geht uns doch diese Rede an, daſs sie an uns ist gerichtet worden, und was will sie von uns?

18 Sok. Ganz mit Recht, o Protarchos, hat uns Philebos hiernach gefragt.

Prot. Allerdings, und antworte ihm also.

Sok. Das will ich thun, sobald ich nur noch ein weniges über eben dieses werde auseinandergesezt haben. Nemlich wie wenn jemanden irgend etwas Eines vorgekommen ist, dieser, wie wir sagen, dabei nicht gleich auf das Unendliche sehen muſs, sondern zuvor irgend eine Zahl suchen; so auch auf der andern Seite wenn jemand genöthiget wäre das Unendliche zuerst zu nehmen, muſs er nicht gleich auf das Eine, sondern wiederum auf eine Zahl die doch eine bestimmte Menge von jedem in sich begreift hinsehen, und von dem Allen ausgehend erst bei dem Einen endigen. Laſst uns aber wiederum an den Buchstaben das jezt gesagte betrachten.

Prot. Wie das?

Sok. Nachdem nemlich zuerst die Stimme als ein unendliches aufgefaſst hatte, war es nun ein Gott, oder irgend ein göttlicher Mensch, wie denn in Aegypten eine Sage geht welche sagt, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst die Selbstlauter in diesem Unendlichen unterschied, nicht als Eines, sondern als mehrere, und dann wiederum andere, die zwar keinen Laut eigentlich, wol aber ein gewisses Geräusch geben, und wie diese ebenfalls eine gewisse Zahl ausmachen, und der endlich noch eine dritte Art der Buchstaben unterschied, die wir jezt stumme nennen; so stellte er nun sowol die laut und geräuschlosen als einzeln auf, als auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl zusammenfassend sie einzeln und insgesammt Buchstaben nannte; und da er sah, daſs niemand von uns auch nicht das mindeste ohne sie insgesammt verstehen kann: so faſste er wiederum dieses ihr Band als Eines zusammen und als diese alle vereinigend, und benannte es daher als das Eine zu diesen die Sprachkunst.

Phil. Dies habe ich nun noch deutlicher als jenes an sich und in Bezug auf einander verstanden, o Protarchos. Dieselbe Kleinigkeit aber fehlt mir auch jezt noch an der Sache, wie vorher.

Sok. Etwa, o Philebos, was dies wol zur Sache austrägt?

Phil. Ja das ist es, wonach Protarchos und ich schon lange suchen.

Sok. Wahrhaftig, ihr seid schon eben dabei, und sucht es doch, wie du sagst, noch immer?

Phil. Wie doch?

Sok. War uns nicht von Anfang an die Rede von Vernünftigkeit und Lust, welche von beiden zu wählen wäre?

Prot. Wovon anders?

Sok. Und jede von beiden sagen wir doch ist Eins?

Phil. *Freilich.*

Sok. Eben dieses also fragt die vorige Rede uns ab, wie doch jede von beiden Eines ist und Vieles, und wie sie nicht gleich unendlich sind, sondern zuvor jede ihre bestimmte Zahl haben, ehe sie beide unendlich werden.

19 Prot. In eine gar nicht schlechte Aufgabe hat uns ich weiſs nicht auf welche Weise rings herumführend Sokrates hineingeworfen. Siehe daher zu, welcher von uns beiden das jezt gefragte beantworten soll. Denn vielleicht ist es wol lächerlich, wenn ich, der ich die Rede vollständig zu übernehmen mich erklärt habe, nun, weil ich das jezt gefragte nicht zu beantworten vermag, es dir wieder zurükschiebe; noch lächerlicher aber bei weitem, glaube ich, wenn keiner von uns beiden es vermöchte. Ueberlege also, was wir thun sollen. Nach den Arten der Lust nemlich scheint mir Sokrates jezt zu fragen, ob es deren giebt oder nicht, und wieviele und was für welche, und nach der Einsicht eben so auf dieselbe Weise.

Sok. Vollkommen richtig, o Sohn des Kallias. Denn wenn wir dies nicht mit jedem Einen und ähnlichen und selbigen zu thun wissen, und eben so mit dem Gegentheil davon, wird, wie die eben durchgeführte Rede uns nachgewiesen hat, keiner von uns in nichts auch nur irgend etwas werth sein.

Prot. So scheint es fast wol, o Sokrates, sich zu verhalten. Allein schön ist es freilich alles zu wissen dem Weisen; doch die nächstbeste Fahrt wenigstens scheint zu sein, daſs man sich selbst nicht verkenne. Was mir dieses jezt sagen soll, will ich dir erklären. Du hast uns allen, o Sokrates, diese Unterredung hier zugestanden und dich selbst um zu bestimmen, welches wol unter den menschlichen Dingen das vortreflichste ist. Denn da Philebos behauptete Lust, Vergnügen und Freude, und alles was es dergleichen giebt wären es, so hast du dem widersprochen, nicht das wäre es, sondern jenes, was wir uns jezt schon oft absichtlich wiederholt haben, und mit Recht, damit beides uns fest im Gedächtniſs bleibe, indem wir es prüfen. Du behauptest nemlich, wie zu sehen ist, was man mit Recht für ein besseres Gut als die Lust wenigstens erklären könne, sei Vernunft, Erkenntniſs, Verstand, Kunst, und alles damit verwandte müsse man zu erlangen suchen, nicht aber jenes. Da nun beide Meinungen nicht unbestritten sind vorgebracht worden, haben wir dich scherzhafterweise bedroht, wir würden dich nicht nach Hause lassen, bis diese Reden so zu Ende gekommen, daſs etwas genügendes darüber bestimmt wäre. Und du hast eingewilliget, und hiezu uns dich selbst hergegeben. Also sagen wir wie die Kinder, was einmal ordentlich geschenkt ist, kann nicht zurükgenommen werden. Höre demnach auf, unserer jezigen Verhandlung auf diese Weise zu begegnen.

Sok. Auf welche meinst du?

Prot. Daſs du uns in die Enge treibst, und immer weiter zurük nach solchen Dingen fragst, worauf wir dir im Augenblik keine befriedigende 20 Antwort zu geben wissen. Denn das wollen wir nicht gelten lassen, daſs jezt die Sache mit unser aller Rathlosigkeit endigen soll; sondern wenn wir es auszurichten unvermögend sind, muſst du es ausrichten, denn du hast es versprochen. Gehe also nun selbst mit dir zu

Rathe, ob du die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntniſs aufstellen sollst, oder es lassen, falls du etwa auf eine andere Weise im Stande und gesonnen bist, das jezt unter uns streitige anderswie deutlich zu machen.

Sok. Nun habe ich doch nichts arges mehr zu erwarten, da du dich hierüber so erklärst. Denn dies, wenn du gesonnen bist, macht aller Furcht über alles ein Ende. Ueberdies aber hat mir wol ein Gott selbst etwas in Erinnerung gebracht, zu unserm Besten.

Prot. Wie so? und was?

Sok. Reden, die ich schon lange gehört habe im Traume oder auch wachend, fallen mir jezt ein von Lust und Einsicht, daſs keines von beiden das Gute ist, sondern etwas anderes drittes von ihnen verschiedenes und besseres als Beide. Zeigte sich uns nun dieses jezt deutlich: so wäre es mit der Lust schon vorbei, und sie könnte nicht siegen, denn das Gute wäre nicht mehr einerlei mit ihr. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Und der Arten der Lust bedürften wir dann zur Bestimmung gar nicht mehr, wie ich meine und die Rede selbst im Fortgang es noch deutlicher zeigen wird.

Prot. Vortreflich gesagt, und führe es nun auf diese Art weiter.

Sok. Nur einiges wenige laſs uns vorher noch mit einander ausmachen.

Prot. Was doch?

Sok. Ist das Loos des Guten wol, nothwendig vollendet zu sein, oder nicht vollendet?

Prot. Vor allem andern offenbar doch das vollendetste, o Sokrates.

Sok. Und wie? ist das Gute genügend?

Prot. Wie sollte es nicht! und noch dazu alles andere hierin übertreſſend.

Sok. Und dies muſs man doch am allernothwendigsten davon sagen, daſs, wer es nur erkennt, auch danach trachtet und strebt es zu gewinnen und es für sich zu haben, und sich um alles übrige nichts kümmert, als nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird.

Prot. Dagegen ist nichts zu sagen.

Sok. Betrachten wir also, und beurtheilen nun das Leben der Lust, und das der Einsicht, indem wir sie getrennt betrachten.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Weder soll in dem der Lust irgend Einsicht sein, noch in dem der Einsicht irgend Lust. Denn wenn eines von beiden das Gute ist, darf dies weiter sonst gar nichts bedürfen. Zeigt sich aber eines von beiden noch bedürftig, so kann uns dies nicht mehr das wahrhaft Gute sein.

Prot. Wie sollte es auch!

Sok. Wollen wir also den Versuch machen, 21 an dir dieses zu prüfen?

Prot. Immerhin.

Sok. So antworte denn!

Prot. Sprich nur.

Sok. Möchtest du wol so leben, o Protarchos, daſs du dein ganzes Leben hindurch an allen gröſsten Vergnügungen dich vergnügtest?

Prot. Warum nicht?

Sok. Würdest du wol noch etwas dazu zu bedürfen glauben, wenn du dies ganz vollkommen hättest?

Prot. Keineswegen.

Sok. Sieh doch zu! von Einsehn und Wissen und gehörigem Zusammenstellen, möchtest du davon nichts auch nur sehn?

Prot. Und wozu? Denn ich hätte ja alles weil ich das Vergnügtsein hätte.

Sok. Auf diese Art also lebend würdest du zwar immer an jeglicher gröſsten Lust dich vergnügen —

Prot. Freilich.

Sok. Ohne aber von Vernunft und Erinnerung, Erkenntniſs und Vorstellung, auch nu das mindeste zu haben?

Prot. Richtig.

Sok. Zuerst also muſst du doch schon dieses, ob du vergnügst bist oder nicht, offenba nicht wissen, da du ja aller Einsicht leer bist.

Prot. Nothwendig.

Sok. Und eben so, da du ja gar kein Gedächtniſs besizest, kannst du offenbar wede dessen, daſs du einst vergnügt warst, dich erinnern, noch kann dir von der Lust, die dir je eben zufällt, auch nur das mindeste Andenke zurükbleiben. Wiederum da du auch kein richtige Vorstellung hast, kannst du nicht einmal, indem du dich freust, dir vorstellen da du dich freust. Und da du alles richtigen Zusammenstellens in Gedanken beraubt bis wirst du auch nicht einmal, daſs du in Zukun noch vergnügt sein wirst, berechnen könne und so nicht ein menschliches Leben leben, so dern irgend eines Polypen oder eines Scha thieres wie man sie im Meere findet. Od können wir irgend anders von der Sache denke

Prot. Wie nur!

Sok. Ist uns nun wol ein solches Leben wählen?

Prot. Ganz zum Verstummen hat mi diese deine Rede gebracht.

Sok. Laſs uns nur noch nicht abstehn, sondern nun auch das Leben der Vernunft vornehmen und betrachten.

Prot. Was für eines meinst du? Cap. VI

Sok. Ob wol einer von uns leben möchte, so daſs er zwar alle Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung von allem hätte, Lust aber weder viel noch wenig genösse, und eben so wenig Unlust, sondern ganz alles dessen ganz unempfänglich wäre?

Prot. Keine von diesen beiden Lebensweisen ist mir wünschenswerth, noch wird sie wol irgend einem andern glaube ich so vorkommen.

Sok. Wie aber eine beiderseitige, o Protarchos, aus beiden ganz gemeinschaftlich gemischte?

Prot. Aus Lust meinst du, und aus Vernunft und Einsicht?

Sok. So, und eben eine solche meine ich. 22

Prot. Diese wird wol jeder eher als irgend eine von jenen wählen, und zu jenen dazu, nicht nur einer, und ein anderer wieder nicht.

Sok. Verstehen wir nun wol, was uns aus der bisherigen Rede folgt.

Prot. Allerdings; es sind uns drei Lebensweisen vorgelegt worden; von ihrer zweien aber war keine genügend noch wünschenswerth weder für Menschen noch für irgend ein anderes lebendes Wesen.

Sok. Ist nun nicht von diesen schon soviel gewiſs, daſs keine von beiden das Gute in sich hatte? Denn sonst müſste sie ja genügend sein, und vollständig und allen Gewächsen und Thieren wünschenswerth, denen es nur irgend möglich wäre, so ihr ganzes Leben hinzubringen. Und wenn jemand von uns etwas anderes wählte, so ergriffe er das gegen die Natur des wahrhaft erwählungswerthen wider Willen aus Unwissenheit oder vermöge sonst einer unseligen Nothwendigkeit.

Prot. So muſs es sich allerdings wohl verhalten.

Sok. Daſs man also des Philebos Göttin, und das Gute nicht für einerlei halten darf, das dünkt mich hinlänglich gezeigt zu sein.

Phil. Aber auch deine Vernunft, o Sokrates, ist nicht das Gute, sondern unterliegt wol denselbigen Einwendungen.

Sok. Vielleicht, o Philebos, die meinige wol, die wahrhafte und göttliche Vernunft aber glaube ich wol nicht, sondern mit der wird es sich wol ganz anders verhalten. Den ersten Preis also will ich jenem gemeinsamen Leben nicht streitig machen, Namens der Vernunft. Wegen der zweiten Stelle aber, müssen wir nun zusehn und überlegen, was wir thun wollen. Denn von diesem gemeinsamen Leben könnten wir nun jeder der eine die Vernunft für die Ursach halten, der andere die Lust. Und so wäre zwar keine von diesen beiden das Gute selbst, aber für die Ursache desselben könnte doch einer eine von beiden ansehn. Darüber nun möchte ich noch um so lieber mit unserem Philebos streiten, daſs, was das auch sei in diesem gemischten Leben, wodurch es zumal erwählungswerth ist und gut, diesem nicht die Lust sondern die Vernunft das verwandtere und ähnlichere ist. Und sonach könnte man von der Lust weder daſs ihr die erste, noch daſs ihr die zweite Stelle zukäme, irgend mit Recht sagen, ja auch noch weiter als die Dritte steht sie zurük, wenn meiner Vernunft für jezt irgend zu glauben ist.

Prot. Aber so läge ja denn, o Sokrates, wie mir wenigstens scheint, die Lust gänzlich darniedergeschlagen von dieser jezigen Rede. Denn im Kampf um den Siegespreis unterliegt sie. Der Vernunft aber muſs man, wie es scheint, nachsagen daſs sie sehr weislich um den Siegespreis sich nicht beworben hat; denn ihr wäre dasselbe begegnet. Geht nun die Lust auch des zweiten Preises verlustig: so würde ihr das ja auf alle Weise zur Schande gereichen bei ihren Verehrern, und sie würde auch denen nicht mehr so schön wie sonst erscheinen.

Sok. Wie also? ist es nun nicht besser sie lieber gleich zu lassen, und sie nicht der genauesten Prüfung zu unterwerfen und ihr durch Bestimmung weh zu thun?

Prot. Das ist nichts gesagt, Sokrates!

Sok. Etwa weil ich etwas unmögliches ausgesprochen, der Lust weh thun?

Prot. Wenigstens nicht darum allein, sondern auch weil du nicht bedenkst, daſs keiner von uns dich loslassen wird, bis du dies ganz zu Ende führst in deiner Rede.

Sok. Weh also, Protarchos, über die vielen Reden die wir noch vor uns haben, und die gar nicht leicht sind für jezt. Denn wer für die Vernunft auf den zweiten Preis losgehn will, muſs merke ich wol andere Pfeile haben von noch anderer Künstlichkeit, als unsere vorigen Reden. Doch vielleicht sind einige auch wohl dieselben. Also wollen wir nur.

Prot. Wie sollten wir auch nicht.

Sok. Den Anfang aber laſs uns ja versuchen recht vorsichtig festzustellen. Cap. [illegible]

Prot. Was für einen meinst du?

Sok. Alles was jezt ist in dem Ganzen, laſs uns in zwei Theile theilen, oder lieber wenn du willst in dreie.

Prot. Wolltest du wol erklären wonach?

Sok. Laſs uns einige von den vorigen Reden wieder aufnehmen.

Prot. Welche denn?

Sok. Wir sagten doch, Gott habe gezeigt daſs in dem Seienden einiges ist, und unbestimmt, anderes seine Grenze und Bestimmung in sich habend.

Prot. Allerdings.

Sok. Dies also laſs uns als zwei Arten sezen: als eine dritte aber das aus diesen beiden in Eins zusammengemischte. Es ergeht mir aber wie es scheint ganz lächerlich, wenn ich nach Arten etwas auseinander stelle, und zusammenzähle.

Prot. Wie meinst du das, Guter?

Sok. Mir kommt schon wieder vor, als ob noch eine vierte Gattung nöthig wäre.

Prot. Sage welche.

Sok. Sieh doch auf die Ursache der Vermischung dieser beiden mit einander, und seze mir diese zu jenen dreien als das vierte.

Prot. Wirst du etwa auch ein fünftes noch brauchen, welches ihre Trennung bewirkt?

Sok. Vielleicht. Doch glaube ich für jezt wol nicht. Sollte es indeſs nöthig sein, so wirst du mir schon nachsehen, wenn ich noch auf ein fünftes Jagd mache.

Prot. Warum auch nicht.

Sok. Zuerst nun laſs uns von diesen vieren dreie aussondern; und da wir die zweie von ihnen jedes gar vielfach zerspalten und zerrissen sehen, so laſs uns versuchen, wenn wir sie werden jedes in Eins zusammengebracht haben,

haben, zu bemerken wie wol jedes von ihnen Eins und Vieles war.

Prot. Wenn du mir dies noch deutlicher erklärtest, könnte ich vielleicht folgen.

Sok. Die zweie also, die ich vorlege, sollen
sein die eben genannten, das eine das unbe-
stimmte, das andere das bestimmte. Daſs nun 24
gewiſsermaſsen das Unbestimmte Vieles ist, will
ich versuchen dir zu erklären, das Bestimmte
aber soll auf uns warten.

Prot. Es warte.

Sok. Sieh also. Es ist freilich schwierig und streitig, was ich dich auffodere zu betrachten, aber betrachte es doch. Zuerst an dem wärmeren und kälteren sieh doch ob du wol eine Grenze bemerken kannst, oder ob nicht das Mehr und Weniger, welches diesen Gattungen einwohnt, so lange es ihnen einwohnt gar kein Ende entstehn läſst; denn sobald ein Ende entstände, wäre es selbst auch zu Ende.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und immer, behaupten wir doch, ist in dem kälteren sowol als wärmeren das mehr und weniger.

Prot. Allerdings.

Sok. Immer also, deutet unsere Rede an, werden diese Beiden kein Ende haben, und da sie also ohne Ende sind, sind sie doch auf alle Weise unbegrenzt.

Prot. Und das gar stark, o Sokrates.

Sok. Sehr gut, lieber Protarchos, hast du dies aufgefaſst und mich erinnert, daſs auch dieses Gar stark, was du jezt ausgesprochen hast, und das Gar schwach ganz dieselbe Bedeutung haben, wie das mehr und weniger. Denn worin sie sich befinden, das lassen sie nicht bestimmter Gröſse sein; sondern indem sie in jegliche Handlung ein stärkeres als das schwächere und umgekehrt einzeichnen, bewirken sie ein mehr und minder, und machen die bestimmte Gröſse verschwinden. Denn wie wir eben sagten, wenn sie die bestimmte Gröſse nicht verschwinden machten, sondern diese und das gemessene in die Stelle des mehr und minder und stark und schwach eintreten lieſsen, so müſsten diese selbst aus ihrer Stelle verloren gehn in der sie sich befanden. Denn sie wären nicht mehr wärmeres und kälteres, wenn sie die bestimmte Gröſse aufnähmen. Denn immer vorwärts schreitet das wärmere, und bleibt nicht, und eben so auch das kältere. Das von bestimmter Gröſse aber steht still, und ist aufgehalten im Fortschreiten. Dem zufolge also wäre das Wärmere unbegrenzt, und sein Gegentheil auch.

Prot. Das leuchtet freilich ein, o Sokrates; aber wie du auch sagtest, es ist nicht leicht zu folgen. Wird es indeſs wieder und immer wieder vorgetragen, so muſs wol erhellen, daſs Fragender und Gefragter hinreichend darüber einverstanden sind.

Sok. Sehr wol bemerkt, und wir müssen versuchen es so zu machen. Jezt aber sieh doch zu, ob wir nicht dieses als ein Merkmal von der Natur des Unbegrenzten annehmen wollen, um nicht alles durchgehend die Sache in die Länge zu ziehn.

Prot. Welches meinst du?

Sok. Alles woran wir sehen, daſs es mehr und weniger wird und das stark und schwach und sehr und alles dergleichen annimmt, dieſs alles müssen wir unter die Gattung des Unbegrenzten als unter eins zusammenstellen nach unserer vorigen Rede, da wir sagten, daſs wir alles zerspaltene und zerrissene nach Vermögen müſsten suchen unter Einen Begriff einzuzeichnen, wenn du dich erinnerst.

Prot. * Wohl erinnere ich mich.

Sok. Also was nun dieses nicht annimmt, sondern alles entgegengesezte hievon annimmt, zuerst das Gleiche und die Gleichheit und das zwiefache und was sonst eine Zahl ist zu einer anderem und ein Maaſs zum andern, wenn wir dies alles unter das Begrenzte rechneten, würden wir wol ganz recht daran thun. Oder wie meinst du?

Prot. Ganz vortreflich, o Sokrates.

Sok. Wol! aber das Dritte aus diesen beiden gemischten, welche Gestalt sollen wir sagen daſs dieses habe?

Prot. Auch das, denke ich, wirst du mir wol sagen.

Sok. Ein Gott wol, wenn anders einer meine Bitten erhören will von den Göttern.

Prot. So bete denn, und sieh zu.

Sok. Ich sehe schon, und es dünkt mich allerdings, o Protarchos, einer von ihnen uns jezt gewogen zu sein.

Prot. Wie meinst du das, und woran erkennst du es?

Sok. Das will ich dir eben sagen; folge du ur meiner Rede.

Prot. So sage denn.

Sok. Wir sprachen doch eben etwas von ärmerem und kälterem. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sok. Nimm nun auch noch trokkenes und uchteres dazu und mehr und weniger, und hnelleres und langsameres und gröſseres und eineres, und was wir sonst noch vorher unter den das mehr und minder annehmenden Begriff zusammengestellt haben.

Prot. Du meinst unter den des unbegrenzten?

Sok. Ja. Und mit diesem vermische hierauf wiederum die Familie der Begrenzung.

Prot. Was für eine?

Sok. Die wir freilich auch zuvor gesollt hätten, so wie wir die des Unbegrenzten in eins zusammenbrachten, so auch die des grenzartigen zusammenbringen, es aber nicht gethan haben. Aber vielleicht macht es auch jezt noch keinen Unterschied, und haben wir nun diese beiden zusammengebracht, so wird uns auch jene deutlich werden.

Prot. Welche und wie meinst du?

Sok. Ich meine die des gleichen und zwiefachen, und was sonst noch macht daſs das entgegengesezte aufhört sich ungleich zu verhalten, und durch Einbringung des gleichmäſsigen und zusammenstimmenden eine Zahl hervorbringt.

Prot. Ich verstehe. Du willst nemlich offenbar sagen, daſs, wenn ich dieses mische, gewisse Erzeugnisse eines jeden herauskommen werden.

Sok. Das will ich offenbar.

Prot. Sprich also weiter.

Sok. Pflegt also nicht bei Krankheiten die richtige Gemeinschaft beider das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

Prot. Allerdings.

26 Sok. Und wenn in hohes und tiefes, in schnelles und langsames, als unbestimmt, eben dieses selbige hineinkommt, wird es nicht zugleich eine Begrenzung bewirken und die gesammte Tonkunst auſs vollkommenste darstellen?

Prot. Allerdings.

Sok. Und wenn sie in die Kälte und Hize hineinkommt, so hebt sie das allzuheftige und unbegrenzte auf, und bewirkt darin das angemessene und ebenmäſsige.

Prot. Wie sollte sie nicht?

Sok. Hieraus also entstehn uns die geregelten Zeiten und alles was nur schön ist, worin das unbegrenzte und das die Begrenzung in sich habende vermischt werden.

Prot. Wie anders!

Sok. Und tausenderlei anderes übergehe ich anzuführen; wie nächst der Gesundheit auch Schönheit aund Stärke, und in der Seele wiederum vielerlei anderes herrliches. Denn da die Göttin erkannte, daſs Uebermuth und jegliche andere Schlechtigkeit keine Begrenzung weder der Lust noch der Sättigung in sich haben: so hat sie Gesez und Ordnung als Begrenzung in sich habend eingerichtet; und du zwar sagtest, sie bringe herunter, ich aber behaupte sie erhalte. Wie aber erscheint es dir, o Protarchos?

Prot. Gar sehr, o Sokrates, ist es so auch nach meinem Sinne.

Sok. Diese dreie also hätte ich abgesprochen, wenn du dich besinnst.

Prot. Ich glaube wol es zu verstehen, eines nemlich denke ich erklärst du als das unbestimmte, eines, das zweite nemlich, als die Bestimmung in den Dingen, das Dritte aber habe ich noch nicht recht inne, was du damit sagen willst.

Sok. Die Menge hat dich eben verwirrt, o Bester, in der Erzeugung dieses dritten. Wiewol ja auch das unbegrenzte uns viele Arten darbot, doch aber eingezeichnet unter das mehr und seines Gegentheils Begriff erschien es uns als Eins.

Prot. Richtig.

Sok. Die Begrenzung aber hatte weder vieles unter sich, noch waren wir auch im mindesten schwierig, daſs sie vielleicht nicht eins wäre ihrer Natur nach.

Prot. Wie konnten wir auch!

Sok. Gar nicht freilich. Unter dem dritten aber sage nur meinte ich das gesammte Erzeugniſs dieser beiden als eines seiend, die Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung sich ergebenden Maaſse.

Prot. Ich habe verstanden.

Cap. XIV **Sok.** Welches wir aber behaupteten daſs der vierte Begriff wäre zu den dreien, ist noch zu untersuchen, und das ist eine gemeinsame Untersuchung. Denn sieh nur ob dich nothwendig dünkt, daſs alles werdende kraft einer Ursache werde.

Prot. Allerdings. Denn wie könnte es wol sonst werden.

Sok. Also der Begriff des bewirkenden ist nur dem Namen nach von dem der Ursache verschieden, und unter dem Bewirkenden und Ursächlichen versteht man ganz mit Recht eines.

Prot. Mit Recht.

27 **Sok.** Eben so das Bewirkte und das Werdende finden wir gewiſs auch, wie das obige, nur dem Namen nach verschieden. Oder wie?

Prot. Allerdings so.

Sok. Und das Bewirkende führt doch immer an, seiner Natur nach, das Bewirkte aber folgt als werdendes jenem.

Prot. Freilich.

Sok. Ein anderes also und nicht dasselbe ist die Ursache, und das der Ursache zur Erzeugung dienende.

Prot. Wie anders?

Sok. Also das Werdende und das woraus wird insgesammt stellten uns jene drei Begriffe dar.

Prot. Allerdings.

Sok. Was aber nun jenes sämmtlich bildet, wollen wir für das vierte erklären, die Ursache, als hinlänglich für verschieden von jenen anerkannt.

Prot. Das wollen wir.

Sok. Gut wäre es nun wol, nachdem wir sie alle viere bestimmt haben, wenn wir sie wegen besserer Erinnerung jedes Einzelnen noch einmal der Reihe nach aufzählten.

Prot. Sehr gut.

Sok. Den ersten also nenne ich das Unbestimmte, den zweiten die Bestimmung, dann den dritten das aus diesen gemischte und gewordene Sein; und wenn ich nun der Mischung und des Werdens Ursache den vierten nenne, würde ich dann wol fehlen?

Prot. Wie solltest du?

Sok. Wohl! worauf geht nun weiter unsere Rede? und weshalb sind wir hierauf gekommen? War es nicht dieses, daſs wir, wem der zweite Preis zukäme, untersuchen wollten, ob der Lust oder der Vernünftigkeit? War es nicht so?

Prot. So war es freilich.

Sok. Können wir nun nicht jezt, nachdem wir dies so unterschieden, vielleicht auch ein richtigeres Urtheil abfassen über das vorher streitige, welches das erste sein müsse und zweite?

Prot. Vielleicht.

Sok. Wolan! als Sieger erkannten wir doch das gemischte Leben aus Lust und Vernunft. War es nicht so?

Prot. Es war.

Sok. Und dieses Leben sehen wir doch leicht was für eines es ist, und von welcher Gattung.

Prot. Wie sollten wir nicht!

Sok. Und werden wol denke ich behaupten, es sei ein Theil unserer dritten Gattung. Denn nicht das aus irgend zweien gemischte ist jene, sondern das aus allem unbestimmten von der Bestimmung gebundenen, so daſs mit Recht dieses gekrönte Leben ein Theil von jener wäre.

Prot. Mit ganz vollkommenem Recht.

Sok. Wol! wie aber nun deines, o Philebos, was nur angenehm und ungemischt ist, unter welche von den beschriebenen Gattungen würden wir es zu sezen haben um es richtig zu sezen? Antworte mir aber so, ehe du dich erklärst.

Phil. Sprich nur.

Sok. Haben wol Lust und Unlust eine Grenze? oder gehören sie zu dem des mehr und minder aufnehmenden.

Phil. Ja zu dem lezteren, o Sokrates. Denn die Lust wäre ja auch nicht alles Gute, wenn sie nicht unbegrenzt wäre, sowol der Menge als dem Grade nach.

Sok. Und so auch die Unlust, o Philebos, nicht alles Uebel. So daſs wir wol auf etwas anderes sehen müssen, als auf die Natur des unbegrenzten, um den Lüsten einen Antheil an dem
28 Guten zu sichern. Aus diesen unbegrenzten also sei sie dir hervorgegangen. Vernunft aber und Erkenntniſs und Einsicht, welchem von

den vorherbeschriebenen, o Protarchos und Ph[illegible]os, müssen wir diese wol beigesellen um nicht zu freveln? Denn es dünkt mich nicht wenig darauf zu beruhen, ob wir über diese Frage richtig entscheiden oder nicht.

Phil. Du willst eben deinen Gott recht hervorheben und verherrlichen, o Sokrates.

Sok. Auch du Freund deine Göttin. Das gefragte aber müſst ihr doch beantworten.

Prot. Daran sagt Sokrates ganz recht, und wir müssen ihm gehorchen.

Phil. Für mich aber hast du dich ja schon anheischig gemacht zu reden, Protarchos.

Prot. Freilich wol. Jezt aber weiſs ich fast keinen Rath und bitte dich Sokrates, du wollest selbst unser Wortführer sein, damit wir nicht gegen deinen Kämpfer uns versündigend etwas miſstöniges vorbringen.

Sok. Darin muſs ich dir Folge leisten, o Protarchos; auch legst du mir nichts schweres auf, sondern ich habe in der That, wie Philebos sagt, im Scherz durch Feierlichkeit dich erschrekt, als ich fragte, zu welcher Gattung Vernunft und Erkenntniſs gehörten.

Prot. Das hast du freilich sehr, o Sokrates.

Sok. Es ist aber gar leicht. Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, daſs die Vernunft der König ist Himmels und der Erden. Und vielleicht haben sie Recht. Laſs uns aber ausführlicher die Untersuchung über ihre Gattung anstellen.

Prot. Führe sie nur wie du willst, und wende nicht vor, sie wäre zu lang; denn dadurch wirst du uns nicht zuwider sein.

XVI **Sok.** Wohl gesprochen! und laſs uns etwa mit dieser Frage anfangen.

Prot. Mit welcher?

Sok. Ob wir wol, o Protarchos, sagen wollen, daſs über alles insgesammt und über dies sogenannte Ganze die Gewalt des Vernunftlosen und des Zufälligen und das Ohngefähr walte, oder im Gegentheil, wie auch unsere Vorfahren gesagt haben, eine wundervolle Vernunft und Einsicht alles anordnend beherrsche?

Prot. Gar ist ja beides nicht zu vergleichen, du wunderbarer Sokrates; denn was du jezt sagst, ist ja nicht einmal erlaubt. Zu sagen aber, daſs Vernunft es alles anordnet, ziemt dem, der die Welt und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.

Sok. Willst du also daſs auch wir mit den Früheren einstimmend behaupten, daſs sich dieses so verhält: und nicht nur meinen wir können wol fremdes ohne Gefahr nachsagen, sondern wollen wir auch mit die Gefahr tragen
29 und den Tadel theilen, wenn ein gewaltiger Mann sagt, es verhalte sich so nicht, sondern sei ganz unordentlich.

Prot. Wie sollte ich das nicht wollen!

Sok. So komm und sieh was uns hierüber nun weiter folgt.

Prot. Sage nur.

Sok. Was zur Natur der Leiber aller Lebendigen gehört, Erde, Feuer, Wasser und auch Luft, wie die Beklommenen rufen, finden wir doch in der Zusammensezung des Ganzen.

Prot. Gar recht. Denn beklommen sind wir wahrhaftig auch aus Rathlosigkeit in unsern jezigen Verhandlungen.

Sok. Wohl! Von dem allen nun, wie es in uns ist nimm nur dieses an.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs von jeglichem unter diesen nur gar weniges in uns sich findet und schlechtes; und nirgend ist irgend etwas rein und den seiner Natur eigenen Kräften ganz entsprechend. Nimm es nur an einer recht wahr, und sieh dann wie es überall dasselbe ist. Wie Feuer ist doch in uns, und ist auch in dem Ganzen?

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. Und nicht wahr, weniges ist doch dessen in uns, und schwaches und schlechtes; das aber in dem Ganzen ist bewundernswürdig, viel und schön und in der vollen Kraft, welche in dem Feuer liegt?

Prot. Ganz richtig ist was du sagst.

Sok. Wie aber? nährt sich etwa und entsteht aus diesem, und wird beherrscht das Feuer des Ganzen von dem Feuer in uns? oder im Gegentheil hat nicht von jenem das meinige und deinige und das aller andern Lebendigen eben alles dieses?

Prot. Diese Frage verdient nicht einmal eine Antwort.

Sok. Ganz recht; und dasselbige denke ich wirst du auch sagen von der Erde in den Lebendigen hier und der im Ganzen, und von allem übrigen wonach ich nur eben fragte. Antwortest du so?

Prot. Wen dürfte man wol für ganz bei Sinnen halten, wenn er anders antwortete?

Sok. Wol niemanden. Aber folge nun auch dem nächsten. Alles eben erwähnte, wenn wir es in Eins verbunden sehen, nennen wir es dann nicht Leib?

Prot. Wie sollten wir nicht?

Sok. Dasselbe nimm nun auch an, von dem was wir Welt nennen. Denn ganz auf dieselbe Weise wäre es doch auch ein Leib, [illegible] es zusammengesezt ist aus demselbigen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wird nun wol von diesem Leibe insgesammt unser Leib, oder von dem unsrigen jener sich nähren, und wie wir vorhin schon davon sagten, erhalten und haben?

Prot. Auch dies wieder, o Sokrates, ist gar nicht der Frage werth.

Sok. Etwa aber folgendes mehr? Oder was wirst du sagen?

30 Prot. Laſs nur hören was.

Sok. Unser Leib, wollen wir nicht sagen, der habe eine Seele?

Prot. Offenbar wollen wir das.

Sok. Woher aber, o lieber Protarchos, sollte er sie erhalten haben, wenn nicht auch des Ganzen Leib beseelt wäre, dasselbe habend wie er, und noch treflicher?

Prot. Offenbar wol nirgend anders her, o Sokrates.

Sok. Denn wir glauben doch nicht, o Protarchos, daſs diese vier, die Begrenzung und das Unbegrenzte und das Gemeinsame und das Ursächliche, welches allen als das vierte einwohnt, daſs dieses bei uns zwar die Seele bildet, und die Leibesstärke hervorbringt und des kränkelnden Leibes Heilkunst, und anderwärts anderes vereint und heilt, und deshalb die gesammte und vielfältige Weisheit genannt wird, daſs aber, wiewol eben dasselbe alles im ganzen Himmel sich findet in groſsen Massen und noch dazu schön und rein, es dort nicht sollte Rath gewuſst haben für die Natur des schönsten und vortreflichsten?

Prot. Das lieſse sich ja keinesweges denken.

Sok. Also wenn das nicht ist, würden wir wol jener Rede folgend richtiger sagen, daſs, was wir schon oft erwähnt haben, das Unbegrenzte in dem Ganzen gar vieles ist, und auch Begrenzung genug, und auſser diesen eine nicht schlechte Ursach, welche Jahre und Jahreszeiten und Monate ordnend und bestimmend Weisheit und Vernunft mit vollem Recht könnte genannt werden.

Prot. Mit vollem Recht freilich.

Sok. Weisheit und Vernunft aber können doch ohne Seele unmöglich sein?

Prot. Freilich nicht.

Sok. Also der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne ein eine königliche Seele und königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache, und anderes Schöne anderen, nenne man es wie es jeglichem lieb ist.

Prot. Gewiſs.

Sok. Und diese Rede, o Protarchos, glaube ja nicht daſs wir etwa umsonst herbeigeführt haben, sondern sie ist zuerst jenen schon längst ausgesprochenen, daſs immer über das Ganze Vernunft herrscht, genau verbündet.

Prot. Das ist sie gewiſs.

Sok. Und dann hat sie auch die Antwort hergegeben auf meine Frage, daſs nemlich die Vernunft zu der als das Ursächliche in allem beschriebenen Gattung gehört unter den vieren, von denen uns diese auch eine war. Denn nun hast du ja schon unsere Antwort.

Prot. Und ganz befriedigend, wiewol ich nicht gemerkt hatte, daſs du antwortetest.

Sok. Es gewährt ja eine Erholung von dem Ernst, o Protarchos, bisweilen zu scherzen.

Prot. Wohl geſprochen.

Sok. Zu welcher Gattung alſo die Vernunft gehört, und welche Kraft ſie beſizt, da[illegible] uns ja nun wol gehörig erklärt.

31 Prot. Allerdings.

Sok. Und die Gattung der Luſt hat ſich uns ja auch ſchon längſt gezeigt.

Prot. Ja freilich.

Sok. Laſs uns dieſes aber auch von beiden wol im Sinne behalten, daſs die Vernunft der Urſach verwandt war und aus dieſer Gattung, die Luſt aber ſelbſt unbegrenzt und aus der weder Anfang noch Mitte noch Ende von ſelbſt in ſich habenden noch je haben werdenden Gattung.

Prot. Das wollen wir behalten. Wie ſollten wir auch nicht!

Cp. VII Sok. Nächſtdem müſſen wir, worin jedes von beiden iſt und durch welches Ereigniſs es wird, wenn es wird, zuſehn zuerſt von der Luſt, wie wir auch ihre Gattung zuerſt erforſcht haben, ſo auch dieſes zuerſt. Abgeſondert jedoch von der Unluſt möchten wir die Luſt wol ſchwerlich jemals gehörig erforſchen können.

Prot. Alſo wenn wir dieſen Weg gehn müſſen, laſs ihn uns gehn.

Sok. Dünkt dich nun wol von ihrer Entſtehung daſſelbe, wie mich?

Prot. Was doch?

Sok. In der Gattung des gemeinſamen ſcheinen mir Luſt und Unluſt zugleich ihrer Natur gemäſs zu entſtehen.

Prot. Das gemeinſame, lieber Sokrates, bringe uns nochmals in Erinnerung, welches von den vorher beſchriebenen du dadurch bezeichnen willſt.

Sok. Das soll nach Vermögen geschehen, du Wunderbarer.

Prot. Wohl gesprochen.

Sok. Unter dem gemeinsamen also wollen wir das verstehen, was wir unter den vieren als das dritte aufgeführt haben.

Prot. Was du nach dem Unbegrenzten und der Begrenzung erklärtest, wohin du auch die Gesundheit glaube ich und die ~~Zusammen~~stimmung Harmon rechnetest?

Sok. Sehr schön gesagt. Nun aber merke möglichst auf.

Prot. Rede nur.

Sok. Ich sage also, daſs wenn die Zusammenstimmung in uns Lebendigen aufgelöst wird, alsdann auch eine Auflösung der Natur und eine Erzeugung von Schmerz in derselben Zeit erfolge.

Prot. Das ist ganz einleuchtend.

Sok. Wird sie aber wiederum gestimmt, und geht in ihre eigenthümliche Natur zurük, dann müssen wir sagen entstehe Lust, wenn wir über das gröſste in wenigen Worten aufs schleunigste uns erklären sollen.

Prot. Ich glaube wol, daſs du richtig erklärst, o Sokrates. Laſs uns aber doch versuchen, dasselbe noch einleuchtender zu sagen.

Sok. Also, das alltägliche und augenscheinliche ist doch am leichtesten zu erkennen?

Prot. Welches?

Sok. Der Hunger ist doch eine Auflösung und Unlust.

Prot. Ja.

Sok. Wenn aber durch Speise wieder eine Erfüllung entsteht, so ist das Lust.

Prot. Ja.

Sok. Der Durst wiederum ist Verderben und Unlust; und die das ausgetroknete wieder mit Feuchtigkeit anfüllende Thätigkeit ist Lust. Wiederum die Absonderung und Auflösung, welche widernatürlich durch die Hize
32 bewirkt wird, ist Unlust, die naturgemäſse Wiederherstellung aber und Erfrischung ist Lust.

Prot. Allerdings.

Sok. Auch die widernatürliche Erstarrung der Feuchtigkeiten in dem Lebendigen durch Kälte ist Unlust; treten sie aber wieder in den vorigen Zustand zurük und zergehen, so ist diese naturgemäſse Veränderung Lust. Und mit einem Wort, sieh zu, ob dir die Erklärung gerecht ist, welche aussagt, daſs wenn die aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung nach der Natur des Beseelten entstandene Art, welche ich in dem vorigen schon erklärt habe, verdirbt, ihre Verderbniſs Unlust sei, der Weg aber in das Wesen derselben, diese Rükkehr wiederum sei in allem Lust.

Prot. So sei es; denn dies scheint mir eine bestimmte Bezeichnung zu enthalten.

Sok. Dies also wollen wir sezen, als die eine Art der Lust und Unlust in diesen beiderlei Zuständen.

Prot. Es stehe fest.

Sok. Denke dir nun aber auch in Bezug auf diese Zustände die Erwartung der Seele selbst, die hoffende vor dem angenehmen als angenehm und ermuthigend, die vor dem unlustigen aber fürchtend und schmerzlich.

Prot. Dies ist also eine andere Art der Lust und Unlust, welche ganz abgesondert von dem Leibe der Seele allein durch die Erwartung entsteht.

Sok.

Sok. Richtig aufgefaſst. Und hieran glaube ich nach meiner Meinung wenigstens, da beide rein werden wie es scheint und unvermischt Lust und Unlust, muſs offenbar werden, wie es um die Lust steht, ob die ganze Gattung begehrungswerth ist, oder ob dieses wol nur einer andern von unsern vorher beschriebenen Gattungen beizulegen ist, der Lust und Unlust aber, wie dem warmen und kalten und allem dergleichen, nur daſs sie bisweilen wol begehrungswerth ist, bisweilen aber auch wieder nicht, weil sie nemlich Güter wol nicht sind, bisweilen aber doch und einige von ihnen die Natur des Guten annehmen können.

Prot. Ganz richtig sagst du, daſs wir auf diesem Wege irgendwie das fangen müssen, worauf wir Jagd machen.

Sok. Zuerst nun laſs uns dieses bedenken, daſs wenn wirklich wie wir sagten Schmerz ist wenn das Lebende verdirbt, und wenn es sich wieder herstellt Lust, wir doch von dem was weder verdirbt noch sich wiederherstellt, überlegen müssen, was für eine Beschaffenheit wol dann in jedem statt finden muſs, wenn es ihm auf diese Art ergeht. Gieb aber sehr wol Acht, und sage ist es nicht ganz nothwendig, daſs in dieser Zeit jegliches Lebendige eben so wenig Lust haben kann als Unlust, weder viel noch wenig?

Prot. Nothwendig freilich.

Sok. Also giebt es für uns noch einen dritten solchen Zustand, auſser dem des Vergnügtseins und dem des Betrübtseins. 33

Prot. Wie sollte es nicht!

Sok. Wolan, also diese suche nur im Sinn zu behalten. Denn es kommt nicht wenig darauf an bei der Beurtheilung der Lust, ob wir diese im Sinne haben oder nicht. Ein weniges aber laſs uns, wenn du willst, von ihr durchgehn.

Prot. Sage nur was.

Sok. Den der die Lebensweise der Einsicht gewählt hat, weiſst du wol, daſs den nichts hindert auf diese Weise zu leben.

Prot. Du meinst auf die, daſs er weder vergnügt sei, noch unlustig?

Sok. Denn es wurde damals gesagt bei der Vergleichung der Lebensweisen, daſs wer die der Vernunft und der Einsicht gewählt habe, der Lust weder viel noch wenig haben müsse.

Prot. So ist freilich gesagt worden.

Sok. Diese könnte also jener haben, und vielleicht ist es nichts wunderbares, wenn sie unter allen Lebensweisen die göttlichste ist.

Prot. Wahrscheinlich ist es wenigstens nicht, daſs die Götter Lust haben oder das Gegentheil.

Sok. Gar nicht wahrscheinlich. Unziemlich für sie wäre wenigstens beides. Allein dies wollen wir hernach noch bedenken, wenn es zur Sache gehört, und wollen es der Vernunft zum zweiten Preise, wo wir doch zum ersten nicht können, zulegen.

Prot. Sehr richtig gesagt.

XIX Sok. Allein jene andere Art der Lust, welche wir der Seele allein zuschreiben, entsteht ganz aus dem Gedächtniſs.

Prot. Wie das?

Sok. Es scheint wir werden wol zuerst vornehmen müssen, was das Gedächtniſs ist, und noch früher als das Gedächtniſs wol die Wahrnehmung, wenn uns dies irgend deutlich werden soll.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Nimm an, daſs von den jedesmaligen Ereignissen an unserm Leibe einige in dem Leibe selbst sich verlieren, ehe sie zur Seele hindurch gelangen, so daſs sie jene untheilnehmend lassen, andere aber durch beide hindurch gehn, und gleichsam eine eigenthümliche und beiden gemeinschaftliche Erschütterung zuruklassen.

Prot. Das stehe fest.

Sok. Wenn wir nun sagen, daſs die nicht durch beide hindurch sich entstrekkende unserer Seele entgehen, die aber durch beide ihr nicht entgehen, würden wir dann wol ganz richtig sprechen?

Prot. Warum nicht?

Sok. Denn verstehe nur das Entgehen nicht so, als meinte ich hier das Entstehen eines Vergessens; denn das Vergessen ist das Aufhören des Gedächtnisses, und dieses ist da wovon jezt die Rede ist noch nicht entstanden; und von einem Verlust dessen zu reden was weder ist noch schon geworden ist wäre ungereimt. Nicht wahr?

Prot. Allerdings.

Sok. Also vertausche nur die Namen.

Prot. Wie?

Sok. Anstatt zu sagen, daſs etwas der Seele entgehe, wenn sie untheilnehmend bleibe an den Erschütterungen des Leibes, so nenne dies was du jezt Entgehen nennen wolltest Empfindungslosigkeit.

Prot. Ich verstehe.

Sok. Wenn aber in Einer Erregung Seele und Leib gemeinschaftlich begriffen sind, und 34
so auch gemeinschaftlich bewegt werden, wenn du dann diese Bewegung wolltest Empfindung

oder Wahrnehmung nennen, würdest du nicht aus der Weise reden.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Also nun verstehen wir schon, was wir Wahrnehmung nennen wollen?

Prot. Wie sollten wir nicht.

Sok. Und wenn nun einer das Aufbehalten der Wahrnehmung Gedächtniſs nennte, würde er wol auch nach meiner Meinung richtig reden.

Prot. Freilich richtig.

Sok. Sagen wir aber nicht, daſs vom Gedächtniſs die Erinnerung verschieden sei?

Prot. Vielleicht.

Sok. Nicht etwa so?

Prot. Wie denn?

Sok. Wenn was der Seele mit dem Leibe zugleich begegnet ist, sie dieses ohne den Leib für sich allein möglichst zurükholt, dann sagen wir doch, daſs sie sich erinnert. Nicht wahr?

Prot. Allerdings.

Sok. Aber auch wenn sie nachdem das Andenken einer Wahrnehmung entweder oder einer Kenntniſs verloren gegangen war, sie dies wiederum selbst bei sich selbst wiederholt, auch dies insgesammt nennen wir doch Erinnerung.

Prot. Richtig.

Sok. Weshalb aber dieses alles gesagt worden, das ist dies.

Prot. Welches doch?

Sok. Damit wir im Stande sind, die Lust der Seele, abgesondert von dem Leibe, so richtig und deutlich als möglich aufzufaſsen und zugleich auch die Begierde. Denn um deswillen gewiſs ist dieses beides erklärt worden.

Prot. So laſs uns also, o Sokrates, dieses nächste nun vornehmen.

Sok. Vieles von der Entstehung der Lust und ihrer ganzen Gestalt müssen wir, wie es scheint, nothwendig besprechen. So auch jezt müssen wir offenbar zuerst vornehmen, was wol die Begierde ist, und wo sie entsteht.

Prot. So laſs es uns überlegen. Wir verlieren ja nichts dabei.

Sok. Allerdings verlieren wir, o Protarchos, wenn wir gefunden haben, was wir jezt suchen, die Rathlosigkeit über alle diese Dinge.

Prot. Gut abgewehrt. Versuchen wir nun aber das folgende zu berichtigen.

Sok. Sagten wir also nicht eben, Hunger und Durst und vielerlei anderes dergleichen wären Begierden?

Prot. Gar sehr.

Sok. Was ist doch also dieses selbige in ihnen, worauf wir sehen, indem wir so sehr verschiedene Dinge mit Einem Namen benannten?

Prot. Beim Zeus, das ist wol nicht leicht zu sagen, o Sokrates, doch aber muſs es versucht werden.

Sok. Holen wir es nur wieder eben von dort her.

Prot. Von wo?

Sok. Wir sagen doch jedesmal daſs etwas durstet?

Prot. Freilich.

Sok. Und das heiſst doch, daſs es sich leer befindet.

Prot. Was denn sonst?

Sok. Ist nun der Durst eine Begierde?

Prot. Ja.

Sok. Nach Getränk etwa?

Prot. Nach Getränk.

Sok. Oder nach Anfüllung mit Getränk?

Prot. Ich glaube wol nach Anfüllung.

35 Sok. Wer also von uns ausgeleert ist, wie es scheint, der begehrt das Gegentheil von dem, das ihm begegnet. Denn ausgeleert wünscht er angefüllt zu werden.

Prot. Ganz offenbar.

Sok. Wie nun aber wer zum erstenmal ausgeleert ist, kann der wol, sei es nun mit der Wahrnehmung, auf die Anfüllung treffen, oder sei es mit dem Gedächtniſs, auf etwas was ihm weder in der gegenwärtigen Zeit begegnet, noch ihm jemals vorher begegnet ist?

Prot. Wie sollte das doch?

Sok. Aber der Begehrende begehrt ja doch etwas, sagen wir?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Also auch nicht dasselbe was ihm begegnet begehrt er. Denn er hat Durst, und da ist Ausleerung, er aber begehrt nach Anfüllung

Prot. Ja.

Sok. Irgend etwas also an dem Durstenden muſs doch irgendwie auf die Anfüllung treffen.

Prot. Nothwendig.

Sok. Der Leib aber unmöglich, denn der ist ja ausgeleert.

Prot. Ja.

Sok. Also bleibt nur übrig, daſs die Seele die Anfüllung trifft vermittelst des Gedachtnisses.

Prot. Offenbar.

Sok. Denn womit anders sollte sie si treffen?

Prot. Es giebt wol kaum etwas.

Cap. [illegible] Sok. Merken wir nun wol, was uns au diesen Reden folgt?

Prot. Was doch?

Sok. Diese Rede behauptet, daſs die Begierde uns nicht in dem Leibe entsteht.

Prot. Wie so?

Sok. Weil dadurch immer angedeutet wird ein Streben des Lebendigen, welches den Begegnissen jenes entgegengesezt ist.

Prot. Allerdings.

Sok. Und dieses Bestreben, welches auf das Gegentheil des damaligen Zustandes führt, deutet offenbar an, daſs ein Gedächtniſs da ist von dem Gegentheil dieses Zustandes.

Prot. Freilich.

Sok. Indem nemlich unsere Rede die zu dem Begehrten hinführende Erinnerung aufgewiesen hat, hat sie zugleich gezeigt, daſs Bestreben und Begierde sowol als die gesammte Anführung eines jeglichen Lebendigen der Seele angehören.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Daſs also unser Leib hungere oder durste oder dergleichen etwas erleide, das nimmt unsere Rede keinesweges an.

Prot. Völlig der Wahrheit gemäſs.

Sok. Auch das laſs uns noch von demselben bemerken. Diese Rede nemlich scheint uns eben darin auch eine eigene Weise des Lebens offenbaren zu wollen.

Prot. Worin und was für eine Lebensweise meinst du?

Sok. In dem angefüllt werden und ausgeleert sein und allem, was sich so auf die Erhaltung und das Verderben der Lebendigen bezieht, wenn doch jemand von uns in einem von beiden begriffen Unlust hat, und dann wieder Lust, je nachdem es wechselt?

Prot. So ist es.

Sok. Wie aber nun, wenn er sich in der Mitte von beiden befindet?

Prot. Wie so in der Mitte?

Sok. Was seinen gegenwärtigen Zustand betrift, hat er zwar Unlust, erinnert sich aber des gewesenen angenehmen; so könnte der Schmerz aufgehört haben, er ist aber noch nicht angefüllt. Wie dann? sollen wir behaupten oder läugnen, daſs er sich in der Mitte zwischen beiden Zuständen befindet?

Prot. Behaupten wollen wir es freilich.

Sok. Als lauter Unlust habend, oder Lust?

36 Prot. Beim Zeus nein, sondern als von doppelter Unlust gequält, dem Leibe nach durch den unmittelbaren Zustand, der Seele nach durch das sehnsüchtige der Erwartung.

Sok. Wie doch, o Protarchos, hast du das gemeint mit der doppelten Unlust? Kann nicht bisweilen einer von uns der ausgeleert ist in der offenbaren Hofnung stehen angefüllt zu werden, ein anderesmal aber im Gegentheil sich hofnungslos befinden?

Prot. Freilich wohl.

Sok. Und dünkt dich nun nicht, daſs wenn er hofft angefüllt zu werden, er sich freut wegen der Erinnerung, zugleich aber, weil er ausgeleert ist, in derselben Zeit auch Unlust empfindet?

Prot. Nothwendig.

Sok. Unter diesen Umständen also wird der Mensch und die übrigen Thiere zu gleicher Zeit Unlust haben und Lust.

Prot. So kommt es heraus.

Sok. Wie nun aber, wenn der Ausgeleerte ohne alle Hofnung ist, zur Anfüllung zu gelangen, wird nicht dann erst jenes zwiefache Gefühl der Unlust eintreten, welches du eben vorhin wahrnahmst, in der Meinung es finde schlechthin statt?

Prot. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sok. Von dieser Untersuchung über diese Zustände wollen wir nun diese Anwendung machen.

Prot. Welche?

Sok. Ob wir sagen wollen, diese Gefühle der Lust und Unlust wären wahr oder falsch, oder theils wahr theils nicht.

Prot. Wie aber, o Sokrates, könnte wol Lust oder Unlust falsch sein?

Sok. Wie denn, o Protarchos, auch Furcht nicht wahr oder falsch? und Erwartungen wahr oder nicht? und Vorstellungen wahr oder falsch?

Prot. Vorstellungen möchte ich wol zugeben, das andere aber nicht.

Sok. Wie sagst du? da werden wir wieder eine gar nicht kurze Sache in Anregung bringen müssen.

Prot. Darin kannst du Recht haben.

Sok. Aber ob es auch zu dem vorigen sich schikt, Freund, das müssen wir doch überlegen.

Prot. Das wol gewiſs.

Sok. Allen übrigen Weitläuftigkeiten also wollen wir absagen, und auch allem sonst, was von dem gebührlichen und angemessenen abweicht in der Rede.

Prot. Richtig.

Sok. Sage mir also, denn ich wundere mich immerfort über diese Schwierigkeiten, die wir jezt vorgelegt haben.

Prot. Wie meinst du.

Sok. Also Lust könnte nicht einige wahr sein und andere falsch?

Prot. Wie ginge das wol?

Sok. Also weder wachend noch im Traum giebt es nach deiner Behauptung noch im

Wahnsinn oder sonst einem Zustand von Unvernunft irgend einen der wol einmal glaubt sich wol zu befinden, befindet sich aber gar nicht wohl, noch auch wiederum glaubt Unlust zu haben, hat aber gar keine.

Prot. Alle nehmen wir immer an, o Sokrates, daſs sich dies alles so verhalte.

Sok. Aber auch mit Recht? oder müssen wir erst untersuchen, ob dies richtig so gesagt wird, oder nicht?

Prot. Untersuchen muſs man es wol, würde ich sagen.

Sok. Bestimmen wir aber noch genauer das eben gesagte von Lust und Vorstellung. 37 Wir nennen doch etwas vorstellen?

Prot. Ja.

Sok. Und etwas Lust empfinden?

Prot. Ja.

Sok. Und das vorgestellte ist doch auch etwas?

Prot. Wie sollte es nicht!

Sok. Und doch auch das, worüber das Lustempfindende Lust empfindet?

Prot. Ei freilich.

Sok. Und dem Vorstellenden, mag es nun richtig oder auch nicht richtig vorstellen, ist doch das niemals abzusprechen, daſs es in der That vorstellt?

Prot. Wie wäre das auch möglich!

Sok. So auch dem Lustempfindenden mag es nun richtig oder auch nicht richtig empfinden, kann man doch daſs es nicht in der That Lust empfinde niemals absprechen.

Prot. Richtig, auch dies verhält sich so.

Sok. Auf welche Weise nun soll uns wol die Vorstellung zwar gern falsch werden, oder wahr, die Lust aber allein wahr, da doch das in der That vorstellen und Lust sein beiden gleichermaſsen zukommt?

Prot. Das müssen wir bedenken.

Sok. Etwa daſs zur Vorstellung immer Wahrheit und Falschheit hinzukommt, und sie dadurch nicht nur Vorstellung, sondern auch jede eine von einer gewissen Beschaffenheit wird, meinst du das müssen wir bedenken?

Prot. Ja.

Sok. Nächstdem aber müssen wir auch darüber, ob denn diese zwar von gewisser Beschaffenheit sind, Lust aber und Unlust nur was sie sind, nicht aber von einer gewissen Beschaffenheit werden, uns einigen.

Prot. Offenbar.

Sok. Allein das ist ja gar nicht schwer zu sehn, daſs auch sie von gewisser Beschaffenheit sind. Denn schon lange sagen wir ja, daſs Lust und Unlust beide auch groſs und klein und heftig und gelinde würden.

Prot. Allerdings wol.

Sok. Wenn nun Schlechtigkeit, o Protarchos, einer von ihnen zukommt, so werden wir doch sagen, daſs so die Vorstellung schlecht wird und die Lust auch schlecht.

Prot. Wie könnten wir wol anders, o Sokrates.

Sok. Wie nun, wenn Richtigkeit oder das Gegentheil der Richtigkeit einer von ihnen zukommt, werden wir etwa nicht die Vorstellung wenn sie Richtigkeit hat, eine richtige nennen, und die Lust eben so?

Prot. Nothwendig.

Sok. Wenn aber das vorgestellte verfehlt ist, dann müssen wir doch die verfehlende Vorstellung nicht für eine richtige erkennen, noch für richtig vorstellend?

Prot. Wie könnten wir auch!

Sok. Und wie wenn wir eben so eine Lust oder Unlust in Absicht auf das woran Unlust empfunden wird oder das Gegentheil, fehlen sehen, sollen wir sie dann eine richtige eine gute oder mit sonst einem schönen Namen benennen?

Prot. Das ist freilich nicht möglich, wenn nur die Lust wird fehlen können.

Sok. Aber es ist doch klar, daſs die Lust uns oft nicht mit einer richtigen sondern mit einer falschen Vorstellung entsteht.

Prot. Wie sollte sie nicht? und die Vorstellung, o Sokrates, nennen wir ja in einem solchen Falle dann falsch; nur die Lust selbst wird doch wol nie jemand als falsch beschreiben.

38 Sok. Du vertheidigest ja jezt die Sache der Lust gar eifrig.

Prot. Gar nicht; ich sage nur was ich gehört habe.

Sok. Soll uns denn gar kein Unterschied sein, o Freund, zwischen der Lust die mit richtiger Vorstellung und mit Erkenntniſs, und der welche mit falscher und mit Unwissenheit oftmals jedem von uns einwohnt?

Prot. Sie müssen ja wol nicht wenig verschieden sein.

XXIII Sok. So laſs uns denn zur Betrachtung ihrer Verschiedenheit schreiten.

Prot. Führe wie es dir gut dünkt.

Sok. So will ich denn so führen.

Prot. Wie?

Sok. Vorstellung, sagen wir doch, giebt es falsche und giebt auch wahre.

Prot. Die giebt es.

Sok. Und diesen, wie wir auch eben sagten, folgen Lust und Unlust gar oftmals, der wahren und der falschen Vorstellung meine ich.

Prot. Allerdings.

Sok. Und nicht wahr aus dem Gedächtniſs und der Wahrnehmung entsteht uns jedesmal die Vorstellung und die Möglichkeit des Vorstellens?

Prot. Ganz gewiſs.

Sok. Dünkt es uns nun nicht nothwendig, daſs wir uns hiebei so verhalten?

Prot. Wie?

Sok. Manchmal, wenn einer etwas von weitem erbliktes nicht recht genau sieht, kommt es doch wol, sagst du das nicht auch, daſs er beurtheilen will, was er sieht?

Prot. Das sage ich auch.

Sok. Und dann möchte wol ein solcher sich selbst so anreden.

Prot. Wie?

Sok. Was ist doch wol das, was mir da bei dem Felsen zu stehen scheint unter einem Baume. Meinst du nicht daſs einer so zu sich selbst redet, dem irgend einmal dergleichen zu Gesicht kommt?

Prot. Was sollte er nicht?

Sok. Und demnächst könnte er wol gleichsam sich selbst antwortend bei sich sagen, es ist ein Mensch, aber nur so aufs Gerathewol.

Prot. Sehr leicht.

Sok. Kommt er aber näher hinzu, dann möchte er vielleicht sagen, was er gesehen sei ein Schnizwerk, das einige Hirten gemacht.

Prot. Ganz wohl.

Sok. Und wenn jemand mit ihm wäre, dann würde er das bei sich selbst gesagte dem Anwesenden durch die Stimme darstellen, und so würde er wiederum ganz dasselbige wirklich aussprechen, und was wir vorher eine Vorstellung nannten, wäre dann eine Rede geworden.

Prot. Wie könnte es anders sein?

Sok. Ist er aber allein, und denkt dieses nur für sich selbst, so geht er vielleicht längere Zeit hin und behält es bei sich.

Prot. Allerdings.

Sok. Wie nun? Kommt dir dieses wol eben so vor wie mir?

Prot. Wie doch?

Sok. Unsere Seele scheint mir dann einem Buche zu gleichen.

Prot. Wie das?

Sok. Das mit den Wahrnehmungen zusammentreffende Gedächtniſs, und jenes was sonst zu solchen Erfolgen gehört, scheinen mir
39 dann an unsere Seelen gleichsam Reden einzuschreiben; und wenn sie richtig geschrieben haben, dann ist dieses Ereigniſs eine richtige Vorstellung, und es gehen daraus richtige Reden in uns hervor, wenn aber dieser Schreiber bei uns falsches schreibt, so entsteht das Gegentheil von dem richtigen.

Prot. Allerdings scheint mir das auch, und ich nehme das so gesagte an.

Sok. So nimm dann auch an, daſs noch ein anderer Arbeiter sich zu derselben Zeit in unsern Seelen befindet.

Prot. Was für einer?

Sok. Ein Maler, der nächst dem Schreiber des gesprochenen die Bilder hievon in der Seele zeichnet.

Prot. Wie thut das der nun wieder und wenn?

Sok. Wenn einer von dem Gesicht oder irgend einem andern Sinne das damals vorgestellte und gesprochene abzieht und die Bilder des vorgestellten und gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht. Oder geschieht das etwa nicht bei uns?

Prot. Gar sehr freilich.

Sok. Sind nun nicht der richtigen Vorstellungen und Reden Bilder auch richtige, die der falschen aber falsche?

Prot. Auf alle Weise.

Sok. Wenn wir nun dies richtig bestimmt haben, so laſs uns auch noch dieses dazu untersuchen.

Prot. Welches doch?

Sok. Ob uns mit dem gegenwärtigen und vergangenen dieses zwar nothwendig so begegnet, mit dem künftigen aber nicht.

Prot. Mit allem aus allen Zeiten gewiſs auf gleiche Weise.

Sok. Nun ist doch von der Lust und Unlust der Seele in dem vorigen gesagt worden, daſs sie vor der Lust und Unlust des Leibes vorher entsteht, so daſs uns also eine Vorlust und eine Vorunlust entsteht, die sich auf die künftige Zeit bezieht.

Prot. Sehr wahr.

Sok. Giebt es nun solche Schriften und Bilder, wie wir kurz zuvor in uns entstehn lieſsen, zwar von der vergangenen und gegenwärtigen Zeit, von der künftigen aber nicht?

Prot. Ganz gewiſs doch.

Sok. Sagst du etwa ganz gewiſs, weil sie ja alle auf die künftige Zeit bezogen Hofnungen sind, und wir unser ganzes Leben hindurch immer voll sind von Hofnungen?

Prot. Auf alle Weise freilich.

Sok. Wolan denn, zu dem jezt erklärten beantworte mir auch noch dieses.

Prot. Was doch?

Sok. Ein gerechter und frommer und durchaus guter Mann, ist der nicht gottgeliebt?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Und der ungerechte und ganz und gar schlechte, ist der nicht ganz das Gegentheil von jenem?

Prot. Wie sollte er nicht!

Sok. Und vieler Hofnungen, wie wir eben sagten, ist jeder Mensch voll?

40 Prot. Wie könnte einer anders!

Sok. In jedem von uns also sind solche Reden, welche wir Hofnungen nannten.

Prot. Ja.

Sok. Und doch auch die gemalten Bilder. Und so kann einer oftmals sehn, daſs er ungeheuer viel Gold hat, und dabei groſse Lust, und auch sich selbst kann er in sich gemalt sehn als gar höchlich erfreut.

Prot. Gar leicht.

Sok. Sollen wir nun hievon sagen, daſs was die guten Menschen so geschrieben in sich tragen gröſstentheils richtig ist, weil sie gottgeliebt sind, was aber die schlechten, ganz im Gegentheil. Oder wollen wir das nicht sagen?

Prot. Gar sehr wollen wir es sagen.

Sok. Und auch die Schlechten haben eben so gut Lust bei sich abgemalt, nur ist es falsche.

Prot. Freilich wol.

Sok. An falscher Lust also ergözen sich meistentheils die Schlechten, die guten unter den Menschen aber an wahrer.

Prot. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst.

Sok. Es giebt also nach dieser unserer jezigen Rede allerdings in den Seelen der Menschen falsche Lust, welche der wahren nur ins lächer-

lächerliche sich nachbildet; und eben so auch Unlust.

Prot. Es giebt.

Sok. Muſste nun nicht, wer nur überall vorstellt, allerdings immer in der That vorstellen, aber doch bisweilen was nicht ist noch war noch auch sein wird?

Prot. Freilich.

Sok. Und dies war es eben, glaube ich, woraus uns denn die unrichtige Vorstellung und das unrichtig vorstellen entstand; nicht wahr?

Prot. Ja.

Sok. Und wie? müssen wir nicht der Lust und Unlust eine jenen ganz ähnliche Beschaffenheit unter denselben Umständen beilegen?

Prot. Wie das?

Sok. Daſs allerdings wer nur überall, sei es auch noch so eitler Weise, Lust hat, in der That jedesmal Lust empfindet, an dem jedoch das nicht ist und nicht gewesen ist bisweilen, und oft ja vielleicht meistentheils an dem was auch niemals sein wird.

Prot. Auch das, o Sokrates, verhält sich nothwendig so.

Sok. Und dasselbe würde wol auch gelten von Furcht und Ereiferung und allem ähnlichen, daſs alles dergleichen auch bisweilen falsch ist.

Prot. Allerdings.

Sok. Und wie können wir wol anders Vorstellungen schlecht nennen, als weil sie falsch sind?

Prot. Nicht anders.

Sok. Und auch Lust, meine ich, können wir nicht merken, daſs sie auf andere Weise schlecht ist, als dadurch daſs sie falsch ist.

Prot. Wol ganz das Gegentheil von dem was du sagst, Sokrates. Denn es konnte einer 41 wol annehmen, daſs Lust und Unlust fast gar nicht durch das falsche schlecht sind, wol aber in viele andere groſse Schlechtigkeit hineingerathen.

Sok. Von der schlechten Lust also, welche durch Schlechtigkeit eine solche ist, wollen wir hernach bald reden, wenn es uns noch so bedünkt; wie aber die falschen auch noch auf andere Weise viel und oft uns beschleichen und einwohnen, muſs erwähnt werden; denn dies werden wir vielleicht brauchen zu unserer Beurtheilung.

Prot. Wie sollten wir nicht? wenn es nur welche giebt!

Sok. Aber Protarchos, es giebt deren wol nach meiner Meinung; und so lange diese Annahme bei uns fest steht kann sie unmöglich ununtersucht bleiben.

Prot. Schön.

XXV. Sok. So laſs uns denn wie Kämpfer auch gegen diesen Saz wieder aufstehn.

Prot. Komm.

Sok. Wir haben doch vor kurzem in dem vorigen, wenn wir uns dessen erinnern, gesagt, daſs so lange die sogenannten Begierden in uns sind, der Leib ganz getrennt und abgesondert in seinen Begegnissen von der Seele getheilt ist.

Prot. Dessen erinnere ich mich, und es ist vorher gesagt worden.

Sok. Und nicht wahr, das begehrende nach dem den Beschaffenheiten des Leibes entgegengesezten war die Seele, das aber, was den Schmerz oder irgend eine aus einer Erregung hervorgehende Lust in sich aufnimmt, war der Leib.

Prot. So war es freilich.

Sok. So rechne denn zusammen was hierin liegt.

Prot. Sprich.

Sok. Es liegt darin, daſs wenn sich dies so verhält, alsdann Lust und Unlust zugleich in uns liegen, und die Wahrnehmungen dieser so entgegengesezten nebeneinander sich befinden, was sich uns auch nur eben gezeigt hat.

Prot. Das scheint wenigstens.

Sok. War nun nicht auch dieses gesagt worden und steht uns fest als vorher eingestanden?

Prot. Welches doch?

Sok. Daſs Lust und Unlust beide das mehr und minder aufnehmen und zum Unbegrenzten gehören.

Prot. Das ist gesagt. Warum?

Sok. Was ist nun wol für Rath um dieses richtig zu beurtheilen?

Prot. Was nur und wie?

Sok. Wenn doch unsere Absicht dieses zu beurtheilen in dergleichen jedesmal dahin geht zu unterscheiden, welche von ihnen wol mit den andern verglichen gröſser ist und welche es in höherem Grade und stärker ist, Unlust mit Lust verglichen und Unlust mit Unlust und Lust mit Lust.

Prot. So ist es allerdings, und dies ist die Absicht der Beurtheilung.

Sok. Wie also? in Sachen des Gesichtes leidet die Wahrheit, wenn man Gröſsen von nahe und von fern sieht, und dies bewirkt falsche Vorstellungen, und bei Lust und Unlust sollte nicht dasselbe eintreten? 42

Prot. Noch weit mehr wol, o Sokrates.

Sok. Ganz entgegengesezt kommt aber das jezige heraus dem kurz vorherigen.

Prot. Welches meinst du?

Sok. Damals nemlich waren es die Meinungen, welche nachdem sie wahr oder falsch ausfielen, auch die Lust und Unlust mit den was ihnen selbst begegnet war anfüllten.

Prot. Vollkommen wahr.

Sok. Nun aber ist sie es selbst, welche weil sie abwechselnd bald von weitem bald von nahem gesehen und neben einander gestellt wird, und zwar die Lust neben das Unangenehme gestellt gröſser und stärker erscheint, die Unlust aber neben das Angenehme gestellt im Gegentheil.

Prot. Dergleichen erfolgt wol nothwendig aus dieser Ursache.

Sok. Wenn du also das um wieviel jede von ihnen gröſser oder kleiner erscheint als sie wirklich ist, wenn du von beiden dieses erscheinende aber nicht seiende abschneidest: so wirst du weder von ihm selbst sagen können daſs es richtig erscheine, noch auch wirst du dich jemals, was von Lust und Unlust auf diesen Theil fällt, getrauen richtig und wahr zu nennen.

Prot. Freilich nicht.

Sok. Gleich nach diesem laſs uns nun sehen, ob wir nicht darauf treffen, daſs noch ärgere falsche Lust und Unlust als diese in den lebendigen Wesen erscheint und ist.

Prot. Wie doch und was für welche meinst du?

Sok. Es ist doch schon oft gesagt worden, daſs, wenn die Natur eines jeden leidet durch Vermischungen und Aussonderungen, durch Anfüllungen und Ausleerungen oder gewisse Vermehrungen und Abnahmen, alsdann Unlust Beschwerde Schmerz und alles was dergleichen Namen führt zu entstehen pflege.

Prot. Ja das ist oft schon gesagt.

Sok. Wann es aber wieder zu seiner eigenen Natur zurükkehrt, diese Rükkehr sezten wir bei uns fest, sei Lust.

Prot. Richtig.

Sok. Wie nun aber wenn an unserm Leibe keines von beiden wirklich vorgeht?

Prot. Wann könnte das aber wol sein, o Sokrates?

Sok. Die Frage thut gar nichts zur Sache die du jezt vorbringst.

Prot. Wie so nicht?

Sok. Weil du mich doch nicht hindern kannst meine Frage noch einmal aufzuwerfen.

Prot. Welche?

Sok. Wenn nun dergleichen sage ich jemals gar nicht statt fände, was würde uns daraus nothwendig folgen?

Prot. Du meinst wenn der Leib auf keine von beiden Seiten bewegt würde?

Sok. Eben das.

Prot. Offenbar doch dieses, o Sokrates, daſs in einem solchen dann weder Lust wäre, noch auch irgend eine Unlust.

Sok. Sehr richtig gesagt. Nur meinst du,
glaube ich, es müsse dergleichen immer etwas 43
in uns sein, wie die Weisen sagen; denn es
flieſse alles immer nach oben oder unten.

Prot. Das sagen sie freilich, und es dünkt mich gar nicht schlecht.

Sok. Wie wollte es auch, da sie selbst nicht schlecht sind! Aber ich möchte dieser Rede gern ausweichen, die mir entgegen kommt. Hieher denke ich deshalb zu fliehen, und fliehe du nur mit.

Prot. Sage nur wie.

Sok. Das soll freilich so sein, wollen wir zu ihnen sprechen. Du aber beantworte mir nur dieses, ob denn immer alles was nur einem beseelten Wesen begegnet, auch von dem wahrgenommen wird, dem es begegnet; und wir auch nicht einmal wachsen ohne es zu merken und gar vielerlei eben so mit uns vorgeht? oder ob nicht im Gegentheil fast alles dieser Art uns fast gänzlich entgeht?

Prot. Ganz im Gegentheil freilich.

Sok. Also war uns nur das eben gesagte nicht ganz richtig gesagt, daſs die Veränderungen nach oben und unten Lust und Unlust bewirken.

Prot. Wie so nicht?

Sok. Besser und untadelhafter wäre es so ausgedrükt.

Prot. Wie doch?

Sok. Die groſsen Veränderungen verursachen uns Lust und Unlust, die mittelmäſsigen und kleinen aber ganz und gar keines von beiden.

Prot. Richtiger als jenes ist dieses allerdings, o Sokrates.

Sok. Und ist nun dieses so: so kommt ja die vorher bezeichnete Lebensweise schon wieder.

Prot. Welche doch?

Sok. Von der wir sagten, sie sei schmerzlos und auch ohne Vergnügungen.

Prot. Du hast ganz recht.

Sok. Wollen wir uns nun hieraus dreierlei Leben bilden, das eine unangenehm, das andere angenehm, das dritte keins von beiden? Oder wie wolltest du es anders sagen?

Prot. Gar nicht anders, sondern so daſs es diese dreierlei giebt.

Sok. Also nicht Unlust haben wäre auch gar nicht dasselbe wie Lust haben?

Prot. Wie sollte es auch.

Sok. Wenn du also hörst es sei das angenehmste schmerzlos sein ganzes Leben hinzubringen, was denkst du dir wol daſs ein solcher dann sagt?

Prot. Mir wenigstens scheint ein solcher das nicht Unlust haben für das Angenehme auszugeben.

Sok. Von diesen drei verschiedenen also seze mir welches du willst, damit wir nur schönere Namen dafür haben, das eine als Gold das andere als Silber das dritte als das was keines von beiden ist.

Prot. Das steht nun fest.

Sok. Jenes keines von beiden nun, kann das wol eines von den beiden andern sein, Gold oder Silber?

Prot. Wie wäre es möglich!

Sok. Also auch der mittlere Zustand kann niemals mit Recht angenehm oder schmerzlich vorgestellt werden, wenn ihn sich einer vorstellen will, noch genannt werden, wenn ihn einer so nennen wollte, nach richtiger Weise wenigstens nicht.

Prot. Wie ginge das auch.

Sok. Aber doch, o Freund, merken wir welche, die dieses sagen und sich so vorstellen.

Prot. Gar sehr.

Sok. Glauben sie also dann Lust zu haben, 44
wenn sie ohne Unlust sind?

Prot. Sie sagen es wenigstens.

Sok. Also glauben sie doch dann Lust zu haben. Denn sie würden es ja nicht sagen.

Prot. Das scheint wol.

Sok. Und falsches denken sie also von der Lust, wenn doch nicht Unlust haben und Lust haben jedes etwas besonderes für sich ist.

Prot. Etwas besonderes sind ja beid ganz gewiſs.

Sok. Wollen wir nun bei uns fest sezen wie eben, daſs dieses dreierlei ist, oder soll nu zweierlei, die Unlust das Uebel für die Mer schen, und die Befreiung von der Unlust, we eben dieses das gute ist, das Angenehme genann werden.

44, [illegible] **Prot.** Wie denn, o Sokrates, werden wi dies nun von uns selbst gefragt? denn ich ver stehe nicht.

Sok. Du verstehst eben in der That di rechten Feinde unseres Philebos nicht, o Pro tarchos.

Prot. Welche meinst du denn sind es?

Sok. Gar gewaltige Leute in Sachen de Natur, welche behaupten es gebe ganz und ga keine Lust.

Prot. Wie so doch?

Sok. Dies insgesammt wären nur Abwesen heiten der Unlust, was Philebos und die Seini gen jezt Lust nennen.

Prot. Räthst du nun daſs wir diesen fol gen, o Sokrates, oder wie?

Sok. Gar nicht; aber wir wollen sie ge brauchen wie Wahrsager, die nicht aus Kuns sondern aus einer gewissen verdrieſslicher Strenge ihrer nicht unedlen Natur wahrsagen gewaltig erbittert gegen die Kraft der Lust und sie für nichts gesundes haltend, so daſs auch eben diese ihre Lokspeise ihnen immer ein Zau bermittel ist, nicht Lust. Diese kannst du hiez gut brauchen, wenn du erst auch ihre ander verdrieſslichen Reden noch erwogen hast Nachher aber sollst du, was ich für wahrhaft Lust halte, erfahren, damit wir so nach Maaſ gabe beider Reden die Kraft der Lust in Betrachtung und zum Spruch ziehen.

Prot. Richtig gesprochen.

Sok. Laſs uns also diesen als Bundesgenossen auf den Spuren ihrer Verdrieſslichkeit nachgehn. Ich denke mir nemlich, daſs sie irgend woher von oben anfangend ohngefähr so sagen. Wenn wir nun irgend eines Begriffes Natur in Betracht ziehn wollten, wie die des harten, würden wir, wenn wir auf die härtesten Dinge sähen, sie so am besten auffassen, oder wenn auf die welche nur ein kleinstes Theilchen Härte haben? du muſst aber, o Protarchos, wie vorher mir, so auch nun diesen gestrengen antworten.

Prot. Allerdings, und ich sage ihnen also, auf das gröſste in seiner Art.

Sok. Also auch wenn wir nun den Begriff der Lust, was für eine Natur sie wol hat betrachten wollten, müſsten wir nicht auf die kleinsten Lüste sehen, sondern auf die welche für die schärfsten und stärksten gelten.

Prot. Das würde dir jezt wol jeder zugeben. 45

Sok. Sind nun nicht, die wir gleich bei der Hand haben auch die gröſsten Lüste, wie wir oft sagen, diese die den Leib angehn?

Prot. Wie sollten sie nicht!

Sok. Sind nun nicht diese, und werden gröſser, bei den Kranken als bei den Gesunden? Wir wollen uns aber in Acht nehmen daſs wir nicht voreilig antwortend fehltreten.

Prot. Wie so?

Sok. Wir könnten leicht sagen, bei den Gesunden.

Prot. Wahrscheinlich wol.

Sok. Wie? ragen nicht diejenigen hervor unter den Lüsten, denen auch die gröſsten Begierden voran gehn?

Prot. Das ist wol wahr.

Sok. Haben nun nicht die Fieberkranken und mit ähnlichen Uebeln befallenen, weil sie doch mehr dursten und frieren, und was sie sonst am Leibe zu leiden pflegen, und deshalb mehr im Bedürfniſs befangen sind, auch wenn dieses befriedigt wird, gröſsere Lust? Oder sollen wir nicht sagen daſs das wahr sei?

Prot. Allerdings, leuchtet das sehr ein.

Sok. Wie also? scheinen wir nun wol richtig zu sagen, daſs wenn jemand die gröſste Lust sehen will, er nicht zur Gesundheit sondern zur Krankheit gehn muſs, um sie da zu betrachten? Sieh aber zu daſs du nicht etwa glaubst, ich meinte mit meiner Frage, daſs die Kranken mehr Vergnügen hätten als die Gesunden; sondern denke, ich suche nur die Gröſse der Lust, und das heftige derselben, wo sich das wol jedesmal findet. Denn so müſsten wir einsehen, welche Natur sie hat, und was doch die meinen, welche behaupten, es gebe sie ganz und gar nicht.

Prot. Ich folge nun wol deiner Rede.

Cap. XXVIII Sok. Bald, o Protarchos, wird es dir wol noch eben so gut klar werden. Antworte nur. Siehst du nicht im Uebermuth gröſsere Lust, ich sage nicht mehrere, aber an Heftigkeit und Stärke hervorragend vor der in dem besonnenen Leben? Nimm dich aber gut zusammen bei der Antwort.

Prot. Ich verstehe schon was du meinst, und sehe einen groſsen Unterschied. Denn die Besonnenen hält schon das Sprichwort zurük, welches ihnen jedesmal das Nichts zuviel einschärft, und dem sie gehorchen. Die Unsinnigen aber und Uebermüthigen nimmt die heftige Lust bis zum Wahnsinn ein, und macht sie ganz verschrieen.

Sok. Schön! und wenn sich dies so verhält, ist doch offenbar daſs in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele, und nicht in ihrer rechten Tüchtigkeit, die gröſste Lust und Unlust entsteht.

Prot. Allerdings.

Sok. Von diesen also müssen wir uns einige vornehmen und betrachten, wie sie sich doch verhalten, daſs wir sagen sie seien die gröſsten.

Prot. Nothwendig.

Sok. So betrachte denn die Lüste in solchem krankhaften Zustande, auf welche Weise 46
sie sich verhalten.

Prot. In was für welchem?

Sok. Die Lust der Schamlosen, die eben von unsern vorigen Verdrieſslichen so ausnehmend gehaſst wird.

Prot. Was für welche?

Sok. Nun wie sie sich zum Beispiel die Kräze heilen durch Reiben und mehreres dergleichen was keines andern Mittels bedarf; denn eben dieses Gefühl bei den Göttern was sollen wir denn sagen daſs es in uns ist? Lust oder Unlust?

Prot. Ein gemischtes Uebel, o Sokrates, scheint dies zu sein.

Sok. Ich hätte schon des Philebos wegen diese Rede gar nicht vorgebracht, o Protarchos; allein ohne diese Lust und die damit zusammenhängenden, wenn man sie nicht beachtet, würden wir fast nicht im Stande sein das zu entscheiden, wonach jezt gefragt wird.

Prot. So laſs uns denn weiter gehn zu den mit diesen verwandten.

Sok. Welche die Mischung mit ihnen theilen, meinst du.

Prot. Eben die.

Sok. Es sind also einige Mischungen die nur den Leib betreffen in den Leibern selbst, andere der Seele allein in der Seele, die aber worin des Leibes und der Seele Lust und Unlust untereinander gemischt vorkommen, werden wir finden daſs sie zusammengenommen bald Lust bald Unlust genannt werden.

Prot. Wie so?

Sok. Wenn einer in der Wiederherstellung oder in der Störung entgegengeseztes zugleich erleidet, als ein Frierender sich wärmt, oder als ein Erhizter sich abkühlt, indem er eigentlich sucht, so denke ich, das eine zu haben und das andere los zu werden: so verursacht dieses gemischte sogenannte Bitterſüſse, wenn es hartnäkkig anhält, Unwillen und hernach eine heftige Spannung.

Prot. Sehr richtig trift das eben erklärte.

Sok. Sind nun nicht diese Mischungen theils aus gleicher Lust und Unlust, theils aus einer von beiden überwiegend?

Prot. Wie sollten sie nicht.

Sok. So sage denn, die in welchen mehr Unlust als Lust sich findet seien eben diese izt angeführten von der Kräze und dem Gurgeln, wenn das brennende und entzündete inwendig ist und einer mit Reiben und Krazen nicht dazu kommt, sondern nur die äuſsere Oberfläche reizt, indem er sie bald in das Feuer bringt, und in das Gegentheil bisweilen einen Ueberschwang von Lust hülflos verwandelt, bald aber im Gegentheil verschafft man den innern Theilen um die Unlust in den äuſseren damit zu vermischen Lust, wohin es nun auch ausschlage, indem man bald verbundenes mit Gewalt trennt, bald gesondertes mischt, und somit der Unlust Lust beigesellt.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und nicht wahr, wenn in allem diesem ein gröſserer Antheil Lust gemischt wird, 47 so verursacht die beigemischte Unlust nur gelinden Reiz und Unruhe, die weit überströmende Lust aber spannt an und macht bisweilen springen, und indem sie allerlei vielfach veränderte Farben und Geberden und Athemzüge herausbringt, bringt sie unsinniges Entzüken und Geschrei hervor?

Prot. So ist es freilich.

Sok. Und macht daſs einer von sich selbst sagt und auch Andere, es sei fast zum Sterben wie diese Lüste ergözen. Und diesen geht nun jeder um so mehr nach, je unbändiger und unvernünftiger er ist, und nennt diese die gröſsten, und wer in diesen am meisten lebt, schäzt er für den glükseligsten.

Prot. Alles, o Sokrates, wie es sich bei den Menschen aus der Menge ergiebt, hast du ganz in ihrem Sinne ausgeführt.

Sok. Von denen Lüsten nun, o Protarchos, wobei zu einem zusammengesezten Zustande des Leibes allein inneres und äuſseres gemischt ist, und von denen wobei die Seele dem Leibe entgegengeseztes beiträgt, Unlust sowol zur Lust, als Lust zur Unlust, so daſs beides in eine Mischung eingeht, haben wir dieses zwar vorher schon ausgeführt, daſs wenn einer ausgeleert ist er nach Anfüllung strebt, und sofern er hofft sich zwar freut, sofern er aber ausgeleert ist Schmerz hat, dieses aber haben wir damals nicht erklärt, daſs wo die Seele von dem Leibe abweicht, in allen diesen unzähligen Fällen, alles in Eine Mischung von Lust und Unlust zusammenfällt.

Prot. Du scheinst vollkommen richtig zu reden.

Sok. Von allen Mischungen der Lust und Unlust ist uns also nur noch eine übrig.

Prot. Welche meinst du?

Sok. Welche wir sagten daſs die Seele selbst für sich oftmals annimmt.

Prot. Wie aber meinen wir dies eigentlich?

Sok. Zorn und Furcht und Verlangen und Wemuth und Liebespein und Eifersucht und Neid und was dergleichen ist, sezest du das nicht als Unlust der Seele selbst?

Prot. Ich allerdings.

Sok. Und werden wir dies alles nicht unsäglicher Lust voll finden? oder ist erst Noth uns zu erinnern an das „der selbst, zu Zorn nemlich und Eifer, auch den Weiseren pflegt zu erbittern, der weit süſser zuerst denn sanft eingleitender Honig", und an die Lust welche bei Wemuth und Sehnsucht mit der Unlust gemischt ist?

48 Prot. Nein, sondern nur so und anders nicht kann dieses sich verhalten.

Sok. Und wenn sie die Tragödien sehen, erinnerst du dich doch wol, wie sie zugleich sich ergözend doch weinen?

Prot. Wie sollte ich nicht!

Sok. Wie aber unsere Seele bei den Komödien bewegt ist, weiſst du wol, daſs auch darin eine Mischung von Lust und Unlust liegt?

Prot. Das verstehe ich nicht recht.

Sok. Ganz gewiſs ist es auch gar nicht leicht, o Protarchos, hierin den jedesmaligen Zustand dieser Art zu erkennen.

Prot. Freilich nicht, wie mir wenigstens scheint.

Sok. Nehmen wir indeſs dies um so lieber vor, je dunkler es ist, damit einer auch in andern Fällen desto leichter eine Mischung von Lust und Unlust erkennen könne.

Prot. So erkläre es denn.

Sok. Was wir eben vorher auch nannten, Neid, verstehst du unter diesem Worte eine Unlust der Seele? oder wie?

Prot. So.

Sok. Wer aber neidet, der wird sich wol immer über die Uebel des Nächsten erfreut zeigen.

Prot. Gar sehr allerdings.

Sok. Und ein Uebel ist doch Unwissenheit, und was wir sonst Untauglichkeit nennen?

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Hieraus nun sieh, welches eigentlich die Natur des Lächerlichen ist.

Prot. Sprich nur.

Sok. Es ist also eine Schlechtigkeit, die von einer gewissen Beschaffenheit beigenamt wird, und zwar von der gesammten Schlechtigkeit der Theil welcher den entgegengesezten Zustand enthält des von dem delphischen Spruch ausgedrükten.

Prot. Meinst du das Kenne dich selbst, o Sokrates?

Sok. Allerdings. Und offenbar wäre doch sich selbst nie zu kennen das Gegentheil von jenem in dem Spruch ausgedrükten.

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. O Protarchos, versuche also eben dieses dreifach zu theilen.

Prot. Auf welche Weise meinst du? ich werde es wol nicht können.

Sok. Du meinst also wol, für diesmal soll ich es nur abtheilen?

Prot. Und bitte dich darum auſser dem daſs ich es meine.

Sok. Muſs nun nicht denen welche sich selbst verkennen dies in Absicht auf drei Stüke begegnen?

Prot. Wie so?

Sok. Zuerst in Absicht auf Geld und Gut, daſs sich einer für reicher hält als sein Vermögen beträgt.

Prot. Sehr Vielen begegnet dieses.

Sok. Und noch mehreren wohl, daſs sie sich für gröſser und schöner halten, und was sonst den Leib betrift für ausgezeichneter als ihnen der Wahrheit nach zukommt.

Prot. Freilich.

Sok. Bei weitem die meisten aber glaube ich verfehlen es in Absicht des dritten Stükes, nemlich dessen was in der Seele ist, indem sie sich selbst für besser halten in der Tugend, ohne es zu sein.

Prot. Bei weitem allerdings.

Sok. Und unter allen Tugenden ist es nicht vorzüglich auf die Weisheit, daſs die Menge auf alle Weise Anspruch macht, und deshalb voll Streites ist und Dünkelweisheit und Irrthum.

49 Prot. Wie könnte es anders sein.

Sok. Und wer nun jeden solchen Zustand ein Uebel nennte, würde ihn wol ganz recht benennen.

Prot. Gar sehr gewiſs.

Sok.

Sok. Dieser nun muſs noch halbirt werden, o Protarchos, wenn wir den scherzhaften Neid sehen und darin eine wunderbare Mischung von Lust und Unlust erkennen sollen.

Prot. Wie sollen wir ihn nun halbiren? sage es nur.

Sok. Alle welche diese falsche Meinung von sich selbst unsinnigerweise hegen, von denen muſs doch, wie von allen andern Menschen so auch ganz nothwendigerweise von ihnen, Einigen Stärke und Macht zukommen und Andern denke ich das Gegentheil.

Prot. Nothwendig.

Sok. Hiernach also theile, und so viele von ihnen mit Schwachheit solche sind, und unvermögend, wenn sie ausgelacht werden, sich zu rächen, wenn du von diesen sagst, daſs sie lächerlich sind, wirst du wol ganz richtig reden, die sich aber rächen können, wenn du die als furchtbar und schändlich und feindselig bezeichnest, wirst du dir selbst die richtigste Erklärung über sie geben. Denn die Unwissenheit der Mächtigen ist feindselig und schändlich, denn sie ist auch den Nächsten verderblich, sie selbst und ihre Abbilder; die schwache aber fällt uns in die Natur des Lächerlichen.

Prot. Vollkommen richtig. Allein die Mischung der Lust und Unlust darin ist mir noch nicht deutlich.

Sok. Nimm also zuerst das Wesen des Neides vor.

Prot. Erkläre es nur.

Sok. Er ist doch eine ungerechte Unlust und Lust?

Prot. Das wol nothwendig.

Sok. Nun ist doch über der Feinde Uebel weder ungerecht noch neidisch sich zu freuen?

Prot. Wie sollte es!

Sok. Wenn man aber Uebel der Freunde sieht, dann bisweilen sich nicht zu betrüben sondern zu freuen ist das nicht ungerecht?

Prot. Wie sollte es nicht?

Sok. Und die Unwissenheit sagen wir doch ist ein Uebel für Alle?

Prot. Richtig.

Sok. Wie nun? Der Freunde Dünkelweisheit und Dünkelschönheit, und was wir eben anführten als unter drei Arten vertheilt, ist doch lächerlich soviel davon schwach ist, verhaſst aber soviel davon stark ist? Oder wollen wir nicht mehr zugeben, was ich vorhin sagte, daſs diese Beschaffenheit, wenn einer der Freunde sie auf eine für Andere unschädliche Art an sich hat, lächerlich ist?

Prot. Allerdings wollen wir.

Sok. Und erkennen wir sie nicht als ein Uebel an, da sie doch Unwissenheit ist?

Prot. Gar sehr.

Sok. Freuen wir uns nun oder sind wir betrübt, wenn wir über sie lachen?

50 **Prot.** Offenbar freuen wir uns.

Sok. Und Lust an der Freunde Uebel, sagten wir nicht daſs der Neid es sei der diese bewirke?

Prot. Nothwendig.

Sok. Wenn wir also über unserer Freunde Lächerlichkeiten lachen, sagt die Rede, daſs wir Lust dem Neide beimischend die Lust der Unlust beimischen; denn der Neid sei uns schon lange bestimmt als eine Unlust der Seele, das Lachen aber als Lust, und beides sei hiebei zu gleicher Zeit vorhanden.

Prot. Richtig.

Sok. Und so deutet uns die Rede an, daſs auch bei Wemuth und in Tragödien, nicht denen nur auf der Bühne sondern auch in der gesammten Tragödie und Komödie des Lebens, Unlust mit Lust zugleich gemischt sei und so in tausend andern Dingen.

Prot. Es ist unmöglich dies nicht einzugestehn, o Sokrates, wenn sich einer auch ganz hartnäkig auf das Gegentheil gesezt hätte.

Sok. Und Zorn und Sehnsucht und Wemuth und Furcht und Liebe und Eifersucht und Neid hatten wir uns doch vorgehalten, daſs darin, wie wir behaupteten, das nun schon so oft genannte sich müſste vermischt finden. Nicht wahr?

Prot. Ja.

Sok. Und wir sehen doch ein, daſs von Wemuth und Neid und Zorn das jezt durchgeführte alles wirklich gilt.

Prot. Wie sollten wir das nicht einsehn?

Sok. Viel anderes aber ist doch noch übrig?

Prot. Gar sehr.

Sok. Weshalb nun denkst du wol, daſs ich dir vorzüglich die Mischung in der Komödie gezeigt habe? Nicht der Ueberzeugung wegen, daſs es in der Furcht und der Liebe und dem übrigen noch leichter ist die Mischung aufzuweisen? und daſs wenn du dies bei dir selbst festgestellt hättest, du mir erlassen würdest nicht erst zu jenen auch zu gehen und die Rede dadurch in die Länge zu ziehen, sondern dieses schlechthin annehmen, daſs sowol der Leib ohne die Seele als die Seele ohne den Leib und beide mit einander in ihren Zuständen voll sind der mit Unlust gemischten Lust. Nun sage also, ob du es mir erläſst, oder ob du Mitternacht heranbringen willst. Ich denke aber, wenn ich nur noch weniges gesagt habe, von dir zu erlangen, daſs du mich gehen läſst. Denn von diesem allen insgesammt will ich dir Morgen Rechenschaft ablegen; jezt aber möchte ich auf das übrige lossteuern zu dem Urtheile welches Philebos fodert.

Prot. Wohl gesprochen, o Sokrates. Also nimm nur durch was wir noch vor uns haben, wie es dir lieb ist.

Sok. Der Natur gemäſs sollten wir nun nach den gemischten Vergnügungen vermöge einer Art von Nothwendigkeit zu den ungemischten an ihrem Theil übergehn.

Prot. Wohl gesprochen.

Sok. Ich will also versuchen umwendend sie euch zu bezeichnen. Denn denen welche sagen, daſs alle Lust nur Hemmung der Unlust sei, kann ich nicht recht glauben; sondern wie ich schon sagte, ich brauche sie nur zu Zeugen dafür, daſs es allerlei scheinbare Lust giebt, welche wirklich keine ist, und daſs noch vielerlei andere gar groſs erscheint, welche aber zugleich gemischt ist mit Unlust und mit Erholungen von den gröſsten Schmerzen in Rathlosigkeit Leibes und der Seelen.

Prot. Aber welche, o Sokrates, könnte wol einer als wahr annehmen, der richtig darüber denken wollte?

Sok. Die an den schönen Farben und Gestalten, und die meisten die von Gerüchen herrühren und Tönen, und welche nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfniſs uns eine merkliche und von Unlust reine Befriedigung gewähren.

Prot. Wie ist das nun wieder eigentlich gemeint, o Sokrates?

Sok. Freilich ist wol nicht sogleich deutlich was ich meine, man muſs aber versuchen es deutlich zu machen. Ich versuche also als Schönheit der Gestalten dir nicht, was wol die meisten glauben möchten, zu erklären, etwa die der lebenden Körper oder die gewisser Gemälde; sondern ich nenne etwas grade, sagt meine Erklärung, und etwas rund und aus diesen wiederum die Flächen und Körper, welche gedreht werden, oder durch Regel und Winkelmaaſs bestimmt, wenn du mich verstehst. Denn diese, sage ich, sind nicht in Beziehung auf etwas schön wie anderes, sondern immer an und für sich sind sie ihrer Natur nach schön, und haben eine eigenthümliche Lust, die nichts mit der des Kizels zu schaffen hat; und so sage ich auch, daſs es Farben giebt, die nach dieser selbigen Weise schön sind und ihre Lust bei sich führen. Aber verstehen wir es auch, oder wie?

Prot. Ich bemühe mich wol, o Sokrates; bemühe nur auch du dich es noch deutlicher zu erklären.

Sok. Und so sage ich auch daſs die an Tönen, jene glatten und hellen, welche Einen bestimmten reinen Gesang von sich geben, nicht in Bezug auf etwas schön sind, und daſs ihnen mitgeborene Lust sie begleitet.

Prot. Auch das ist allerdings so.

Sok. Die an den Gerüchen ist nun freilich eine geringere Art von Lust; aber daſs ihnen doch keine nothwendige Unlust beigemischt ist, wo immer und woran uns dieses sich zeigt, das seze ich insgesammt jenen entgegen. Also, wenn du es verstehst, dieses nennen wir die zwei Arten der Lust.

Prot. Ich verstehe.

Sok. Laſs uns nun diesen noch beifügen die Lust an Kenntnissen, wenn doch auch diese uns bedünken nicht einen Hunger nach dem Er- 52 kennen bei sich zu haben, noch ursprüngliche aus dem Hunger nach Kenntnissen entstehende Schmerzen.

Prot. So dünkt es mich freilich auch.

Sok. Und wie? wenn nun denen die mit Erkenntnissen angefüllt sind, hernach Verlust derselben antritt durch Vergessen, siehst du darin einigen Schmerz?

Prot. Nicht von Natur wenigstens, sondern nur in den Betrachtungen des Zustandes, wenn einer dem sie verloren gegangen sich betrübt, weil sie ihm fehlen.

Sok. Aber, o Bester, wir haben es jezt nur mit dem Zustande selbst zu thun, wie er seiner Natur nach ist, abgesehen von der Betrachtung darüber.

Prot. Dann hast du also ganz Recht, daſs jedesmal bei unsern Kenntnissen das Vergessen uns ohne alle Unlust kommt.

Sok. Diese Lust also an den Kenntnissen sei unvermischt mit Unlust, müssen wir sagen, und keinesweges für die Menge der Menschen, sondern nur für gar wenige.

Prot. Wie sollten wir das nicht sagen.

XXXV Sok. Nun wir also schon ziemlich abgesondert haben die reine Lust und die welche man mit Recht unrein nennen kann: so laſs uns nun in der Erklärung noch hinzufügen für die heftigen Lüste Ungemessenheit, für die welche es nicht sind im Gegentheil Abgemessenheit; und die welche das klein und leise annehmen und auch wiederum das groſs und heftig, und oft oder selten solche sind, denen wollen wir hinzufügen, daſs sie von jener unbestimmten bald mehr bald weniger durch Leib und Seele sich bewegenden Art sind, die aber nicht, von der abgemessenen.

Prot. Vollkommen richtig, o Sokrates.

Sok. Nun ist also nächst diesem noch dies von ihnen auseinanderzusezen.

Prot. Welches?

Sok. Was doch wol zur Wahrheit des Seins beiträgt, ob das reine und lautere oder das starke und viele und groſse und überflüssige?

Prot. Was willst du eigentlich, o Sokrates, mit dieser Frage?

Sok. Ich will nur, o Protarchos, nichts versäumen in der Prüfung der Lust und der Erkenntniſs, wenn etwa an jeder von beiden etwas rein ist und etwas unrein, damit dann jede dir und mir und allen diesen rein vor Gericht komme, und uns also das Urtheil erleichtere.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Wolan über alles was wir unter den reinen Arten verstehen laſs uns so nachdenken, daſs wir irgend eine von ihnen vor uns nehmen und betrachten.

Prot. Welche also wollen wir vor uns nehmen?

Sok. Ich denke wir wollen das Weiſse 53
zuerst uns ansehn.

Prot. Ganz wohl.

Sok. Wie nun, und welches wäre uns die Reinheit des Weiſsen? Etwa wenn wir nur recht vieles und groſses Weiſses hätten, oder wenn wir das unvermischteste hätten, worin auch nicht der mindeste Theil irgend einer andern Farbe sich fände?

Prot. Offenbar das, welches das unvermischteste ist.

Sok. Richtig. Dieses also, o Protarchos, wollen wir als das wahrste und zugleich als das schönste unter allem Weiſsen sezen, nicht aber das gröſste noch das meiste.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wenn wir also sagen, ein weniges reines Weiſs sei weiſser und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischte Weiſs, so werden wir auf alle Weise richtig reden.

Prot. Vollkommen richtig ganz gewiſs.

Sok. Wie nun? wird es nicht erst noch vieler solcher Beispiele bedürfen für unsere Erklärung über die Lust, sondern genügt es uns auch schon hieraus einzusehn, daſs auch insgesammt jede kleine und geringe aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein muſs als viele und groſse gemischte?

Prot. Gar sehr, und das Beispiel reicht hin.

Sok. Wie aber nun dieses? Haben wir von der Lust nicht gehört daſs sie immer nur ein Werden ist, und daſs es ein Sein der Lust ganz und gar nicht giebt? Denn einige trefliche Leute wagen uns diesen Saz darzustellen, denen man Dank wissen muſs.

Prot. Wie das?

Sok. Dieses möchte ich eben fragend mit dir durchgehn, o lieber Protarchos.

Prot. Sprich nur und frage.

XXVIII **Sok.** Nimm also zweierlei an, daſs Eine sei an und für sich, das Andere immer eines anderen begehrend.

Prot. Wie und von welcherlei meinst du das?

Sok. Das eine ist das Herrlichere seiner Natur nach, das andere hinter jenem zurükbleibend.

Prot. Erkläre es noch deutlicher.

Sok. Wir haben doch wol schöne und vortrefliche Lieblinge gesehen und zugleich tapfere Liebhaber derselben?

Prot. Gar viel.

Sok. Diesen zweien ähnlich nun suche zweierlei anderes in allem wovon wir sagen, es sei etwas drittes für ein anderes.

Prot. Sage doch nur deutlicher, o Sokrates, was du meinst.

Sok. Gar nichts krauses, o Protarchos, sondern die Rede scherzt nur mit uns, und sie meint nur, daſs einiges immer um eines seienden willen ist, anderes aber eben dasjenige, wegen dessen jedesmal das um eines andern willen werdende wird.

Prot. Ich habe es kaum verstanden, weil es so oft gesagt worden.

Sok. Vielleicht, Kind, werden wir es noch besser verstehen, wenn unsere Rede fortschreitet.

Prot. Warum auch nicht.

Sok. Nun laſs uns auch diese andern zwei 54
nehmen.

Prot. Was für welche.

Sok. Eines das Werden von allem, und das Sein das andere.

Prot. Diese beiden nehme ich an, das Sein und das Werden.

Sok. Ganz richtig. Welches nun von diesen beiden ist um welches willen? Sollen wir sagen das Werden sei wegen des Seins, oder das Sein sei wegen des Werdens?

Prot. Das was das Sein genannt wird, ob das wegen des Werdens das ist was es ist, danach fragst du?

Sok. Offenbar.

Prot. Bei den Göttern, was fragst du eigentlich noch?

Sok. Ich meine dergleichen, o Protarchos. Behauptest du, daſs die Schiffsbaukunst mehr der Schiffe wegen da ist, oder die Schiffe wegen der Schiffsbaukunst? und von allem was dem ähnlich ist meine ich es eben so, o Protarchos.

Prot. Warum antwortest du dir darauf nicht selbst, o Sokrates?

Sok. Daran hindert freilich nichts; nimm du nur Theil an der Rede.

Prot. Allerdings.

Sok. Ich behaupte also, daſs um des Werdens willen alle Hülfsmittel Werkzeuge und alles was man Stoff nennt überall angewendet werde, daſs aber jegliches Werden wegen eines Seins jedes wegen eines anderen geschehe, und das gesammte Werden wegen des gesammten Seins.

Prot. Ganz offenbar freilich.

Sok. Also auch die Lust, wenn sie ein Werden ist muſs nothwendig irgend eines Seins wegen entstehen.

Prot. Wie sollte sie nicht.

Sok. Nun aber muſs doch dasjenige, wegen dessen jedesmal ein um eines andern willen erfolgendes erfolgt, in der Ordnung des Guten befindlich sein, das eines andern wegen erfolgende aber, o Bester, müssen wir in eine andere Ordnung sezen.

Prot. Ganz nothwendig.

Sok. Also auch die Lust, wenn sie doch ein Werden ist, stellen wir ganz richtig, wenn wir sie in eine andere als die Ordnung des Guten stellen?

Prot. Vollkommen richtig freilich.

Sok. Also, was ich schon am Anfang dieser Rede sagte, dem der uns von der Lust dieses angedeutet hat, daſs es nur ein Werden, aber auch nicht im mindesten ein Sein derselben gäbe, müssen wir es Dank wissen. Denn offenbar lacht dieser diejenigen aus, welche behaupten die Lust sei das Gute.

Prot. Gar sehr.

Sok. Und so auch die, welche sich jedesmal nur in dem Entstehen befriediget fühlen, wird er ebenfalls auslachen.

Prot. Wie so? und was für welche meinst du?

Sok. Die welche, wenn sie sich Hunger und Durst und ähnliches ausheilen, was durch ein Werden kann geheilt werden, sich an diesem Werden freuen weil es eben eine Lust ist, und sagen, sie möchten nicht leben wenn sie nicht hungerten und dursteten, und was man weiter dem anhängend anführen könnte empfänden.

Prot. So scheinen sie freilich.

Sok. Und das Gegentheil des Entstehens sagen wir doch Alle sei das Verderben.

Prot. Nothwendig. 55

Sok. Also das Verderben und Entstehen würde wählen wer jenes wählt, nicht jene dritte Lebensweise, in welcher weder Lust noch Unlust war, sondern ein soviel als möglich reines Vernünftigsein.

Prot Gar viele Unvernunft also wie es scheint, o Sokrates, folgt daraus, wenn einer die Lust als das Gute sezt.

Sok. Gar viele. Denn laſs uns das nemliche auch noch so vortragen.

Prot. Wie?

Sok. Wie sollte es nicht unvernünftig sein, daſs es nichts gutes noch schönes geben sollte, weder in den Leibern noch in vielen andern Dingen, sondern nur in der Seele, und auch in dieser nur die Lust? Die Tapferkeit aber und Besonnenheit und Vernunft und was sonst gutes der Seele zu Theil geworden ist, sollte gar nichts solches sein? und auſserdem noch wer nicht Lust hat sondern Schmerz, daſs der genöthiget wäre zu sagen er sei schlecht, dann wann er Schmerz hat, und wenn er auch der Beste von allen wäre, und wiederum wer Lust hat sei je mehr er Lust hat, dann wann er Lust hat um desto vortrefflicher und tugendhafter?

Prot. Dies alles, o Sokrates, ist auſs möglichste ungereimt.

XXIV Sok. Aber daſs wir nun auch nicht die Lust zwar so genau als möglich durchzuprüfen versuchen, dagegen aber scheinen der Vernunft und der Erkenntniſs gleichsam gar sehr zu schonen! Sondern dreist laſs uns auch hier überall anklopfen, ob vielleicht etwas schlechtes daran ist, bis wir was davon das reinste ist seiner Natur nach erkennen, und uns dann dessen und der wahrhaftesten Theile der Lust bei der gemeinsamen Entscheidung bedienen.

Prot. Richtig.

Sok. Nun ist uns doch ein Theil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntniſs werkbildend, ein anderer gehört zur Ausbildung und Erziehung. Oder wie?

Prot. So ist es.

Sok. Erwägen wir also zuerst an den ausübenden dieses, ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntniſs hängt, ein anderer weniger, und wir also einige für die reineren erklären müssen, andere für die unreineren.

Prot. Das wollen wir.

Sok. Also haben wir wol diejenigen, welche ihnen zur Regel dienen erst von den einzelnen abzusondern.

Prot. Welche doch und wie?

Sok. Zum Beispiel wenn jemand aus allen Künsten die Rechenkunst und die Meſskunst und die Wagekunst ausscheidet, so ist es grade heraus zu sagen nur etwas geringfügiges was von einer jeden dann noch übrig bleibt.

Prot. Geringfügiges freilich.

Sok. Es bleibt wenigstens nach diesem nichts übrig als Abschäzen nach Gutdünken und durch Uebung und Gewöhnung die Sinne Einlehren, indem man dazu nimmt was die genaue Geschiklichkeit vermag, welche Viele auch Kunst nennen, die aber doch nur durch Fleiſs und Bemühung ihre Stärke erreicht.

Prot. Ganz nothwendig ist es so wie du sagst.

Sok. Ist nun nicht hievon voll die Tonkunst, 56 indem sie zuerst das Wohlklingende nicht nach Maaſs zusammenfügt, sondern nur wie man es durch Uebung geschikt zu treffen weiſs, und so auch der gesammte Theil von ihr, welcher die Kunst die Instrumente zu schlagen begreift, sucht das Maaſs wie jegliche Saite bewegt werden soll nur durch solche Versuche zu treffen; so daſs viel unsicheres in ihr eingemengt ist und wenig festes.

Prot. Sehr richtig.

Sok. Und mit der Heilkunst und dem Akerbau und der Kunst des Seefahrers und des Heerführers werden wir finden daſs es sich eben so verhält.

Prot. Allerdings.

Sok. Die Baukunst aber, glaube ich, welche sich der meisten Maaſse und Werkzeuge bedient, wird durch das was ihr so viele Genauigkeit sichert, auch kunstreicher als die meisten andern.

Prot. Wie das?

Sok. Sowol wenn sie Schiffe baut als wenn sie Häuser aufführt und auch in vielen andern Zweigen, welche in Holz arbeiten. Denn sie bedient sich da des Richtscheites, denke ich, und des Rundhobels und des Zirkels und der Schnur, und noch eines anderen gar sauberen Werkzeuges.

Prot. Das ist vollkommen richtig, o Sokrates, was du sagst.

Sok. Theilen wir also die genannten Künste zwiefach, in solche welche der Tonkunst folgend in ihren Werken nur geringerer Genauigkeit fähig sind, und in solche die der Baukunst folgend gröſserer.

Prot. So sei es.

Sok. Sagen aber, daſs genauere als diese Künste diejenigen sind, welche wir vorher zuerst genannt haben.

Prot. Du scheinst mir die Rechenkunst zu meinen, und die du vorher mit dieser zugleich ausgesprochen hast.

Sok. Allerdings; aber, o Protarchos, müssen wir nicht sagen, daſs auch diese wiederum zwiefach sind, oder wie?

Prot. Auf welche Weise meinst du?

Sok. Die Rechenkunst zuerst, muſs man nicht gestehen, daſs eine ganz andere ist die gemeine, und eine ganz andere wiederum die der Wissenschaftlichen?

Prot. Wodurch aber soll man sie unterscheiden, und die eine als eine solche sezen, die andere aber wiederum als eine solche?

Sok. Die Unterscheidung ist nicht klein, o Protarchos. Die einen nemlich zählen immer der Zahl selbst ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Läger oder zwei Ochsen und zwei allerkleinste oder auch zwei allergröſste, die andern aber gehn gar nicht mit, wenn einer nicht eine Einheit sezt, welche von jeder Einheit der Theile durchaus nicht verschieden ist.

Prot. Da hast du sehr recht, daſs dies kein geringer Unterschied ist zwischen denen die mit der Zahl zu thun haben, so daſs es Grund genug hat sie als zwiefach zu sezen.

Sok. Und wie? die Berechnungskunst und die Meſskunst wie sie von den Baukünstlern und Handelsleuten gebraucht wird, und wie von denen die auf eine wissenschaftliche Weise Geometrie und Berechnungen treiben, sollen wir diese jede nur für eine erklären oder als zwei sezen? 57

Prot. Dem vorigen folgend würde ich wenigstens nach meiner Meinung sie als zwei sezen.

Sok. Richtig. Weshalb wir dies aber hier beigebracht haben, hast du auch das inne?

Prot. Vielleicht. Aber ich will doch lieber, daſs du das izt gefragte bestimmt erklärst.

Sok. Mich dünkt nemlich diese Rede noch immer nicht minder als da wir sie anfingen ein Gegenstük zu der Lust suchend hiehergekommen zu sein; sie ist nemlich in der Untersuchung begriffen, ob auch eine Erkenntniſs wol reiner ist, als welche andere, eben wie einige Lust als die andere.

Prot. Das ist freilich ganz deutlich daſs sie deswegen dies unternommen hat.

XXXI **Sok.** Wie nun? fand sie nicht in dem vorigen über einer Kunst eine andere als die gewissere, und so auch eine andere ungewisser als die andere?

Prot. Allerdings.

Sok. Und hatte sie nicht von diesen eine Kunst als gleichnamig ausgesprochen, und also auch die Meinung aufgestellt als ob sie eine wäre, und fragt doch nun weiter, als ob es zweie wären, danach, ob von ihnen das gewisse und reine in diesen Dingen die der Wissenschaftlichen oder die der Nichtwissenschaftlichen genauer enthält?

Prot. Freilich scheint sie mir eben dieses auszufragen.

Sok. Was für eine Antwort also, o Protarchos, wollen wir ihr geben?

Prot. Wir sind ja schon, o Sokrates, zu einem wunderbar groſsen Unterschied in Absicht auf Gewiſsheit der Erkenntnisse gelangt.

Sok. Werden wir also nicht desto leichter antworten können?

Prot. Wie sollten wir nicht? Und so sei denn gesagt, daſs diese zwar bei weitem sich auszeichnen vor den übrigen Künsten, unter ihnen selbst aber die welche in dem Geschäft der wahrhaft wissenschaftlichen vorkommen unbegreiflich weit an Genauigkeit und Wahrheit in Maaſsen und Zahlen sich auszeichnen.

Sok. So sei es, dir zufolge, und dir vertrauend wollen wir getrost denen die so begierig sind Erklärungen zuzuhören antworten.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs es eine doppelte Rechenkunst giebt, und daſs dieser eben so mehrere andere auch doppelte folgen, und dieselbe Zwiefältigkeit enthalten, wiewol nur Eines Namens theilhaftig.

Prot. Geben wir denn mit gutem Glüke diese Antwort denen, welche du für so begierig hälst, o Sokrates.

Sok. Diese Wissenschaften also sollen wir sagen wären die am meisten genauen?

Prot. Allerdings.

Sok. Aber, o Protarchos, würde nicht die Kunst der vernünftigen Rede uns verläugnen, wenn wir irgend eine andere ihr vorzögen?

Prot. Wie aber sollen wir diese wiederum beschreiben?

Sok. Offenbar doch als die welche alle bis 58
jezt genannten erkennt. Denn die sich mit dem wahrhaft seienden und immer auf gleiche Weise gearteten beschäftigt, glaube ich, werden doch auf alle Weise alle insgesammt, denen auch nur ein wenig Vernunft anhängt, bei weitem für die wahrste Erkenntniſs halten. Oder wie würdest du, o Protarchos, den Rang bestimmen?

Prot. Ich meines Theils, o Sokrates, habe immer vom Gorgias vielfaltig gehört, daſs die Kunst zu überreden vor allen andern bei weitem den Vorzug verdiene. Denn sie mache sich alles unterwürfig freiwillig und nicht mit Gewalt, und sei also bei weitem die treflichste unter allen Künsten. Nun aber möchte ich dir nicht gern, aber auch ihm nicht das Widerspiel halten.

Sok. Du scheinst mir die Waffen, schon im Begriff zu reden, beschämt wieder im Stich zu lassen.

Prot. Es sei also dies so wie du es meinst.

Sok. Bin ich aber auch etwa Schuld, daſs du es nicht richtig gefaſst hast?

Prot. Was denn?

Sok. Nicht danach, lieber Protarchos, fragte ich, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene deshalb, weil sie die gröſste und stärkste und uns am meisten Nuzen bringende ist, sondern welche das gewisse und genaue und das wahrste im Auge hat, wenn sie auch nur gering ist und geringes nuzt. Das ist es wonach wir jezt fragen. Aber sieh nur zu, du wirst es auch mit dem Gorgias nicht verderben, wenn du seiner Kunst zugiebst daſs sie für die Bedürfnisse der Menschen den Rang behauptet, der Beschäftigung aber von der ich jezt rede, eben wie ich damals von dem Weiſsen sagte, wenn es auch nur gering aber rein ist, daſs sie vor den vielen aber nicht solchen den Vorzug hat, eben dadurch durch die gröſsere Wahrheit. Laſs es uns also jezt recht überlegen und hinlänglich durchdenken, nicht auf irgend Vortheile der Erkenntnisse sehend oder auf das Ansehn worin sie etwa stehen; sondern wenn in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist das Wahre zu lieben und alles um seinetwillen zu thun, von diesem laſs uns sagen, wenn wir die Reinheit der Vernunft und der Einsicht untersuchen, ob sie wol diese Erkenntniſs wahrscheinlich am meisten besizen werde, oder ob wir noch eine andere vortreflichere werden suchen müssen?

Prot. Das überlege ich, und es dünkt mich hart zu gestehen, daſs irgend eine andere Wissenschaft oder Kunst genauer an der Wahrheit halte als diese.

Sok. Hast du etwa auch als du das eben gesagte aussprachst bei dir bedacht, daſs die meisten Künste und soviele sich mit den Dingen hier beschäftigen zuerst nur mit Vorstellungen zu thun haben und was Vorstellung angeht in gehöriger Ordnung untersuchen? Und wenn auch 59 einer glaubt Untersuchungen über die Natur anzustellen: so weiſst du doch, daſs er immer nur von dieser Welt hier, wie sie geworden ist und wie sie doch dies und jenes erleidet und thut,

Lebelang untersucht? Sollen wir das be-
pten oder wie?

Prot. Vollkommen so.

Sok. Also nicht auf das immer Seiende
dern auf das Werdende und Werdensollende
Gewordene hat ein solcher seine ganze Ar-
verwendet.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Und hievon, sollen wir glauben, könne
end etwas nach der vollkommensten Wahr-
deutlich werden, wovon doch niemals ir-
d etwas auf gleiche Weise sich weder ver-
en hat noch verhalten wird, noch auch nur
dem gegenwärtigen Augenblick verhält?

Prot. Und wie wäre das möglich?

Sok. Von dem also was auch nicht die
deste Beharrlichkeit in sich hat, wie könnte
da wol auch nur irgend etwas beharrliches
ommen?

Prot. Ich glaube auf keine Weise.

Sok. Also giebt es auch keinen Verstand
on, noch eine Erkenntniſs die wirklich das
reste enthielte.

Prot. Nein wie es wol scheint.

Sok. Dich also und mich und den Gorgias
Philebos wollen wir gänzlich gehn lassen,
erer Rede aber dieses nachzeugen.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs entweder von jenem es für uns
beharrliche das reine und wahre und was
das lautere nannten giebt, von dem immer
nden und auf gleiche Weise unvermischtest
verhaltenden oder demnächst was jenem
meisten verwandt ist, alles übrige aber erst
das zweite und geringere zu erklären ist.

Prot. Du sprichst vollkommen wahr.

Sok. Und von den Benennungen, die es für dergleichen giebt, ist es nicht am billigsten die schönste dem schönsten beizulegen?

Prot. Das ist ja einleuchtend.

Sok. Und Vernunft und Einsicht sind doch wol die Benennungen die einer am meisten in Ehren halten müſste?

Prot. Ja wohl.

Sok. Wenn diese also dem Wissen um das wahrhaft seiende angepaſst werden, kann man sagen daſs sie richtig angewandt sind?

Prot. Allerdings.

Sok. Und was ich damals zur Beurtheilung stellte war doch nichts anderes als eben diese Benennungen?

Prot. Nichts anderes, o Sokrates.

Sok. Wohl. Wenn einer also sagte, daſs jezt, was Vernunft und Lust betrift Bezugs ihrer Mischung mit einander, uns gleichsam wie Baumeistern das woraus oder womit sie etwas erbauen sollen vorliege, so würde er die Sache ganz richtig bezeichnet haben.

Prot. Gar sehr.

Sok. Sollen wir nun nächstdem nicht versuchen zu mischen?

Prot. Warum nicht?

Sok. Richtiger aber würde es wol gehn wenn wir uns dieses erst vorsagten und in Erinnerung brächten.

Prot. Was doch?

Sok. Woran wir auch vorher schon gedacht hatten. Das Sprichwort aber scheint wol Recht zu haben, daſs man auch zwei und dreimal das richtige wieder durchgehn müsse in der Rede.

Prot. Warum auch nicht?

Sok. Wolan also beim Zeus! ich glaube das damals gesagte war so ausgedrükt worden. 60

Prot. Wie doch?

Sok. Philebos behauptet, die Lust sei das richtige Ziel für alles lebendige, wohin jedes müsse zu treffen suchen. Und eben dasselbige sei auch das Gute für Alle, und für diese eine und dieselbe Natur seien die beiden Namen das Gute und das Angenehme mit Recht festgesezt. Sokrates aber sagt zuerst, dies sei keinesweges einerlei, sondern zweierlei, wie auch die Namen, und das Gute und Angenehme habe jedes eine von dem andern verschiedene Natur, mehr Theil aber habe an dem Gebiet des Guten die Vernunft als die Lust. Ist nicht und war dies das damals gesagte, o Protarchos?

Prot. Gar sehr allerdings.

Sok. Wäre nun nicht auch dieses damals sowol als jezt zu bejahen?

Prot. Was doch?

Sok. Daſs die Natur des Guten sich hiedurch vorzüglich von allem andern unterscheide?

Prot. Wodurch?

Sok. Daſs welchem Lebendigen dieses beständig auf alle Weise und überall beiwohnt, dieses nichts anderes mehr bedürfe, sondern das hinreichende aufs vollständigste habe. Nicht so?

Prot. So allerdings.

Sok. Versuchten wir nun nicht in unserer Rede zuerst jedes von beiden abgesondert vom andern in das Leben eines jeglichen zu stellen, Lust unvermischt mit Einsicht, und eben so auch Einsicht ohne daſs sie das allermindeste von Lust bei sich hätte.

Prot. So war es.

Sok. Schien uns nun wol damals irgend eines von beiden hinlänglich für jemand?

Prot. Wie konnte es auch!

XXVII Sok. Sollten wir aber auch damals etwas übersehen haben, so nehme jezt wer nur will jenes zurük, und trage richtigeres vor überlegend, wenn er Erinnerung, Erkenntniſs, Vernünftigkeit, richtige Vorstellung in Eins zusammenfaſst, ob wol jemand ohne alles dieses überhaupt irgend etwas, was es auch sei, haben oder bekommen möchte, geschweige denn Lust wieviel ihrer und wie stark sie auch wäre; wenn er weder in Wahrheit die Vorstellung hätte, daſs er sich ergözte, noch überall wüſste in was für einem Zustande er sich eigentlich befände, noch auch wiederum auch nur die kleinste Zeitlang eine Erinnerung seines Zustandes hätte. Und dasselbe sage denn auch von der Vernunft, ob jemand diese ohne alle auch die kleinste Lust lieber haben möchte als mit einiger Lust, oder alle Lüste ohne Vernunft lieber als mit doch einiger Vernunft.

Prot. Nicht möglich, o Sokrates, und es ist gar nicht nöthig dies noch wiederholt durchzufragen.

Sok. Also das Vollendete und Allen wünschenswerthe und durchaus gute wäre keines von diesen beiden.

61 Prot. Wie könnte es wol!

Sok. Wir müssen aber doch das Gute entweder genau oder doch einen Umriſs davon uns verzeichnen, damit wir wie gesagt bestimmen können, wem wir den zweiten Preis geben sollen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Einen Weg nun haben wir doch schon zu dem Guten.

Prot. Was doch für einen?

Sok. Wie wenn einer einen Menschen suchte, und zuerst nur seine Wohnung wo er wohnt richtig erkundete, daran schon etwas Groſses hätte zum Auffinden des Gesuchten.

Prot. Wie sollte er nicht?

Sok. So hat nun auch uns jezt die Rede angedeutet wie auch schon im Anfang, das Gute nicht in dem ungemischten Leben zu suchen sondern in dem gemischten.

Prot. Allerdings.

Sok. Und so ist doch gröſsere Hofnung, daſs das Gesuchte sich in dem wohl gemischten deutlicher wird finden lassen als in dem nicht so?

Prot. Bei weitem.

Sok. So laſs uns denn, o Protarchos, die Götter anflehen, mag es nun Dionysos sein oder Hephästos, oder welchem andern das Geschäft des Mischens zugetheilt ist, und so laſs uns mischen.

Prot. Das wollen wir.

Sok. So haben wir nun wie Weinschenken zwei Quellen vor uns stehen, mit Honig könnte man die der Lust vergleichen, die der Einsicht aber die ganz nüchterne und unberauschende mit einem strengen und gesunden Wasser, welche beide wir nun versuchen müssen auſs beste unter einander zu mischen.

Prot: Das sollen wir freilich.

Sok. So sprich denn zuerst, werden wir wol wenn wir jede Lust mit jeder Einsicht mischen das Beste am meisten treffen?

Prot. Vielleicht.

Sok. Aber nicht sicher. Wie wir aber gefahrloser mischen können, darüber glaube ich eine Meinung mittheilen zu können.

Prot. Sage was für eine.

Sok. Es war doch, wie wir glaubten, eine Lust mehr wahr als die andere, und so auch eine Kunst genauer als die andere.

Prot. Wie könnte es anders sein?

Sok. Und auch eine Erkenntniſs verschieden von der andern, die eine auf das Werdende und Vergehende sehend, die andere auf das weder werdende noch vergehende sondern einerlei und auf gleiche Weise immer seiende. Die lezte nun hielten wir, wenn wir auf das Wahre sehen wollen, für wahrer als die erste.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Wenn wir nun zusähen und zuerst die wahrsten Abschnitte von beiden zusammenmischten, könnte diese Mischung wol genug sein um uns das wünschenswürdigste Leben zu bereiten? oder würden wir auch noch von dem übrigen was nicht so beschaffen ist etwas mit bedürfen?

Prot. Mich wenigstens dünkt wir sollten es so machen.

Sok. Wohl! Es sei uns also zuerst ein Mensch vernünftig in Absicht der Gerechtigkeit was sie ist, und habe auch seiner Gesinnung angemessene Reden darüber, und auch in Absicht auf alles übrige was ist habe er eben solche Einsicht.

Prot. Wol, der sei uns.

Sok. Wird der nun wol Erkenntniſs genug haben, wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff hat, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kennt, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaaſse und Kreise bedienen soll?

Prot. Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.

Sok. Wie meinst du? sollen wir etwa des falschen Richtmaſses und Kreises unsichere und unreine Kunst insgemein mit hineinwerfen und beimischen?

Prot. Nothwendig doch wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.

Sok. Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, daſs sie voll Nachahmung sei, und treffe auf Gerathewohl und der Reinheit ermangele?

Prot. Nothwendig scheint mir das, wenn unser Leben auch nur irgendwie ein Leben sein soll.

Sok. Willst du also, daſs ich wie ein Thürsteher der von anströmender Menge gedrängt und überwältiget wird, gleichfalls bezwungen, die Thüren öfnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so daſs auch die dürftigere sich unter die reinere mische?

Prot. Ich wenigstens weiſs nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.

Sok. Also soll ich sie nur sämmtlich flieſsen lassen, um sich in des Homeros sehr poetisches gemeinsames Thal zu ergieſsen?

Prot. Allerdings, und sie sind hiemit eingelassen.

Sok. Und nun laſs uns wiederum zu der Quelle der Lüste gehn. Denn wie wir gedachten sie zu mischen zuerst die wahresten Theile von beiden, so ist es uns nicht gerathen; sondern weil uns jede Erkenntniſs recht war, haben wir sie zusammen eingelassen ohne Unterschied und vor den Lüsten.

Prot. Du hast vollkommen recht.

Sok. Nun ist es also Zeit daſs wir auch eine Bestimmung fassen über die Lüste, ob wir auch diese alle auf einmal einlassen sollen, oder auch von ihnen zuerst nur die welche wahr sind?

Prot. Bei weitem ist es doch besser der Sicherheit wegen zuerst die wahren einzulassen.

Sok. So sollen denn diese eingelassen sein. Was aber nun weiter? Werden wir nicht wenn nun einige nothwendig sind wie dort, auch diese mit beimischen müssen?

Prot. Wie sollten wir nicht? Die nothwendigen doch offenbar.

Sok. Und wenn nun eben wie dort alle 63 Künste zu verstehen uns im Leben unschädlich war und nüzlich, so wir auch jezt dasselbe sagen wollen von den Lüsten, wenn an allen Lüsten lebenslang uns zu ergözen uns allen heilsam und unschädlich ist, dann müssen wir auch alle mit einmengen.

Prot. Was sollen wir nun aber eben von ihnen sagen, und wie es mit ihnen halten?

Sok. Nicht von uns, o Protarchos, müssen wir das erfragen, sondern von den Lüsten und Einsichten selbst, indem wir dieses von ihnen gegenseitig zu erkunden suchen.

Prot. Was eigentlich?

Sok. Ihr Lieben, mag man euch nun Lüste benennen sollen oder mit irgend welchem andern Namen, solltet ihr es wol nicht lieber zufrieden sein mit aller Einsicht zusammenzuwohnen, als abgesondert von aller Vernunft? Und ich glaube hierauf werden sie dieses ganz nothwendig sagen müssen.

Prot. Was doch?

Sok. Daſs wie schon vorher erklärt ist, es weder recht gut möglich noch auch nüzlich ist, daſs irgend eine Gattung ganz lauter, einsam und allein sei, unter allen aber halten wir fürs beste, daſs eine einzige uns beiwohne, nemlich diejenige welche alles übrige und so auch jede von uns selbst soviel möglich vollständig erkennt.

Prot. Daran habt ihr sehr wohl gesprochen wollen wir sagen.

Sok. Richtig. Nun aber haben wir auch wiederum die Einsicht und die Vernunft zu fragen. Braucht ihr etwas von Lüsten in der Mischung, würden wir etwa sagen, indem wir nun Vernunft und Einsicht fragten. — Was doch, würden sie vielleicht antworten, für Lüste?

Prot. Wahrscheinlich.

Sok. Und dann würde unsere weitere Rede etwa diese sein. Auſser jenen wahren Lüsten, würden wir sagen, habt ihr etwa nöthig auch die gröſsten Lüste bei euch wohnen zu haben und die heftigsten? — Und woher doch, o Sokrates, würden sie wol sagen, da ja diese uns tausendfältige Hindernisse in den Weg legen, indem sie die Seelen in denen wir wohnen nur in Verwirrung bringen durch unsinnige Bewegungen, und uns am liebsten überall nicht entstehen lassen, auch die von uns erzeugten Kinder gröſstentheils, indem sie Vergessenheit veranlassen, aus Sorglosigkeit ganz und gar verderben. Andere Lüste aber, die wahren und reinen, welche du ja auch angeführt hast, sieh nur an als uns verwandt, und auſser ihnen noch die welche mit der Gesundheit und der Besonnenheit und der gesammten Tugend bestehen können, so viele ihrer gleichsam als Dienerinnen die Göttin begleiten. Diese mische ein, die aber immer mit der Unvernunft und andern Schlechtigkeiten gesellt sind, wäre doch wol groſser Unverstand der Vernunft beizumischen wenn man die schönste und ruhigste Mischung und Verbindung hervorbringen und dadurch versuchen will zu erfahren, was doch wol an dem Menschen und dem Ganzen überhaupt Gutes ist 64 von Natur, und was man wol ahnden soll daſs das Wesen des Guten sei. Sollen wir nicht sagen, daſs die Vernunft ganz verständigerweise und mit Anwendung ihrer selbst, dieses eben gesagte für sich und für die Erinnerung und die richtige Vorstellung antworten werde?

Prot. Auf alle Weise freilich.

Sok. Aber auch dieses ist wol nothwendig, und anders käme wol nicht eines zu Stande.

Prot. Was doch?

Sok. Wem wir nicht Wahrheit beimischen, das kann doch auch nicht wahrhaft werden, noch auch wenn es geworden wäre sein.

Prot. Wie könnte es wol!

Sok. Gar nicht. Allein wenn nun noch etwas erfodert wird zu dieser Mischung so sagt ihr es, du und Philebos, denn mir scheint, wie eine unkörperliche Ordnung die schön über einen belebten Körper herrschen soll, die gegenwärtige Rede vollendet zu sein.

Prot. Sage nur immer, Sokrates, daſs dies auch meine Meinung sei.

Sok. Wenn wir also nun sagten, daſs wir jezt schon an dem Eingange des Guten und der Wohnung des so beschaffenen ständen, würden wir wol ganz richtig reden.

Prot. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. Was ist nun wol in dieser Mischung das vorzüglichste, und was am meisten Ursache zu sein scheint, daſs eine solche Beschaffenheit Allen erwünscht ist? Denn wenn wir dies gesehen haben, können wir hernach erwägen, ob dies in dem Ganzen mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend und eigenthümlich sich findet.

Prot. Richtig: denn das muſs uns am nüzlichsten sein für unsere Entscheidung.

Sok. Aber es ist wol gar nicht schwer zu sehen was bei allen Mischungen insgesammt die Ursache ist, weshalb irgend eine entweder ganz vortreflich wird oder gar nichts werth.

Prot. Wie meinst du das?

Sok. Das weiſs ja wol jeder Mensch.

Prot. Was aber doch?

Sok. Daſs was immer für eine Mischung, die kein Maaſs und an der Natur des abgemessenen keinen Theil hat, nothwendig das gemischte sowol als auch zuerst sich selbst verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehtes Wehe für Alle denen sie zukommt.

Prot. Ganz wahr.

Sok. Jezt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältniſsmäſsigkeit wird uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend.

Prot. Allerdings.

Sok. Und Wahrheit, sagten wir doch auch, wäre in der Mischung mit beigemengt.

Prot. Freilich.

Sok. Wenn wir also nicht in Einer Form das Gute auffangen können, so wollen wir es in 65
diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Verhältniſsmäſsigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, daſs diese als eines mit Recht als Ursach angesehen werden können dessen was in der

Mischung ist, und daſs um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Und nun, o Protarchos, kann uns ja wol jeder ein hinreichender Richter sein über Lust und Einsicht, welche von ihnen beiden dem Besten verwandter und also das vorzüglichere ist bei Menschen und Göttern.

Prot. Gewiſs freilich; doch ist es besser auch dies in der Rede ordentlich auszuführen.

Sok. So laſs uns denn einzeln in Absicht auf alle drei die Lust und die Vernunft beurtheilen. Denn wir müssen sehen, welcher von beiden wir jedes von diesen als verwandt beilegen sollen.

Prot. Du meinst Schönheit, Wahrheit und Verhältniſsmäſsigkeit?

Sok. Ja. Zuerst also nimm die Wahrheit, sieh dann auf diese drei Vernunft und Wahrheit und Lust, und lasse dir Zeit genug, und antworte dann dir selbst, ob die Lust oder die Vernunft verwandter ist mit der Wahrheit.

Prot. Was bedarf es dazu für Zeit? denn der Unterschied ist, denke ich, sehr groſs. Denn die Lust ist das unzuverläſsigste unter allen Dingen, so daſs, wie die Rede geht, in den Lüsten des Geschlechtstriebes, welche für die gröſsten gehalten werden, sogar der Meineid die Verzeihung der Götter erhält, weil nemlich wie Kinder die Lüste auch nicht die mindeste Vernunft haben. Die Vernunft aber ist entweder ganz dasselbe wie die Wahrheit, oder ihr doch unter allen am ähnlichsten und das wahrste.

Sok. Nächstdem nun betrachte eben so auch die Verhältniſsmäſsigkeit, ob die Lust mehr als die Einsicht, oder die Einsicht mehr als die Lust davon hat?

Prot. Auch das ist eine sehr leichte Untersuchung die du mir vorgelegt hast. Denn ich glaube etwas seiner Natur nach unmäſsigeres als Lust und Ergözung wird wol nicht leicht jemand finden können, und so auch wol nichts abgemeſsneres als Vernunft und Erkenntniſs.

Sok. Sehr wol gesprochen. Doch aber sage uns auch noch das dritte. Hat die Vernunft mehr Antheil an der Schönheit als die Lust, so daſs die Vernunft schöner ist als die Lust, oder umgekehrt?

Prot. Aber Vernunft und Einsicht, o Sokrates, hat doch wol niemand jemals weder wachend noch schlafend häſslich gesehen, oder irgendwie vorgestellt, daſs sie so würde oder wäre oder sein würde.

Sok. Richtig.

Prot. Allerdings aber, wenn wir jemand in Lüsten begriffen sehn und zwar in den gröſsten am meisten, und wir das lächerliche davon oder das allerschändlichste was dabei herauskommt zu sehen bekommen: so schämen wir uns selbst, und suchen es aus dem Gesicht zu 66 bringen und zu verbergen soviel als möglich, indem wir dergleichen alles der Nacht überlassen, als dürfe es das Licht nicht sehn.

Sok. Also du wirst jedem sagen, o Protarchos, magst du es ihm nun durch Boten bestellen müssen oder es ihm anwesend erklären können, daſs die Lust nicht das erste Besizthum ist, auch nicht das zweite; sondern das erste ist das Maaſs und das abgemessene und zeitige, und wem ähnlichen man sonst noch zuschreiben muſs, daſs es die ewige Natur gefunden habe.

Prot. Das ist allerdings einleuchtend aus dem eben gesagten.

Sok. Das zweite aber ist das gleichmäſsige und schöne und vollendete und hinlängliche, und alles was wiederum zu diesem Geschlecht gehört.

Prot. So scheint es allerdings.

Sok. Und wenn du als das dritte nach meiner Ahndung Vernunft und Einsicht seztest, würdest du wol nicht weit von der Wahrheit vorbeikommen.

Prot. Wahrscheinlich.

Sok. Wird nun nicht das vierte sein, was wir in der Seele selbst gesezt haben als Erkenntnisse und Künste und richtige Vorstellungen, werden die nicht nächst den dreien das vierte sein müssen, wenn sie doch dem Guten näher verwandt sind als die Lüste?

Prot. Vielleicht wol.

Sok. Das fünfte also sind die Lüste, welche wir als schmerzlose bestimmt haben, und reine Lüste der Seele allein genannt, welche den Erkenntnissen und den Wahrnehmungen folgen.

Prot. Vielleicht.

Sok. Aber im sechsten Geschlecht, sagt Orpheus, laſst ruhen den Kreis des Gesanges. Gleichermaſsen nun scheint auch unsere Rede bei dem sechsten Punkt von ihrem Gericht zu ruhen, und es ist uns sonach nichts weiter übrig als nur dem Gesagten die Krone aufzusezen.

Prot. Das müssen wir also.

Sok. Wolan denn, das dritte Mal dem Retter, laſst uns dieselbe Rede durchgehn und bezeugen.

Prot. Welche doch?

Sok. Philebos behauptete das Gute sei uns die Lust, die ganze und vollständige.

Prot. Zum dritten Male, scheint es meintest du diesmal, Sokrates, sollten wir unsere anfängliche Rede wiederaufnehmen.

Sok. Ja, und so laſs uns das weitere hören. Ich nun sah schon das was ich jezt durchgegangen bin, und aufsäzig gegen des Philebos nicht nur sondern vieler tausend Anderer öftere Rede, sagte ich daſs die Vernunft weit besser wäre und treflicher als die Lust für des Menschen Leben.

Prot. So war es.

Sok. Und ahndend daſs es noch vieles andere gebe, sagte ich, daſs wenn uns das sich zeigte, was besser wäre als beides, wollte ich doch um den zweiten Preis für die Vernunft gegen die Lust mitkämpfen, und die Lust sollte des zweiten Preises verlustig gehen.

Prot. Das sagtest du allerdings.

Sok. Und nach jenem zulänglichsten unter 67
allem zeigte sich uns von diesen beiden keines als zulänglich.

Prot. Ganz richtig.

Sok. Also wurde in dieser Rede gänzlich sowol die Vernunft abgewiesen als die Lust, daſs das Gute selbst keines von ihnen beiden sein könne, da sie der Selbstständigkeit ermangelten, und der Kraft des hinreichenden und vollkommenen.

Prot. Vollkommen richtig.

Sok. Nachdem sich nun aber ein drittes treflicheres als jegliches von diesen gezeigt hatte, so zeigte sich nun doch wiederum die Vernunft tausendmal mehr als die Lust dem Wesen dieses siegenden verwandt und anhänglich.

Prot. Wie sollte sie nicht!

Sok. Also das fünfte nach der Entscheidung welche unsere Rede kund gemacht hat wäre dann die Lust.

Prot. So zeigte es sich.

Sok. Nicht aber das erste; und wenn auch alle Ochsen und Pferde und die andern Thiere insgesamt sagten, daſs sie nur dem Vergnügen nachgehn, welchen eben wie die Wahrsager den Vögeln vertrauend die Meisten das Urtheil fällen, die Lust sei uns das vorzüglichste im Leben, und die Gelüste der Thiere für gültigere Zeugen halten, als die Reden derer welche mit der philosophischen Muse weissagen.

Prot. Nun sagen wir gewiſs Alle, o Sokrates, daſs du es vollkommen richtig erklärt habest.

Sok. Und laſst mich also auch los.

Prot. Ein weniges nur ist noch übrig, o Sokrates; und du wirst doch nicht eher wollen ermüden als wir. Ich will dich aber an dieses rükständige schon erinnern.

ANHANG.

THEAGES.

EINLEITUNG.

Neuerdings ist schon so oft und von so verschiedenen Orten her angedeutet worden, dieses Gespräch gehöre dem Platon nicht, daſs nun wol eine besondere Beweisführung seiner Unächtheit nicht mehr nöthig ist. Denn Leser des Platon, welche sich einiges kritischen Sinnes erfreuen und einiger Sachkenntniſs, werden nun wol die Gründe schon selbst gefunden haben; und für die Andern wird ein solches Urtheil doch nur dadurch wahr, wenn es ihnen oft genug wiederholt wird, welches denn hiemit hier auch geschieht.

Die Fabel, wenn man so sagen darf, des kleinen Gespräches ist, daſs Sokrates einen zum Schüler annimmt, und die Person selbst ist aus denen genommen, die in der Vertheidigungsrede des Sokrates als schon vor ihm gestorben erwähnt werden. Sonst ist Theages unseres Wissens nicht bekannt, und hat nicht beweisen gekonnt, ob es ihm viel oder wenig Heil gebracht noch spät genug nach der Sikelischen Niederlage die Bekanntschaft des Sokrates gemacht zu haben. In den Platonischen Dialogen ist freilich eine Schülerannahme nirgends so hervorgehoben und zum Gegenstande gemacht worden; dennoch hat unserm Verfasser eine

Stelle aus einer Zwischenrede des Sokrates im Theätetos als Urbild vorgeschwebt, deren tieferen Sinn er jedoch nicht verstanden hat mit in seine Darstellung zu verweben. Denn was dem Platon dort die Hauptsache ist, nemlich zu zeigen, wie Sokrates auf die Seinigen wirkte nicht sowol lehrend als die Wahrheit aus ihrer eigenen Seele entwikkelnd, dieses läſst unser Mann ruhig liegen, und hält sich nur an das daraus gefolgerte, daſs es bei ganz gleicher Verfahrungsart dem Sokrates mit Einigen gelinge mit Andern auch wiederum nicht, vermöge einer göttlichen Schikkung oder Vorherbestimmung. Dabei ist ihm begegnet zu verwechseln und auf eine höchst verkehrte Art wunderbar zusammenzurühren diese göttliche Schikkung und jenes persönliche Vorgefühl, welches dem Sokrates zur göttlichen Stimme wird; weshalb denn die Stelle in der Vertheidigungsrede, wo Sokrates dieser Stimme erwähnt, der zweite Angel ist, um den sich das ganze Gespräch'ein dreht. Es ist sehr merkwürdig, daſs Platon in jener Stelle des Theätetos den Sokrates gar nicht sagen läſst, daſs jenes dämonische Zeichen ihm jemals gewehrt habe irgend jemand überall unter seine Gesellschafter aufzunehmen, gleichsam als sei er sich hiezu Allen schuldig gewesen, und habe nicht gedurft sich ein bestimmtes Vorgefühl erlauben, daher denn leicht auf eine Zeitlang unter seinen Hörern auch solche sein konnten, die unfähig waren von seiner Lehre Nuzen zu ziehen. Sondern erst dann läſst er die Stimme eintreten, wenn ein untreu gewordener Schüler sich wieder anschlieſsen will, weil alsdann allerdings schon das innere Gefühl eine Stimme darüber haben muſs, ob die Untreue nur für eine Verführung von auſsen und die Wiederkehr für reine Liebe zum Wahren und Guten zu achten sei, oder umgekehrt die Untreue für den Sieg der innern Natur und die Wiederkehr für unrein. Daſs Platon dort auf bestimmte Fälle Rüksicht genommen, auch noch auſser dem Aristides welchen er nennt, sei es nun von Schülern des Sokrates gewesen oder von seinen eigenen, wird Jedem einleuchten; aber auch diese bestimmte Absicht verleitet ihn nicht, aus dem Charakter herauszugehn, welchen Sokrates in der Vertheidigungsrede jenem dämonischen Zeichen beilegt, daſs es nemlich bloſs warnend gewesen. Unser Mann hingegen spricht zwar dieses wörtlich fast aus der Vertheidigungsrede nach, geht aber doch in der Darstellung selbst sorglos darüber hinaus, indem es bei ihm als eine Kraft erscheint, welche Einigen bestimmt zu Hülfe kommt und für sie wirksam ist. Hieran ist nun zunächst allerdings Schuld seine oberflächliche und verworrene Ansicht von jener Stelle des Theätetos, entfernter aber gewiſs dieses, daſs unser Verfasser der dämonischen Stimme ein besonderes persönliches Wesen unterschiebt, und uns das Dämonische in einen kleinen Dämon umwandelt, eine Vorstellung die sich mit keiner einzigen ächt platonischen Stelle verträgt, und besonders durch die Art wie Sokrates in der Vertheidigungsrede die Beschuldigung seines Unglaubens widerlegt, als ganz unstatthaft erkannt werden muſs, welches dort hoffentlich zur Genüge ist bewiesen worden.

Wie nun in anderen dem Platon untergeschobenen Dialogen gröſstentheils kleine Geschichtchen aus dem Alterthum oder aus der Fremde die Dürftigkeit des Inhaltes verdekken müssen: so hier zwei Geschichtchen über die

Kraft dieses kleinen Dämons, auch solche Ausgänge vorherzusagen, welche ganz von zufälligen Umständen müssen abgehangen haben, eine Kraft, von der Platon nirgend etwas weiſs, ja die auch durch die Ausdrükke des Xenophon nicht einmal gerechtfertiget wird. Vielleicht lieſs sich der Verfasser verführen durch eine Stelle im Euthyphron, wo dieser mit der Stimme des Sokrates zusammenstellt seinen eigenen göttlichen Trieb, vermöge dessen er in der Ekklesia wer weiſs was für zufälliges vorhersagt. Die beiden Geschichtchen selbst sehen übrigens wunderlich genug aus. Die Eine nemlich, die eine bekannte platonische Person betrift, wird nicht zu Ende geführt, und man bleibt ungewiſs, ob der Verfasser sie als allgemein bekannt voraussezen muſste, oder ob er sie eben so anderwärts gefunden, oder ob er nicht wuſste, wie er aus dem angefangenen Mährchen herauskommen sollte. In der andern warnt die Stimme sogar vor einem Unternehmen, welches dem Sokrates durchaus unbekannt ist, nicht zu erwähnen daſs uns, wie es scheint, der Weise mit gar schlechten Leuten in Gesellschaft gebracht wird von einer Art wie wir sie doch im Platon nicht finden.

Auch übrigens sieht der schlechte Nachahmer nur zu sehr hervor unter seiner Maske. Wie schlecht wird das nicht nachgesprochen aus dem Euthydemos, daſs die Staatskunst über die Werke aller andern Künste herrscht. Wie häuft dieser Sokrates auf die langweiligste Art, tölpisch die Sokratische Induction auf Gerathewol nachäffend, Beispiele die keine sind, denn sie erläutern nichts, und ist immer noch nicht befriedigt, sondern fängt unter einer eben so langweiligen Form noch einmal an, nur um eine gemeine Kenntniſs von gemeinen Dingen auszukramen! Wie muſs sich Theages, damit nur noch ein Sprüchlein des Euripides abgeleiert werden kann, welches auch nichts neues zur Sache bringt, zu spät darauf besinnen, daſs er doch eigentlich kein Tyrann werden will; wiewol er die Lust dazu vorher schon zugestanden hat, als ob der harmlose Knabe ein zweiter Alkibiades wäre oder ein Kallikles, denen er doch sonst in gar nichts ähnlich sieht. Und wie verdreht ihm hernach Sokrates die Aufgabe noch unter den Händen, als ob er nun nicht einmal ein Staatsmann werden wollte sondern nur ein guter Bürger, ohne ihn etwa im mindesten darüber belehrt zu haben, inwiefern beides einerlei ist oder verschieden. Doch alles schlecht gemachte aufzählen hieſse dem Inhalt nach — denn der Sprache nach ist in vielem Platonische Farbe genug — das ganze Gespräch abschreiben; und wir wollen lieber mit dem Ruhm und der Nachahmung seiner Kürze endigen.

THEAGES.

DEMODOKOS. SOKRATES. THEAGES.

12 DEMOD. O Sokrates, ich möchte wol etwas mit dir besonders sprechen, wenn du Muſse hast. Und hättest du auch ein Geschäft, ist es nur nicht gar zu wichtig, so mache dir doch Muſse um meinetwillen.

SOK. Ich habe auch so schon Muſse; nun gar für dich ganz gewiſs. Willst du mir also etwas sagen, so steht es dir frei.

DEMOD. Wollen wir also hieher in die Halle des Zeus des befreienden bei Seite gehn?

SOK. Wie es dir gefällt.

DEMOD. So laſs uns gehen, Sokrates.

Alle Gewächse scheinen hierin dieselbe Weise zu haben, sowol die aus der Erde wachsen, als auch die Thiere, die übrigen sowol als der Mensch. Denn auch bei den Gewächsen ist dieses das leichteste für uns, die wir das Land bauen, alles zuzubereiten vorher zum Anpflanzen und dann das Anpflanzen selbst. Wenn aber das Gepflanzte nun aufgegangen ist: dann beginnt eine Pflege des Gepflanzten, die gar mannigfaltig ist und schwierig und beschwerlich. Eben so nun scheint es auch mit den Menschen zu stehn. Von meinen Angelegenheiten

schlieſse ich auch auf das Uebrige. Denn auch mir ist dieses Sohnes soll ich es Anpflanzung nennen oder Erzeugung das leichteste von allem gewesen, die Erziehung aber ist schwierig und immer in Furcht, weil ich um ihn besorgt bin. Von dem übrigen nun wäre gar viel zu sagen; aber die Lust, die ihm jezt angekommen ist, ängstiget mich gar sehr. Denn unedel ist sie freilich nicht, aber sehr bedenklich. Nemlich dieser hat uns Lust, o Sokrates, wie er sagt weise zu werden. Ich denke, es mögen von seinen Altersgenossen aus der Zunft einige, die zur Stadt gehn, ihm allerlei vorgesagt und ihn so aufgereizt haben, daſs er sie nun beneidet, und mir schon lange nicht Ruhe läſst, immer darauf dringend, ich solle Sorge für ihn tragen und einem von den Sophisten Geld geben, daſs der ihn weise mache. Und mir liegt an dem Gelde wol weniger; ich glaube aber, er begiebt sich wo er hin will in keine kleine Gefahr. Bis jezt nun habe ich ihn durch Zureden noch zurükgehalten; nun ich es aber nicht mehr vermag, halte ich es für das beste ihm nachzugeben, damit er sich nicht etwa gar ohne mein 122
Wissen einem zugeselle und mir verderbt werde. Eben dazu bin ich also jezt hier, damit ich ihn bei einem von denen, die für Sophisten gelten, unterbringe. Du bist uns also recht zum Glükk erschienen, mit dem ich am liebsten über solche Dinge, wenn ich etwas unternehmen will, mich berathen möchte. Weiſst du mir also einen Rath zu geben nach dem was du eben gehört, so darfst und sollst du.

Sok. Sagt man doch überhaupt, o Demodokos, Berathung sei eine heilige Sache. Ist nun irgend eine andere heilig, so ist es gewiſs die worüber du dich jezt berathen willst. Denn über nichts göttlicheres kann wol ein Mensch einen Beschluſs zu fassen haben, als über seine eigne und seiner Angehörigen Ausbildung. Zuerst also wollen wir uns mit einander verständigen, ich und du, was wir glauben, daſs dasjenige sei, worüber wir Beschluſs zu fassen haben, damit nicht gar ich es für etwas anderes nehme und du wieder für etwas anderes, und wir erst hernach weit im Geschäft merken, wie lächerlich wir sind, ich der Rathgebende und du der Rathfragende, indem wir gar nicht dasselbe meinen.

Demod. Darin dünkst du mich ganz recht zu haben, o Sokrates, und wir müssen es so machen.

Sok. Wohl habe ich Recht, aber doch nicht ganz und gar, sondern ein klein wenig ändere ich um. Ich bedenke nemlich, daſs vielleicht auch der Knabe gar nicht das begehrt, was wir glauben, sondern etwas anderes, und wir dann noch ungereimter sind, wenn wir über etwas anderes rathschlagen. Daher dünkt mich das richtigste, damit anzufangen, daſs wir eben von ihm selbst zu erfahren suchen, was das recht ist, was er begehrt.

Demod. Wol mag es so am besten sein, wie du sagst.

Sok. So sage mir denn, was für einen schönen Namen hat der Jüngling, und wie sollen wir ihn anreden?

Demod. Theages ist sein Name.

Sok. Gewiſs, Demodokos, einen schönen und gottseligen Namen hast du deinem Sohne beigelegt.

So sage uns denn, o Theages, du verlangst, so sprichst du, weise zu werden, und willst, dein Vater soll dir eines solchen Mannes Umgang verschaffen, der dich weise machen kann?

Theag. Ja.

Sok. Weise aber nennst du die Kundigen in dem worin sie weise sind, oder die Nichtkundigen?

Theag. Die Kundigen nenne ich so.

Sok. Wie nun? hat dein Vater dich denn nicht lehren und unterrichten lassen in dem, worin hier die andern unterrichtet werden, die rechtlicher Eltern Kinder sind? wie lesen und die Leier spielen und ringen und die andern Leibesübungen?

Theag. Das hat er.

Sok. Und glaubst du also doch noch einer Wissenschaft zu ermangeln, zu welcher dir dein Vater billig noch verhelfen sollte?

Theag. Das glaube ich. 123

Sok. Was für eine ist das? sage es auch uns, damit wir dir dann den Willen thun können.

Theag. Er weiſs es recht gut, Sokrates; denn ich habe es ihm oft gesagt. Aber er redet absichtlich so zu dir, als wüſste er nicht was ich recht will. Denn eben so und noch anders streitet er auch mit mir, und will mich bei Keinem einführen.

Sok. Gut, was du vor diesem zu ihm gesagt hast, das war gleichsam ohne Zeugen gesprochen. Nun aber nimm mich zum Zeugen und erkläre noch einmal in meiner Gegenwart, welches die Weisheit ist nach der du strebest? Denn sieh nur, wenn du Lust hättest zu der, vermittelst deren Menschen die Schiffe regieren, und ich dich fragte: O Theages, welche Weisheit fehlt dir noch, daſs du dem Vater vorwirfst, er wolle dich zu Keinem hinbringen, bei dem du weise werden könntest? was würdest du mir antworten, was für eine es wäre? Nicht wahr, die Steuermannskunst?

Theag. Ja.

Sok. Wenn du aber Lust hättest in der Wissenschaft geschikt zu werden, vermittelst deren man einen Wagen lenkt, und deshalb deinem Vater Vorwürfe machtest, und ich dich wieder fragte, was ist das für eine Wissenschaft? was würdest du antworten, daſs sie wäre? Nicht die des Wagenlenkers?

Theag. Ja.

Sok. Zu der du aber nun Lust hast, ist die unbenannt oder hat sie einen Namen?

Theag. Ich glaube sie hat einen.

Sok. Kennst du nun etwa nur sie, nicht aber ihren Namen? oder auch den Namen?

Theag. Auch den Namen kenne ich.

Sok. Welches ist er also, sprich.

Theag. Welchen andern Namen, o Sokrates, könnte wol einer sagen daſs sie hätte, als eben Wissenschaft.

Sok. Ist aber das Wagenlenken nicht auch Wissenschaft? Oder dünkt es dir Unwissenheit zu sein?

Theag. Gewiſs nicht.

Sok. Sondern Wissenschaft.

Theag. Ja.

Sok. Mit der wir was doch anfangen? Nicht durch die wir verstehen ein Gespann Pferde zu regieren?

Theag. Ja.

Sok. Und ist nicht auch die Steuermannskunst Wissenschaft?

Theag. Mich dünkt es.

Sok. Nicht die, durch die wir wissen Schiffe zu regieren?

Theag. Dieselbe allerdings.

Sok. Zu der du aber jezt Lust hast, was ist das für eine Wissenschaft? und was wissen wir durch sie zu regieren?

Theag. Mich dünkt die Menschen.

Sok. Etwa die kranken?

Theag. Wol nicht.

Sok. Denn das ist die Heilkunst. Nicht wahr?

Theag. Ja.

Sok. Aber die, durch welche wir die Sänger in den Chören zu regieren wissen?

Theag. Nein.

Sok. Denn das ist die Tonkunst.

Theag. Freilich.

Sok. Aber durch welche wir wissen die zu regieren, welche Leibesübungen treiben?

Theag. Nein.

Sok. Denn das ist die Gymnastik.

Theag. Ja.

Sok. Also durch welche wir wen doch bei welchem Geschäft regieren? Versuche es mir zu bezeichnen, wie ich dir das vorige.

Theag. Durch welche wir die in der Stadt regieren, dünkt mich.

Sok. Sind aber nicht in der Stadt auch die Kranken?

Theag. Ja, aber ich meine nicht diese allein, sondern auch die andern alle in der Stadt.

Sok. Ob ich nun wol verstehe, welche 124
Kunst du meinst? Du scheinst mir nemlich nicht die zu meinen, durch welche wir die Schnitter zu regieren verstehen und die Winzer und die Pflanzer und die Säer und die Drescher; denn das ist die Ackerbaukunst, durch die wir diese regieren. Nicht wahr?

Theag. Ja.

Sok. Auch die, durch welche wir die Sägenden und Bohrenden und Schleifenden und Drechselnden zu regieren verstehen, auch die meinst du nicht. Denn ist das nicht die Tischlerkunst?

Theag. Ja.

Sok. Aber vielleicht durch die wir alle diese und auch die Akkerbauer und Tischler selbst, und alle die sonst irgend etwas zu arbeiten verstehen, und die nichts verstehen und Männer und Weiber zu regieren wissen; diese Wissenschaft meinst du vielleicht.

Theag. Eben diese, o Sokrates, wollte ich schon immer andeuten.

Sok. Kannst du mir nun wol sagen, ob Aegisthos, der den Agamemnon tödtete in Argos über alle diese herrschte die du meinst, über die Gewerbsleute und die ohne Gewerbe leben, und über Männer und Weiber insgesammt oder über irgend andere?

Theag. Nein, sondern über diese.

Sok. Und wie Peleus der Sohn des Aeakos herrschte nicht der in Phthia über eben diese?

Theag. Ja.

Sok. Und daſs Periandros der Sohn des Kypselos in Korinthos regierte, hast du wol auch gehört?

Theag. O ja.

Sok. Nicht wahr, indem er über eben diese herrschte in jener Stadt?

Theag. Ja.

Sok. Und Archelaos der Sohn des Perdikkas der nur neuerlich in Makedonien regiert, glaubst du daſs der nicht über eben diese regiere?

Theag. Allerdings.

Sok. Und als Hippias der Sohn des Peisistratos in dieser Stadt herrschte, über wen glaubst du daſs er geherrscht habe? nicht über diese?

Theag. Wie sollte er nicht!

Sok. Kannst du mir nun wol sagen, was für einen Namen Bakis führt und Sibylla und unser Landsmann Amphilytos?

Theag. Was für einen andern wol, o Sokrates, als Orakelsänger.

Sok. Ganz richtig. Aber auch von diesen versuche mir so zu beantworten, was für einen Namen sie führen, Hippias und Periandros um eben dieser Herrschaft willen?

Theag. Ich glaube Tyrannen. Denn was sonst für einen?

Sok. Wer also Lust hat über die Menschen in der Stadt insgesammt zu herrschen, der hat Lust zu derselben Herrschaft wie sie, der tyrannischen, und ein Tyrann zu sein?

Theag. Offenbar.

Sok. Und zu dieser behauptest du Lust zu haben?

Theag. Es scheint, nach dem was ich sagte.

Sok. O du Böser! Also unser Tyrann zu werden hast du Lust, und wirfst es deinem Vater schon lange vor, daſs er dich nicht in eine Tyrannenschule zu Jemand in die Lehre schikt? Und du, Demodokos, schämst dich nicht, da 125 du schon lange weiſst, wonach dieser strebt und auch wohin du ihn schikken und zum Meister könntest machen lassen in dieser Wissenschaft nach der er strebt, daſs du es ihm doch beneidest und ihn nicht hinschikken willst? Aber nun sieh, da er dich vor mir verklagt hat, so laſs uns gemeinschaftlich berathschlagen, ich und du, wohin wir ihn wol schikken sollen, und durch wessen Umgang er ein geschikter Tyrann werden könnte.

Demod. Ja beim Zeus, Sokrates, darüber wollen wir Rath pflegen. Denn es dünkt mich hiezu keine geringe Berathung nöthig zu sein.

Sok. Laſs noch, Guter. Wir wollen ihn erst recht zur Genüge ausfragen.

Demod. So frage denn.

Sok. Wie wenn wir uns den Euripides etwas zu nuz machten, o Theages. Denn Euripides sagt irgendwo, Der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur. Wenn nun Jemand den Euripides fragte: o Euripides, worin weiser Männer Umgang macht die Herrscher weise? So wie wenn er gesagt hätte, der Weisen Umgang macht den Landmann weise nur, und wir ihn gefragt hätten, was für Weiser Umgang, was würde er uns geantwortet haben? Etwa anders als derer die im Landbau weise sind?

Theag. Nein, sondern dies.

Sok. Und wie wenn er sagte, der Weisen Umgang macht die Köche weise nur, und wir fragten, worin Weiser, was glaubst du werde er antworten? nicht deren die es in Kochsachen sind?

Theag. Ja.

Sok. Und wenn der Weisen Umgang macht die Ringer weise nur, und wir fragten, worin Weiser? würde er nicht sagen, die es im Ringen sind?

Theag. Ja.

Sok. Da er nun aber gesagt hat, der Weisen Umgang macht die Herrscher weise nur, was wird er uns nun wol auf die Frage, worin Weiser meinst du Euripides, antworten, was für welche es wären?

Theag. Beim Zeus, ich weiſs nicht.

Sok. Willst du also, daſs ich es sage?

Theag. Wenn du willst.

Sok. Dasselbe ist es was Anakreon sagt, daſs die Kallikrete verstehe. Oder kennst du das Gedicht nicht?

Theag. O ja.

Sok. Wie also? Eines solchen Umgangs begehrst auch du mit einem Kunstgenossen der Kallikrete, der Tochter der Kyane, der sich auf das Tyrannenwesen verstände, wie der Dichter es von jener sagt, um Tyrann zu werden über uns und die Stadt?

Theag. Schon lange, o Sokrates, spottest du und scherzest über mich.

Sok. Wie so? Sagst du nicht, daſs du dieser Wissenschaft nachstrebst, durch die du über alle in der Stadt herrschen könnest? und wenn du dies thust, bist du dann nicht ein Tyrann?

Theag. Ich möchte wol, glaube ich, Tyrann sein am liebsten über alle Menschen, wo nicht doch über so viele als möglich, und auch du, glaube ich, und alle andere Menschen; und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das wollte ich doch gar nicht sagen, daſs ich danach strebte.

Sok. Was ist es denn also wonach du 126
strebst? Sagtest du nicht, du möchtest über
die Bürger herrschen?

Theag. Aber nicht mit Gewalt noch wie die Tyrannen, sondern mit ihrem Willen, wie auch die andern im Staate berühmten Männer.

Sok. Meinst du etwa wie Themistokles und Perikles und Kimon und die andern, die in Staatssachen gewaltig gewesen sind?

Theag. Beim Zeus, diese meine ich.

Sok. Wie nun? wenn du in der Reitkunst wünschtest weise zu werden, zu wem glaubst du wol, daſs du gehen müſstest um ein tüchtiger Reiter zu werden? etwa zu andern als den Bereitern?

Theag. Nein gewiſs nicht.

Sok. Sondern wiederum zu denen, die hierin selbst Meister sind und Pferde haben, und mit vielen immer umgehn, eigenen und fremden?

Theag. Offenbar.

Sok. Und wie wenn du im Schieſsen weise werden wolltest, glaubst du nicht, daſs wenn du zu den Schüzen gingest, du hierin weise werden würdest, zu denen die Pfeile haben, und viele eigene und fremde immer gebrauchen?

Theag. So dünkt es mich.

Sok. Sage mir also, da du nun in der Staatskunst willst weise werden: glaubst du, daſs du zu Andern gehen muſst, um weise hierin zu werden, als eben zu diesen Staatsmännern, die selbst gewaltig sind in Staatssachen, und immer zu thun haben mit ihrem eigenen Staat und mit vielen andern sowol Hellenischen Staaten Verkehr treibend als barbarischen? Oder glaubst du mit irgend andern umgehn zu müssen, um weise zu werden darin, worin diese es sind, aber nicht mit ihnen selbst?

Theag. Ich habe von den Reden wol gehört, Sokrates, die sie sagen, daſs du hierüber führest, daſs dieser Staatsmänner Söhne um nichts besser sind als die der Schuster. Und du dünkst mich vollkommen recht zu haben nach

m was ich davon merken kann. Ganz unver-
nftig wäre ich also, wenn ich glaubte, einer
n diesen würde mir seine Weisheit mittheilen,
inen eigenen Sohn aber nicht darin gefördert
aben, wenn er im Stande wäre hierin irgend
nem andern Menschen förderlich zu sein.

Sok. Was würdest du also, bester Mann,
eginnen, wenn du einen Sohn hättest, und er
ir so zu schaffen machte, und erst sagte, er
nöchte gern ein guter Maler werden, und dir,
einem Vater, Vorwürfe machte, daſs du eben
iezu nicht Geld an ihn wenden wolltest, dann
ber wieder die Künstler selbst in diesem Fache
lie Maler verachtete, und nicht bei ihnen lernen
wollte, oder die Flötenspieler, wenn er ein Flö-
enspieler werden wollte, oder die Leierspieler?
wüſstest du wol, was du mit ihm anfangen und
wohin du ihn anders schikken solltest, wenn
er bei diesen nicht lernen wollte?

Theag. Beim Himmel! ich nicht.

Sok. Nun aber du es eben so machst mit 127 deinem Vater, wunderst du dich und tadelst ihn, daſs er verlegen ist und nicht weiſs, was er mit dir anfangen und wohin er dich schikken soll? Denn unter den Athenern, die rechtliche und tüchtige Männer sind in Staatssachen, wollen wir dich zu welchem du selbst willst hinbringen, der dir umsonst seinen Umgang vergönnen wird, und so wirst du sowol das Geld sparen als auch in weit bessern Ruf kommen bei den meisten Menschen, als wenn du dich zu einem Andern hältst.

Theag. Wie nun, Sokrates? Gehörst du nicht auch unter die rechtlichen und tüchtigen Männer? Denn wenn du mit mir umgehn willst, habe ich genug und suche weiter keinen Andern.

Sok. Was sagst du da, Theages?

Demod. Gar nichts schlechtes, o Sokrates, sagt er, und mir wirst du auch dadurch gefällig sein. Denn ich wüſste nicht, was ich als einen glüklichern Fund ansehn könnte für diesen, als wenn er sich in deinem Umgang gefiele und du dich zu ihm halten wolltest. Ja ich schäme mich fast zu sagen, wie sehr ich es wünsche. Also bitte ich euch beide, dich daſs du mit ihm umgehen wollest, und dich daſs du nicht erst suchest dich zu einem Andern zu geben als zum Sokrates. So werdet ihr mich vieler und ängstlicher Sorgen entledigen; denn izt bin ich sehr besorgt um diesen, daſs er nicht auf einen Andern treffe, der sich dazu eigne ihn zu verderben.

Theag. Um mich, Vater, sei nicht weiter besorgt, wenn du nur im Stande bist diesen zu überreden, daſs er sich meinen Umgang gefallen lasse.

Demod. Sehr wol gesprochen. Also, Sokrates, an dich richtet sich von nun an die Rede. Denn ich bin gern bereit, um es mit kurzem zu sagen, dir mich und alles meinige ganz auſs eigenste hinzugeben, wessen du nur bedürfen magst mit einem Wort, wenn du dich dieses Theages annimmst und ihm Hülfe leistest soviel du nur vermagst.

Sok. O Demodokos, daſs es dir so groſser Ernst ist, wundert mich nicht, wenn du meinst, daſs dieser von mir vorzüglich könne Nuzen ziehen. Denn ich weiſs nicht, was ein vernünftiger Mann ernstlicher betreiben könnte, als daſs sein Sohn ihm auſs beste gedeihe. Woher dir aber diese Meinung gekommen ist, daſs ich besser im Stande wäre deinem Sohne förderlich zu sein, damit er ein guter Bürger werde als du,

und woher er selbst glaubt, daſs ich mehr als
du ihn fördern könne, darüber wundere ich
mich höchlich. Denn du bist erstlich älter als
ich; dann hast du viele und wichtige Aemter
unter den Athenern verwaltet, und stehst bei
den Anagyrasiern, deinen Zunftgenossen, in vorzüglichen
Ehren und bei der übrigen Stadt Niemandem
nach. An mir aber wird keiner von
Euch dergleichen etwas gewahr. Dann auch,
wenn nun einmal Theages den Umgang der
Staatsmänner verschmäht, und Andere aufsucht
welche sich dafür ausgeben, daſs sie verstehen
die Jünglinge zu bilden: so ist hier Prodikos
der Keer und Gorgias der Leontiner und Polos
der Akragantiner und viele andere, die so weise
sind, daſs sie in den Städten umhergehn und die 128
edelsten und reichsten Jünglinge überreden, denen
freistände zu wem sie wollten unter ihren
Mitbürgern unentgeltlich sich zu halten, diese
überreden sie mit Hintansezung des Umganges
Jener sich zu ihnen, die doch erst vieles Geld
als einen hohen Preis ansezen, zu halten, und
ihnen noch Dank dazu zu wissen. Von diesen
solltet ihr wol billig einen erwählt haben, dein
Sohn und du selbst; nicht aber mich; denn gar
nichts verstehe ich von diesen glükseligen und
schönen Kunststükken. Ich möchte es freilich
wol; aber ich sage ja das auch selbst immer,
daſs ich, mit einem Wort zu sagen, nichts verstehe
auſser nur eine kleine Kunst, die Liebeskunst;
in dieser Kunst glaube ich stärker zu
sein als irgend einer sowol von den ehemaligen
als den jezigen.

Theag. Siehst du wol, Vater, wie Sokrates gar nicht scheint Lust zu haben sich mit mir einzulassen? Denn meinerseits ist alles bereit, wenn er nur wollte. Aber er redet ja nichts als

Scherz mit uns. Denn ich kenne unter meinen Altersgenossen und etwas ältern, die ehe sie mit ihm umgingen, nichts werth waren, nachdem sie sich aber zu ihm gegeben, zeigen sie sich in kurzer Zeit besser als alle hinter denen sie vorher zurükstanden.

Sok. Weiſst du wol, was für eine Bewandniſs es hiermit hat, o Sohn des Demodokos?

Theag. Ja wol beim Zeus, daſs nemlich, wenn du willst, auch ich ein solcher werden kann wie jene.

Sok. Nicht so, Guter, sondern du bist ganz unbekannt mit der Bewandniſs dieser Sache; ich will sie dir aber erklären. Es begleitet mich nemlich durch göttliche Schikkung von Kindheit an etwas wunderbares. Es ist nemlich das eine Stimme, welche jedesmal, wenn sie sich hören läſst, mir von dem was ich thun will Abmahnung andeutet, zugeredet aber hat sie mir nie. Und wenn einer von den Freunden mir etwas anvertraut, und die Stimme läſst sich vernehmen, so ist es dasselbe; sie mahnt ab und läſst es ihn nicht ausführen. Und davon will ich euch Zeugen aufstellen. Den Charmides kennt ihr doch, den Schönen, den Sohn des Glaukon. Dieser vertraute mir einmal, er wollte beim Wettlauf auftreten in den Nemeischen Spielen, und gleich wie er anfing zu sagen, daſs er auftreten wolle, lieſs die Stimme sich vernehmen. Ich hielt ihn also zurük und sagte ihm: Indem du sprachst habe ich die Stimme vernommen, die göttliche; also tritt nicht auf. Vielleicht, sprach er, deutet sie nur an, daſs ich nicht siegen werde. Allein wenn ich auch nicht siegen soll, werde ich doch Nuzen davon haben, daſs ich mich diese Zeit hindurch übe. Das sagte er, und schikte sich an zum Wettlauf, und es lohnt wol von ihm zu erfahren, wie diese Uebung für ihn abgelaufen ist. Und wollt ihr so fragt des Timarchos Bruder, 129 Kleitomachos, was Timarchos ihm gesagt hat, als er seinem Tode entgegen ging wider den Rath des Göttlichen, er und Euathlos, der Eilläufer, der den Timarchos aufnahm auf seiner Flucht. Er wird euch also sagen, er habe ihm dieses gesagt.

Theag. Was denn?

Sok. O Kleitomachos, sagte er, ich muſs jezt sterben, weil ich dem Sokrates nicht gehorchen wollte. Wie dies aber Timarchos meinte, will ich erklären. Als nemlich Timarchos vom Gastmal aufstand und Philemon, der Sohn des Philemonides, um Nikias den Sohn des Heroskamandros umzubringen, sie wuſsten aber nur beide allein um diese Nachstellung, stand Timarchos auf und sagte zu mir: Was meinst du nun Sokrates? ihr trinkt hier, ich aber muſs mich anders wohin aufmachen; ich will aber bald wieder kommen, wenn es gut geht. Da geschah mir die Stimme, und ich sagte zu ihm: Keinesweges gehe mir weg, denn mir ist das gewohnte Zeichen geschehen, das göttliche. Da wartete er, und nachdem einige Zeit vorübergegangen, rüstete er sich wieder zum Gehn, und sagte, Nun gehe ich, Sokrates. Wiederum lieſs sich die Stimme vernehmen; ich nöthigte ihn also auch wiederum da zu bleiben. Zum dritten Male nun wollte er mich nichts merken lassen, sondern stand auf, und ohne mir etwas zu sagen benuzte er eine Zeit, wo ich anderswo aufmerkte, und so entfernte er sich und ging und führte das aus, was ihm hernach den Tod brachte. Daher er dann dieses sagte zu seinem Bruder, wie ich es euch jezt wieder sage,

daſs er nemlich sterben müsse, weil er mir
nicht geglaubt habe. Eben so könnt ihr wegen
der Ereignisse in Sikelien von Vielen hören, was
ich von dem Untergang des Heeres gesagt habe.
Doch das Vergangene mögt ihr von denen hö-
ren, die es wissen. Aber izt gleich könnt ihr
eine Prüfung anstellen mit dem Zeichen, ob es
etwas bedeutet. Denn als Sannion der schöne
ins Feld zog, ist mir auch das Zeichen wider-
fahren. Er ist nun fort mit dem Thrasyllos ins
Feld gegen Ephesos und Ionien; und ich glaube
nun, daſs er entweder sterben wird oder doch
ein groſses Unglük erleiden, und was übrigens
die ganze Unternehmung betrifft, bin ich sehr
besorgt ihretwegen. Dieses alles nun habe ich
dir erzählt, weil die Kraft dieses göttlichen Zei-
chens auch für das Verhältniſs derer, die mei-
nes nähern Umganges pflegen, alles entscheidet.
Denn Vielen ist es zuwider, und diesen wäre es
nicht möglich irgend Nuzen zu haben von ih-
rem Umgange mit mir, so daſs es mir auch nicht
möglich ist mit ihnen umzugehn. Viele ver-
hindert es zwar nicht sich zu mir zu halten,
aber sie haben doch keinen Nuzen davon, wenn
sie es thun. Welchen aber die Kraft dieses gött-
lichen Zeichens zu Hülfe kommt bei ihrem Um-
gang mit mir, das sind solche wie du auch ken-
nen gelernt. Sie machen nemlich gleich schnelle
Fortschritte, aber auch von diesen wiederum
haben nur einige einen bleibenden und dauern-
den Nuzen. Viele aber machen, so lange sie
130 bei mir sind, wunderbare Fortschritte, wenn
sie sich aber von mir entfernen, sind sie wie-
derum nicht besser als erst einer. Welches einst
dem Aristeides, Sohn des Lysimachos und Enkel
des Aristeides, begegnete. Er hielt sich nem-
lich zu mir und schritt sehr fort in kurzer Zeit.

Hernach fiel ihm ein Kriegsdienst vor, und er muſste fort zu Schiffe. Als er nun zurükkam, fand er, daſs zu meiner Gesellschaft auch gehörte Thukydides, der Sohn des Milesias, Enkel des Thukydides. Thukydides aber war mir Tages zuvor etwas böse geworden im Gespräch. Als nun Aristeides zu mir kam, und mich begrüſst auch sonst mancherlei mit mir gesprochen hatte, sagte er: Und Thukydides, höre ich, ist verdrieſslich auf dich und thut ordentlich vornehm, als ob er etwas wäre? — Ja, sprach ich, so ist es. — Und wie, sagte er, weiſs er denn nicht was für ein Kerlchen er war, ehe er zu dir kam? — Es scheint wol eben nicht, sprach ich, bei den Göttern. — Allein auch mir, fuhr er fort, ergeht es ganz wunderlich, o Sokrates. — Wie so? fragte ich. — Weil, sagte er, ehe ich zu Schiffe ging, ich wol im Stande war mich mit jedem Menschen ordentlich einzulassen in Gespräch, und mich nicht schlechter zeigte in Reden als irgend einer, so daſs ich auch den Umgang mit den feinsten Leuten aufsuchte. Nun aber im Gegentheil weiche ich jedem aus, von dem ich merke daſs er irgend unterrichtet ist; so schäme ich mich meiner eigenen Schlechtigkeit. — Hat dich denn, fragte ich, dies Vermögen plözlich verlassen oder allmählig? — Allmählig, sagte er. — Als du es aber besaſsest, sagte ich, besaſsest du es etwa, weil du etwas von mir gelernt hattest, oder auf welche andere Weise? — Ich will es dir sagen, Sokrates, sprach er, wiewol es unglaublich klingt bei den Göttern, wahr ist es doch. Gelernt habe ich nemlich nie etwas von dir, wie du auch selbst weiſst. Ich machte aber Fortschritte wenn ich bei dir war, wenn ich auch nur in einem Hause mit dir war und nicht in einem Zimmer, mehr aber wenn auch in einem Zimmer. Und wie mich dünkte, wenn ich in demselben Zimmer mit dir war, mehr wenn ich dich zugleich auch ansah als wenn ich anders wohin sah. Bei weitem aber am meisten und besten nahm ich zu, wenn ich dicht neben dir saſs und mich an dich hielt und dich berührte. Nun aber, sprach er, ist jene ganze Fertigkeit verschwunden. So demnach, o Theages, steht es um den Umgang mit mir. Ist es dem Gotte genehm, so wirst du dich viel verbessern und schnell; wo aber nicht, dann nicht. Sieh also zu, ob es dir nicht sicherer ist dich von einem von jenen unterrichten zu lassen, die den Vortheil in ihrer Gewalt haben, den sie Andern bringen, lieber als bei mir es drauf zu wagen wie es nur gehn wird.

Theag. Mich dünkt, o Sokrates, wir sollten es so machen. Wir wollen im Umgang mit 131 einander dieses göttliche versuchen. Zeigt es sich uns nun günstig, so ist das am besten; wo nicht, so wollen wir alsdann gleich Rath pflegen, was wir thun sollen, ob uns zu einem andern halten, oder ob versuchen, das dir beiwohnende göttliche zu überreden durch Gelübde und Opfer und was uns sonst die Wahrsager angeben werden.

Demod. Seze nun dem Knaben nichts weiter entgegen hierauf, o Sokrates. Denn ganz recht hat Theages.

Sok. Wol, wenn ihr glaubt, daſs wir so thun sollen, so wollen wir es thun.

DIE NEBENBUHLER.

EINLEITUNG.

Gegen die Aechtheit dieses kleinen Gespräches zeuget wol alles gleich bestimmt vom Anfang bis zu Ende und das Aeuſserlichste wie das Innerlichste, sofern es dergleichen darin giebt. Schon die Namenlosigkeit der Personen, das plump herausfodernde Verfahren des Sokrates am Anfang, und die Art wie er, selbst erzählend, schlieſst mit Verkündigung des allgemeinen Beifalls der ihm zu Theil geworden. Noch mehr findet gewiſs Jeder bei näherer Ansicht überall einen gänzlichen Mangel an platonischer Urbanität und Ironie, auf welche doch grade das Gespräch seiner ganzen äuſsern Anlage nach die bestimmtesten Ansprüche macht. Der niemals doch in solcher Trennung ausgesprochene Gegensaz zwischen Musik und Gymnastik ist hier in zwei ungebildeten Gesellen lebendig gestaltet, welche als Liebhaber athenischer Knaben von edlen Vätern kaum denkbar sind, der eine gleichsam ein Athlet, der andere vorgeblich ein Musiker, von dem aber kein musikalisches Wort, ja nicht einmal überhaupt eine zusammenstimmende Rede gehört wird. Fragt man nach dem Inhalt; so muſs man eigentlich den

Saz dafür anerkennen, daſs die Philosophie nicht Vielwisserei ist, denn mit diesem beginnt das Gespräch und mit diesem schlieſst es auch wieder; eine Unterscheidung, auf welche der platonische Sokrates wol gelegentlich hinweisen oder sie scherzhaft behandeln kann, wenn er es mit Sophisten zu thun hat, die sich der Vielwisserei rühmen, die aber Platon schwerlich, nachdem er auch nur eines seiner Werke geschrieben, zum Gegenstand eines eigenen Gesprächs machen konnte, wofern er nicht unter diesem Vorwand irgend etwas mehreres lehren wollte, was man hier vergeblich sucht. Aber auch für seine erste Uebung wäre dieses weit zu schlecht, so unbeholfen und leer ist es. Denn nachdem sich Sokrates schon hat zugeben lassen, daſs nur mäſsiges überall Nuzen schaffe, nicht vieles, bringt er nicht einmal die unmittelbare Folgerung heraus, daſs also die Philosophie etwas schlechtes sein müſste, wenn sie Vielwisserei wäre, sondern geht erst zu einer hier ganz müſsigen Frage über, die er auch gleich wieder fallen läſst auf eine solche Art, die einem Leser des Platon ganz fremd sein muſs, und fängt alsdann das vorige wieder von vorn an auf eine andere Weise, um wenigeres daraus zu folgern, als er vorher schon gewonnen hatte, nemlich nur daſs der Philosoph unnüz und eine überflüſsige Person ist, so lange es noch Meister in den einzelnen Künsten giebt, gleichsam als ob er vorher, ohne es zu wollen, zu weit gegangen wäre. Auf diese Behandlung folgt endlich noch eine dritte, um zu zeigen, daſs es Kenntnisse giebt, in denen es einem Manne, wie der Philosoph sein muſs, schimpflich ist, nur jenen zweiten Rang zu behaupten, zu dem die Vielwisserei es doch nur bringen kann. Allein

wie vieles gar nicht zur Sache gehöriges und
uch gar nicht zu andern Zwekken benuztes ist
nicht diesem lezten Theil eingemengt! Das
von der Einerleiheit der Gerechtigkeit und der
Rechtspflege scheint die Tendenz zu haben,
einen auffallenden Sprachgebrauch zu rechtfer-
igen, der ein paarmal in Platons Schriften vor-
kommt; wie aber die Lehre von der Einerlei-
heit der vier Haupttugenden hier auf eine höchst
rivielle Weise abgeleiert wird, dies ist nur dar-
aus zu erklären, weil eben diese Lehre einer
von den allgemeinsten Tummelpläzen war, und
ich auch aus den oberflächlichsten Reminiscen-
zen leicht etwas darüber zusammenschreiben
iefs. Dagegen sind mancherlei Gelegenheiten,
die sich sehr ungesucht darbieten mufsten,
ufser jener verneinenden Erklärung über die
Philosophie auch etwas bejahendes zu sagen
oder anzudeuten oder wenigstens auf einen an-
dern Weg zu weisen, wo man ihre Erklärung
uchen müsse, völlig unbenuzt geblieben. Für
inen, der diese platonische Kunst auch nur
inigermafsen verstanden hätte, wäre es in der
That eine nicht unwürdige Aufgabe gewesen,
von diesem Begriff der Vielwisserei aus, etwa
ach Analogie dessen was im Euthydemos von
er königlichen Kunst gesagt wird, auf die rich-
ige Ansicht von der Philosophie hinzuführen;
nd noch jezt könnte sich ein geschikter Nach-
hmer, der unserm Gespräch die Glieder ver-
tändig einrenken und es in diesem Sinn weiter
ilden wollte, hieran versuchen. Daher man
uch glauben möchte, dafs der erste Gedanke
u dem Gespräch und die ersten Grundstriche,
ie doch eine solche Richtung verrathen, viel-
eicht mittelbar oder unmittelbar von einem
esseren herrühren als die Ausführung, oder

daſs irgend eine Tradition von platonischen Unterhaltungen zum Grunde liege. Allein das Machwerk selbst, wie es hier vor uns liegt, für platonisch zu halten, oder gar noch bestimmter für den schuldig gebliebenen dritten Theil jener Trilogie, also für die Darstellung des Philosophen zu der des Staatsmannes und des Sophisten, dies ist das wunderlichste was sich nur denken läſst.

DIE NEBENBUHLER.

SOKRATES erzählt.

132 Zu Dionysios dem Grammatiker ging ich hinein, und traf dort die unter den jungen Leuten gelten für die ausgezeichnetsten der Gestalt nach, und von den angesehensten Vätern, mit ihren Liebhabern. Zwei von den Knaben nun waren eben in einem Streit begriffen, worüber aber, das konnte ich nicht recht vernehmen. Sie muſsten aber wol über den Anaxagoras oder den Oenopides streiten; wenigstens sah ich, daſs sie Kreise beschrieben und gewisse Neigungen darstellten, mit den Händen sich überneigend, und daſs sie sehr vertieft waren. Ich darauf, ich hatte mich nemlich neben den Liebhaber des einen von ihnen gesezt, stieſs diesen also mit dem Ellbogen an, und fragte, was doch die beiden Knaben so eifrig betrieben, und sagte, Gewiſs ist es etwas Groſses und Schönes wobei sie solchen Eifer beweisen. — Er antwortete, Was doch Groſses und Schönes? Sie schwazen eben über die Erscheinungen am Himmel, und treiben Albernheit mit Philosophiren. — Ich nun wunderte mich über seine Antwort, und sagte, Junger Mann, etwas schlechtes dünkt dich das Philosophiren zu sein? Oder warum sprichst du

so verdrieſslich? — Da nun der Andere, denn
er ſaſs neben diesem als sein Nebenbuhler, hörte
wie ich fragte und jener antwortete, sprach er,
Es thut dir kein gutes, Sokrates, daſs du diesen
auch nur fragst, ob er die Philosophie für etwas
schlechtes hält. Oder kennst du ihn nicht dafür,
daſs er sein ganzes Leben lang noch nichts
anderes gethan hat, als sich die Glieder verdrehn
und dann wieder sich voll füllen und
schlafen? Was meinst du also wol, könne er
anders antworten, als daſs die Philosophie etwas
schlechtes ist. — Dieser nemlich von den beiden
Liebhabern hatte sich auf Musik gelegt, jener
aber auf die Gymnastik. Daher glaubte ich
nun den einen, den ich vorher gefragt, loslassen
zu müssen, weil er sich selbst nicht einmal
dafür ausgab in Reden erfahren zu sein sondern
nur in Thaten, und dagegen den, der sich
für weiser gab, ausfragen zu müssen, um doch,
wenn ich könnte, einigen Vortheil von ihm zu
ziehen. Ich sagte also, ich hätte die Frage insgemein
vorgelegt, und glaubst du nun, sie besser
beantworten zu können als jener, so frage
ich dich dasselbe wie ihn, ob du das Philosophiren
für etwas schönes hältst oder nicht? —
Als wir so ohngefähr sprachen, merkten die
Knaben darauf und schwiegen, und wurden mit
133 Beseitigung ihres Streites unsere Zuhörer. Und
wie nun dabei den Liebhabern zu Muthe war,
weiſs ich nicht, ich aber war ganz in Entzükken
auſser mir; denn jedesmal werde ich von schönen
Jünglingen so entzükt. Es schien mir aber,
als ob der eine von ihnen nicht minder Pein
hätte als ich; dennoch aber antwortete er mir
und zwar sehr ruhmredig. Wenn ich, sprach
er, o Sokrates, glaubte, das Philosophiren wäre
etwas schlechtes, so würde ich mich kaum für

einen Menschen halten, auch keinen Andern der so dächte, womit er auf seinen Nebenbuhler deuten wollte, und recht laut sprach, damit sein Liebling es hörte. — Darauf sagte ich, Also für etwas schönes hältst du das Philosophiren? — Allerdings, sagte er. — Und wie, fragte ich, dünkt es dich möglich von irgend einer Sache zu wissen, ob sie schön oder häſslich ist, wenn man überall nicht weiſs, was sie ist? — Nein, sagte er. — Also weiſst du, sprach ich, was das Philosophiren ist? — Allerdings, sagte er. — Was ist es denn? sprach ich. — Was wol anders, sagte er, als das Solonische. Denn Solon sagt ja, Ich von Tage zu Tag' altere weiter belehrt. So dünkt auch mich müsse immer, wer philosophiren will, etwas lernen, sei er nun alt oder jung, damit er so viel als möglich im Leben wisse. Dies nun schien mir anfänglich etwas gesagt zu sein, hernach aber bedachte ich mich, und fragte ihn, ob er denn die Philosophie für Vielwisserei hielte? — Da sagte er, Allerdings. — Und hältst du die Philosophie nur für schön oder auch für gut? fragte ich. — Auch für gut, gar sehr. — Siehst du nun dies als etwas der Philosophie eignes an, oder glaubst du, es verhalte sich mit andern Dingen eben so? wie die Liebe zur Gymnastik, hältst du diese nicht nur für schön, sondern auch für gut? oder nicht? — Da sagte er sehr scherzhaft, Beides. Nemlich zu diesem will ich gesagt haben, daſs sie keins von beiden ist; dir aber, o Sokrates gestehe ich ein, daſs sie etwas schönes ist und gutes. — Glaubst du nun auch, daſs bei den Leibesübungen die Vielthuerei in Anstrengungen die Liebe zur Gymnastik ist? — Freilich, antwortete er, so wie ich auch im Philosophiren die Vielwisserei für die Liebe zur Weisheit halte. — Da sprach ich, Glaubst du denn, daſs die, welche sich der Leibesübungen befleiſsigen, etwas anderes begehren als das, woraus ihnen eine tüchtige Beschaffenheit des Leibes entsteht? — Eben dieses, antwortete er. — Machen also etwa, fragte ich, die vielen Anstrengungen den Leib tüchtig? — Und wie könnte man wol, sprach er, durch wenige Anstrengungen 134 einer solchen Tüchtigkeit gelangen? — Da dünkte mich, es wäre nunmehr Zeit den Gymnastiker aufzuregen, damit er mir zu Hülfe käme mit seiner Erfahrung in der Gymnastik. Also fragte ich ihn, Warum aber, Bester, schweigst du uns so still, und läſst diesen dergleichen sagen? Meinst denn auch du, daſs die Tüchtigkeit des Leibes dem Menschen durch die vielen Anstrengungen entsteht oder durch die mäſsigen? — Ich, sprach er, o Sokrates, glaubte jenes Bekannte müsse auch hier gelten, daſs die mäſsigen Anstrengungen den Leib tüchtig machen. — Woher aber nicht die Vielen? — Vertreiben nicht die den Schlaf und den Hunger, und machen ungelenk im Genik und mager durch Ermüdung? — Als er dies sagte, freuten sich die Knaben und lachten, der Andere aber erröthete. — Und ich sprach, Wie nun? giebst du jezt zu, daſs weder die vielen noch die wenigen Anstrengungen den Menschen zum Wolbefinden des Leibes verhelfen, sondern die mäſsigen? oder willst du dich noch wehren gegen uns zwei für deinen Saz? — Und er antwortete, Gegen diesen wollte ich noch recht gern streiten, und bin gewiſs daſs ich im Stande wäre, der Behauptung durchzuhelfen, die ich aufgestellt habe, und wenn ich eine noch weit schlechtere als diese aufgestellt hätte, denn an

dem ist gar nichts. Mit dir aber brauche ich nicht gegen meine Ueberzeugung Rechthaberei zu treiben, sondern ich gestehe dir zu, daſs nicht viele, sondern mäſsige Uebungen den Menschen zum Wohlbefinden verhelfen. — Und wie die Speisen? die mäſsigen oder die vielen? fragte ich. — Auch von den Speisen gestand er dasselbe. — Da nöthigte ich ihn noch weiter auch von allem andern, was den Leib betrift, zu dem Geständniſs, daſs das Mäſsige am vortheilhaftesten sei, aber weder das Viele noch das Wenige. Und er gestand überall das Mäſsige. Und wie, sprach ich, von dem was die Seele angeht, nüzt ihr das mäſsig oder das unmäſsig beigebrachte? — Das mäſsige, sagte er. — Und von dem was der Seele beigebracht wird, sind nicht auch eins die Kenntnisse? — Das gestand er. — Auch von diesen also nüzen nur die mäſsigen, nicht die vielen? — Das gestand er. — Wen würden wir nun wol Recht thun zu fragen, was für Bewegungen und Speisen wol die mäſsigen sind für den Leib? — Wir kamen überein alle Drei entweder den Arzt oder den Meister der Leibesübungen. — Wen aber über die Aussaat des Samens, wieviel hier wol die mäſsige ist? — Und hierüber, waren wir eins, den Landmann. — Wen aber thäten wir Recht über die Saat und Einpflanzung der Kenntnisse in die Seele zu fragen, wie viele und welche die mäſsigen sind? — Und hier befanden wir uns nun alle in Verlegenheit. Da fragte ich 135
sie im Scherz, Wollt ihr also, weil wir doch in Verlegenheit sind, daſs wir diese Knaben fragen? Oder schämen wir uns etwa, wie Homeros von den Freiern sagt, sie hätten nicht gewollt, daſs es einen andern geben sollte, der den Bogen spannen könnte? Da sie aber schie-

nen unlustig zu sein zu dieser Untersuchung: so versuchte ich die Sache anderswie zu überlegen, und sagte, Welcherlei Kenntnisse dürfen wir ohngefähr vermuthen daſs vorzüglich zu denen gehören, welche der Philosoph lernen muſs, wenn doch nicht alle, noch auch viele? — Da nahm jener weisere das Wort und sagte, Die schönsten und anständigsten Kenntnisse wären die, von denen einer den meisten Ruhm haben würde in der Philosophie; und den meisten Ruhm würde einer haben, wenn er schiene in allen Künsten erfahren zu sein oder doch in den meisten und am meisten der Rede werthen, indem er dasjenige davon lernte, was anständigen Leuten zu lernen ziemt, was nemlich zum Verständniſs gehört, nicht zur Ausübung. — Meinst du es also etwa so, sprach ich, wie bei den Maurern, denn da kannst du für fünf oder sechs Minen einen ganz geschikten Maurer haben, einen Baumeister aber wol kaum für zehntausend Drachmen. Es giebt deren ja auch nur sehr wenige unter den Hellenen. Meinst du nicht etwa so etwas? — Und nachdem er mich angehört, räumte er ein, daſs er es auch so meine. — Da fragte ich ihn, ob es nicht unmöglich wäre für Einen auch nur zwei Künste auf diese Art zu verstehn, geschweige viele und groſse? — Darauf sagte er, du muſst mich nicht so verstehen, Sokrates, als meinte ich, der Philosophirende müsse jede Kunst genau verstehn, so wie der, der sie selbst inne hat, sondern nur wie es einem freien und unterrichteten Manne ziemt im Stande zu sein, dem was ein Künstler sagt zu folgen vorzüglich vor andern Anwesenden und selbst auch eine Meinung dazu zu geben, so daſs er immer als der gebildetste und verständigste erscheint unter den Anwesenden, wo von Künsten gesprochen und gehandelt wird. — Darauf, denn ich war noch zweifelhaft über seine Rede, was sie eigentlich wollte, fragte ich, Verstehe ich etwa wie du es meinst mit dem Philosophen? Mich dünkt nemlich, du meinst es etwa so wie in den Kampfspielen die Fünfkämpfer sich verhalten zu den Läufern oder Ringern. Denn sie werden von diesen übertroffen in der eignen Uebung eines Jeden und stehen ihnen nach als die zweiten, unter den andern Mitkämpfern aber sind sie die ersten und besiegen sie. Zu so etwas, meinst du vielleicht, mache auch das Philosophiren diejenigen, welche sich mit dieser Beschäftigung einlassen, daſs sie hinter den ersten zwar in dem Verständniſs einer jeden Kunst zurükbleiben, aber den zweiten Preis erlangen und die Andern übertreffen, und 136 solchergestalt in allen Dingen ein Halbkenner werde wer philosophirt hat. Als einen solchen scheinst du mir ihn zu bezeichnen. — Sehr gut, o Sokrates, sagte er darauf, scheinst du mir aufgefaſst zu haben, wie es um den Philosophen steht, indem du ihn dem Fünfkämpfer verglichen hast. Denn ein solcher ist er offenbar, der sich keiner Sache ganz zum Dienst ergiebt, und nichts bis zur Genauigkeit durcharbeitet, so daſs er wegen seines Fleiſses in diesem einen müſste in allem andern zurükbleiben, wie die Künstler, sondern der sich mit allem mäſsig befaſst. — Nach dieser Antwort wollte ich doch nun recht bestimmt erfahren, was er eigentlich meine, und fragte ihn, Ob er sich denn die Guten als brauchbar vorstellte oder als unbrauchbar? — Als brauchbar doch wol, o Sokrates, sagte er. — Also wenn die Guten brauchbar, sind wol die Schlechten unbrauchbar? — Das gab er zu. — Und wie? hältst du die Philosophen für brauchbar oder nicht? — Für brauchbar, gestand er, und noch dazu für die brauchbarsten, sagte er, hielt er sie. — Wol, so laſs uns denn nachsehen, wenn du Recht hast, wie uns doch diese Halbkenner brauchbar sind. Denn das ist doch offenbar, daſs der Philosoph schlechter ist als jeder von denen, welche die Künste wirklich inne haben. — Das gestand er. — Du also, sprach ich, wenn du entweder selbst krank wirst oder einer von deinen Freunden, um den es dir sehr ernstlich zu thun wäre, würdest du, um für die Rükkehr der Gesundheit zu sorgen, jenen Halbkenner den Philosophen ins Haus holen, oder würdest du den Arzt nehmen? — Ich, sprach er, beide. — Nicht so, sagte ich, sprich nur nicht von beiden, sondern welchen du eher und lieber nehmen würdest. — Darüber, sagte er, kann wol Niemand im Zweifel sein, daſs man nicht den Arzt eher und lieber nähme. — Und wie? in einem vom Sturm bedrängten Schiffe, welchem würdest du dich und das Deinige lieber anvertrauen, dem Steuermann oder dem Philosophen? — Ich dem Steuermann. — Ist nun nicht auch in allen andern Dingen, so lange es einen Meister giebt, der Philosoph zu nichts nuz? — So zeigt es sich, sprach er. — Jezt also ist uns der Philosoph doch ein unbrauchbarer; denn wir haben ja Meister. Wir hatten aber ausgemacht, die Guten wären brauchbar und die Schlechten unbrauchbar. — Er war genöthiget dies einzugestehen. — Was soll ich dich nun hiernächst fragen? oder wäre es unartig noch zu fragen? — Frage was du willst. — Ich will auch nichts, sprach ich, als nur noch einmal zusammennehmen, was gesagt worden

ist. Es steht aber damit so. Wir sind übereingekommen, die Philosophie wäre etwas schönes und wir selbst wären Philosophen. Die Philo- 137
sophen aber wären gut, und die guten auch brauchbar, die schlechten aber unbrauchbar. Dann haben wir aber auch wieder zugegeben, die Philosophen wären, so lange es Künstler gäbe, unnüz, Künstler aber gebe es immer. Haben wir das nicht zugegeben? — Allerdings, sprach er. — Wir haben also, wie es scheint nach deiner Rede wenigstens, zugegeben, wenn Philosophiren heiſst der Künste kundig sein auf die Art wie du sagst, daſs sie alsdann schlecht und unbrauchbar sind so lange es noch Künste unter den Menschen giebt. Aber, Freund, daſs es nur nicht etwa gar nicht so mit ihnen steht, und das gar nicht Philosophiren heiſst, sich mit den Künsten abgeben, und in Vielthuerei und Vielwisserei mühselig leben, sondern ganz etwas anderes. Denn ich glaubte auch, dies wäre eine Schande, und man nennte die gemeine Leute, die sich mit den Künsten abgäben.

Wir können aber so noch genauer sehn, ob ich Recht habe wenn du mir dieses beantwortest. Wer versteht die Pferde recht zu bändigen? etwa die, welche sie besser machen oder Andere? — Die, welche sie besser machen. — Und wie welche die Hunde besser zu machen verstehen, verstehn nicht diese auch sie recht zu bändigen. — Ja. — Also dieselbe Kunst bessert und bändiget auch auf die rechte Art? — Das behaupte ich, sagte er. — Und weiter, die nun bessert und auf die rechte Art bändiget, unterscheidet die nicht auch die guten und die schlechten, oder ist dies eine andere? — Dieselbe, sagte er. — Willst du nun dieses auch in Beziehung auf die Menschen zugestehen, daſs die, welche sie bessert auch die ist, welche sie auf die rechte Art bändiget, und welche die guten und schlechten unterscheidet? — Allerdings, sagte er. — Und dieselbe, die dies mit Einem kann, kann es auch mit Vielen, und die mit Vielen auch mit Einem? — Ja. — Und mit den Pferden und allem andern ist es eben so? — Das behaupte ich. — Welches ist nun die Wissenschaft, welche die in den Städten unbändigen und gesezwidrigen auf die rechte Art bändiget? Nicht die Rechtspflege? — Ja. — Nennst du nun etwa eine andere die Gerechtigkeit als eben diese? — Keine andere. — Und durch dieselbe Kunst, wodurch man sie bändiget, unterscheidet man auch die Guten und Schlechten? — Durch dieselbe. — Und wer Einen unterscheidet, der wird auch Viele unterscheiden? — Ja. — Und wer dies an Vielen nicht erkennt, der erkennt es auch nicht an Einem? — Das behaupte ich. — Wenn also ein Pferd die guten und schlechten Pferde nicht erkennt, so erkennt es auch sich selbst nicht, was für eins es ist? — Das behaupte ich. — Und wenn ein Ochse die guten und schlechten Ochsen nicht erkennt: so erkennt er auch sich selbst nicht, was für einer er ist. — Ja, sagte er. — Eben so auch ein Hund? — Er gestand es. — Wie nun, wenn ein Mensch die guten und schlechten Menschen nicht erkennt, ist dem dann nicht auch von sich selbst unbekannt, ob er gut oder schlecht ist, da er ja auch ein Mensch ist? — Das räumte er ein. — Und sich selbst nicht erkennen, heiſst das besonnen sein oder nicht besonnen sein? — Nicht besonnen sein. — Sich selbst erkennen also ist besonnen sein? — Das behaupte ich, sagte er. — Dieses also, wie es scheint, befiehlt auch jene Schrift im delphischen Tempel, Besonnenheit zu üben und Gerechtigkeit. — So scheint es. — Und vermittelst dieser nemlichen verstehn wir auch Andere recht zu bändigen? — Das behaupte ich. — Und durch die wir Andere recht zu bändigen wissen, das ist Gerechtigkeit. Wodurch man aber sich selbst und Andere erkennt, das ist Besonnenheit? — So scheint es. — Einerlei also ist Gerechtigkeit und Besonnenheit? — Offenbar ja. — Und so werden doch auch Städte gut verwaltet, wenn den Unrechtthuenden ihr Recht widerfährt? — Ganz richtig, sagte er. — Also ist auch die Staatskunst dieselbige? — Das schien ihm auch so. — Und wie, wenn Ein Mann den Staat recht verwaltet, heiſst der nicht Herrscher und König? — Ja. — Und vermöge der königlichen und Herrscherkunst verwaltet er sie doch? — Allerdings. — Also auch dieses sind dieselben Künste mit jenen? — Offenbar. — Und wie, wenn Ein Mann ein Hauswesen richtig verwaltet, wie heiſst der? nicht Hausvater und Herr? — Ja. — Wird nun auch der durch Gerechtigkeit sein Haus recht verwalten oder durch eine andere Kunst? — Durch Gerechtigkeit. — Also ist dies einerlei wie es scheint, König, Herrscher, Staatsmann, Hausvater, Herr, Besonnener, Gerechter? Und Eine Kunst die Königs- und Herrscherkunst, die Staatskunst, die Hausverwaltungskunst, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit? — So zeigt es sich. — Wie also? soll es dem Philosophen zwar, wenn der Arzt etwas über die Kranken sagt, schimpflich sein dem Gesagten nicht folgen, noch selbst ein Wort dazu geben zu können, und wenn einer von den übrigen Meistern etwas von seinem Geschäft sagt eben so: wenn aber ein Richter oder König oder einer von den jezt beschriebenen,

hierin soll es ihm nicht zur Schande gereichen, nicht folgen und nichts eigenes dazu beitragen zu können? — Wie sollte das nicht Schande sein, o Sokrates, über so wichtige Dinge nichts vorzutragen zu haben! — Wollen wir also sagen, der Philosoph müsse auch hierin der Fünfkämpfer sein und der Halbkünstler, und indem er den zweiten Rang einnimmt, unnüz bleiben so lange noch einer von jenen da ist? Oder darf er doch zuerst schon sein Hauswesen nicht einem Andern überlassen, noch sich mit der zweiten Stelle hierin begnügen, sondern selbst es in Ordnung halten durch gehöriges Rechtsprechen, wenn ihm sein Hauswesen gut soll verwaltet werden? — Das räumte er mir freilich ein. — Dann auch wol, wenn seine Freunde ihm ihre Angelegenheiten überlassen und die Stadt ihm etwas aufträgt zu untersuchen und zu schlichten, ist es auch hierin schändlich sich als
139 der zweite zu zeigen, oder der dritte und nicht der erste zu sein. — So dünkt es mich. — Weit gefehlt also, Bester, daſs das Philosophiren Vielwisserei wäre und Beschäftigung mit allerlei Künsten. — Als ich dies sagte, schämte der weisere sich seiner vorigen Behauptung und schwieg; jener ungebildete aber sagte, es wäre so; und auch die Andern lobten, was gesagt worden war.

ALKIBIADES

DER

SOGENANNTE ERSTE.

EINLEITUNG.

Bekanntlich haben ältere Commentatoren des Platon dieses Gespräch vorzüglich gerühmt als den besten Eingang in die Weisheit des Mannes, und den Anfängern empfohlen mit diesem am liebsten das Studium der Schriften des Platon zu beginnen. Auch ist nicht zu läugnen, daſs darin vielerlei berührt wird und angeregt, worüber andere Schriften des Platon nähere Auskunft geben, und daſs dennoch nichts darin zu schwer ist oder zu tief und dunkel auch für den am wenigsten vorbereiteten Neuling. Allein so wie in alten und neuen Zeiten auch Andere, die selbst nichts sonderliches zu erfinden vermocht, doch nicht ohne Erfolg Einleitungen ausgearbeitet haben in die Weisheit Anderer: so könnte auch dieses Wort sachkundiger Männer ganz in seinen Ehren und Würden bestehen bleiben, wenn auch unser Gespräch vor dem Richterstuhl einer scharfen und genauen Kritik nicht als ein Werk des Platon sollte erfunden werden. Es ist freilich gar wenig belohnend Zweifel dieser Art als der erste mitzutheilen und die Gründe dafür aus einanderzusezen; denn der kritische

Sinn ist zu sparsam vertheilt, und vielleicht unter denen, die dessen nicht ermangeln, die genaue Kenntniſs des Schriftstellers, ohne welche doch nicht geurtheilt werden kann, noch sparsamer; so daſs man zunächst wenigstens ganz allein unter den groſsen Haufen derer geräth, welche unempfänglich für Untersuchungen dieser Art hiernach in Vertheidigung des Hergebrachten weder sonderlich belehrend verfahren, noch auch ergözlich. Hier indessen ist es Sache des Berufs, und nicht zu umgehen daſs wir unsere Meinung sagen über das vorliegende Gespräch. Und so sei es denn noch einmal unternommen und gesagt, daſs dieses kleine Werk, welches von denen, die in Pausch und Bogen zu bewundern pflegen, von je her gewaltig ist gepriesen worden, uns ziemlich geringfügig und schlecht erscheint, und zwar auf eine solche Weise daſs wir es dem Platon nicht zuschreiben können, und wenn auch noch so viele, die seinen Geist beschwören zu können glauben, ihn hier aufs deutlichste wollen vernommen haben. Aber auch nur unsere Meinung werden wir sagen, ohne etwa groſse Anstrengungen zu machen, damit Andere dafür gewonnen werden; sondern wir wollen nur hier die Hauptpunkte worauf es ankommt im Allgemeinen aufstellen, und in den Anmerkungen gelegentlich auf die einzelnen Beispiele dazu hinweisen. Mag dann Jeder es halten wie er will, und mögen Andere, denen es der Mühe werth scheint, die Sache hin und her wendend auch für das allgemeine Urtheil der Entscheidung näher bringen.

Zuerst wollen wir nun weissagen, was, wenn anders unserm Gefühl etwas zu trauen ist, dem aufmerksamen und mit dem Geiste des Platon schon befreundeten Leser begegnen wird, wenn er das Gespräch zuerst durchlaufen hat, daſs es ihm nemlich den Eindruk von einer ganz sonderbaren und ungewohnten Ungleichförmigkeit geben wird. Einzelne sehr schöne und ächt platonische Stellen findet er sparsam zerstreut in einer schlechten Masse schwimmend, welche theils aus klein zerhaktem um nichts sich abeilenden Dialog besteht, theils aus langen Reden. Von diesen ist die erste so langweilig, daſs wenn der Gott das mündliche Zusammentreffen des Sokrates und Alkibiades, wie es scheint, ausdrüklich aufsparen wollte, bis die Gelegenheit diese Rede zu halten da war, er keinem von beiden einen groſsen Dienst geleistet hat. Die zweite rühmt unter Auskramung wunderlicher statistischer Notizen persische und lakedämonische Tugenden und Reichthümer, auch die Tugenden schon mehr Xenophontisch als Platonisch, die Reichthümer aber und die weichliche Pracht durchaus unsokratisch. Demnächst wird er sich auch ganz unbefriedigt fühlen, und beklagen daſs er sich habe durchschlagen müssen durch unnüze Weitläuftigkeiten, welche erhoben werden über die leichtesten Dinge, und daſs dagegen über das Bedeutendste oberflächlich sei hingegangen, oder es ihm so zu sagen ganz kurz vor dem Munde sei abgebrochen worden. Will er dann, nachdem dieser erste Eindruk überwunden ist, näher untersuchen, was doch das Gespräch eigentlich will: so wird er nicht recht wissen, wohin er sich wenden soll, zuerst aber gewiſs eingestehen, daſs es von dem, was die zweite Ueberschrift verheiſst, daſs es nemlich von des Menschen

Natur handeln soll, blutwenig enthält. Aeuſserlich angesehn hat das Ganze in seiner Bildung eine falsche Aehnlichkeit mit gewissen Gesprächen unseres zweiten Theils. Wie nemlich diese so zu sagen zuerst ein äuſseres Thema haben, welches ausdrüklich angekündigt wird, aber doch gewissermaſsen nur die Schale des Ganzen bildet, und dann noch ein verborgenes mit jenem zusammenhängendes, welches tiefere Aufschlüsse enthält: so könnte man auch hier das für das äuſsere Thema halten, daſs Sokrates dem Alkibiades beweisen will, er müsse sich noch andere Kenntnisse erwerben, ehe er sich an die Führung der öffentlichen Angelegenheiten begebe, und dagegen alles das für den eigentlichen Kern, was Sokrates zur Sprache bringt um diesen Beweis zu führen. Allein auch das erste ist nicht rein ausgeführt; denn theils beweiset Sokrates doch nicht, daſs er allein vermag den Alkibiades zu lehren wessen er bedarf, theils geht er auch darüber hinaus, und läſst sich zum Schluſs noch einiges merken von der Unterweisung selbst. Und noch weniger bildet das dazwischen gestellte für sich einen festen Kern. Denn daſs Alkibiades was gerecht sei weder erfunden noch gelernt hat, daſs das gerechte und nüzliche dasselbe ist, und dann wieder daſs Perikles, wiewol ein vortreflicher Staatsmann und hier mehr als irgend in andern Platonischen Reden ohne Spur von Ironie gepriesen, dennoch keinen klug gemacht habe, dies alles hängt gar nicht unter sich zusammen, und jedes steht nur da in seiner losen äuſserlichen Beziehung auf den schlechten Gemüthszustand des Alkibiades. Oder daſs gar philosophische Geheimnisse in diesen Reden sollten aufgeschlossen sein, daran ist bei weitem nicht zu denken. Vielmehr ist sogar von ächt platonischen Lehren, die sehr nahe mit dem Gesagten zusammenhängen, auch nicht die mindeste Spur hier anzutreffen. So konnte sich Alkibiades aus einem sehr unbequemen Dilemma befreit haben durch die leiseste Erwähnung der Lehre von der Erinnerung; anderes wieder hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen Erkenntniſs und Vorstellung; aber bei beiden wird ganz rein vorbeigegangen, und nur auf die äuſserlichste Weise erinnert eine Stelle an den Laches, eine andere an den Gorgias, wieder eine an den Protagoras. Freilich haben aber auch die Meisten das Geheimniſs und den eigentlichen Zwek des Gesprächs nicht in diesen Reden gesucht, sondern vielmehr in dem Wenigen, was hier am Schluſs gesagt ist über die nothwendige Selbsterkenntniſs. Dieses nun tritt allerdings anfänglich auf mit vielen Ansprüchen auf Tiefsinn, wendet sich aber auch bald zum alleroberflächlichsten hin, und wir müssen an ein Paar ganz populären Säzen genug haben, die wir anderwärts weit schöner ausgeführt finden. Sonach bleibt kaum etwas anderes übrig, als das zum Behuf der Kenntniſs des Menschen gebotene Hineinschauen in die Gottheit, was aber auch das Gespräch sehr schlecht durchzuführen weiſs; so daſs dieser Brokken wahrlich des ganzen Apparats nicht werth wäre, dessen einzelne Glieder auch gar nicht mit ihm zusammenhängen. Auch zeigt sich in der Composition keine Spur von einer solchen innern Beziehung alles einzelnen auf ein einiges. Denn wir finden hier weder den strengen dogmatischen Zusammenhang des Sophisten oder des Philebos, noch auch jene scheinbare Passivität des Sokrates in Führung des Gespräches, bei welcher alles um so mehr rein aus der Sache selbst hervorzuwachsen scheint; sondern mit bloſser Willkühr schaltet Sokrates und ruft eines nach dem andern hervor, überall, wenn er gleich der Worte viele macht, die Sache kürzer abbrechend als er sonst pflegt, und jedes einzelne wirklich nur auf Beschämung seines Mitunterredners hinwendend, so daſs das Ganze einen eristischen Charakter bekommt, den auf diese Weise kein anderes platonisches Gespräch an sich trägt.

Und wenn man nun bedenkt, daſs der so schnöde behandelte Mitunterredner nicht etwa ein Sophist ist, noch auch ein Knabe der so etwas zum Nuz und Frommen Anderer sich muſs gefallen lassen, auch nicht nur sonst ein edler Athener, sondern der dem Platon überall als der geistreiche Liebling seines Lehrers gefeierte Alkibiades: so möchte man wol behaupten, daſs die Behandlung des Verhältnisses dieser beiden und die Haltung oder vielmehr die Haltungslosigkeit beider Personen noch unplatonischer ist als irgend etwas in unserm Gespräch. Gleich dieser Sokrates mit der stummen Rolle, die er bei seinem Liebling schon so lange gespielt zu haben sich rühmt, und dieser genauen Bewachung, die ihm weder tröstlich sein konnte noch seiner würdig, und nun gar sich einführend mit einer langen Rede, dergleichen er sonst haſst, und mit einer Anmaſsung die er noch mehr haſst, als ob er nemlich der einzige Lehrer sein könnte in der Staatskunst, dieser ist ja offenbar das grade Widerspiel des platonischen Sokrates. In der Darstellung seines Verhältnisses zum Alkibiades ist übrigens so pedantisch als möglich jeder Schein der Knabenliebe vermieden, und rechter Werth darauf gelegt, daſs Sokrates den Alkibiades auch nicht einmal angeredet habe, bis die Zeit seiner Blüthe so gut als ganz vorüber war. Wie soll man aber dieses reimen mit der Art, wie dasselbe Verhältniſs im Protagoras und im Gastmal behandelt ist? Im Protagoras lebt Perikles auch noch, und doch erscheinen Sokrates und Alkibiades als alte Bekannte, die schon viel mit einander muſsten verkehrt haben; und was Alkibiades im Gastmal erzählt, muſs doch auch aus der Zeit seiner Blüthe sein; denn schwerlich soll er doch erzählen, er habe als ein Verblühter sich dem Sokrates aufdringen gewollt! Aber nun gar wie erscheint Alkibiades selbst ohne alle Aehnlichkeit mit der Art wie er sonst dargestellt wird! Zuerst sollte man glauben, er sei hier nach dem Muster des Kallikles oder des Ktesippos zugeschnitten, aber bald wendet er sich und zeigt sich ungeheuer demüthig und eingeschüchtert, so daſs er auch gar nicht in Harnisch zu bringen ist, obgleich Sokrates ihn immer wieder auſs neue und oft ohne Noth und ohne Recht anfährt und ihn unzufrieden abführt mit seinen Antworten. Kurz wie man es auch betrachtet, unser Gespräch ist in dieser Hinsicht entweder die Widerlegung aller übrigen platonischen, oder diese sind die seinige. Wer nun auch dies nicht fühlt, dem ist freilich nicht zu rathen, sondern ihm nur Glük zu wünschen, daſs er sich so wohlfeil platonisch ergözen kann. Andere aber möchten wir noch auf etwas aufmerksam machen, woraus sich vielleicht in der Folge — denn wir selbst sind gar nicht gesonnen diese Sache hier auch nur anzuregen — genauere Aufschlüsse ergeben könnten über die eigentliche Entstehungsart und Herkunft unseres Gespräches. Nemlich was darin am meisten Platonisch ist, mag freilich zum Theil Nachahmung sein bald nähere bald entferntere von anderen Stellen, und was den Inhalt betrift Reminiscenz aus andern Werken, theils ist es von der Art, daſs man zwar nicht glauben kann, Platon habe es gerade so geschrieben, aber doch es habe vielleicht aufgezeichnetes aus seinen Unterredungen dabei zum Grunde gelegen, wie zum Beispiel die Abhandlung über das Verhältniſs des Gerechten zum Vortheilhaften, die ein sehr brauchbares Beispiel war zu seiner Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe. Aber wenige einzelne Stellen sind doch auch so, daſs man sich nicht sehr weigern würde anzunehmen, sie wären eben so aus Platons Griffel gekommen. Nimmt man dazu, wie das Meiste wirklich gar nicht ausgeführt, sondern nur als Thema aufgestellt ist, wie schroff die Uebergänge von einem zum andern gröſstentheils sind oder wie unbeholfen, zumal da wo ein Stük schlechter leerer Dialektik anfängt oder endiget, und wie das bessere, was durch diese fremdartigen Zuthaten aus einander gezerrt und entstellt ist, in einem weit besseren Zusammenhang stehen könnte: so möchte man fast auf den Gedanken kommen, ein unmittelbarer Schüler des Platon habe irgendwie an sich gebracht einen Entwurf seines Lehrers zu einem Gespräch, welchen dieser aber hernach nicht ausgeführt sondern verworfen, und was er darin lehren wollte, später in andere Gespräche, in den Gorgias und Menon und noch spätere vertheilt habe. Schwerlich aber würde dieses Gespräch, wenigstens wenn Platon es wirklich selbst ausgearbeitet hätte, Alkibiades geheiſsen haben. Dieser schikte sich wol gar nicht zu einem solchen Zwiesprach mit Sokrates. Denn einen passiven Unterredner abzugeben, wenn auch von der besten Art, wie etwa Theätetos, konnte seiner sprudelnden Lebhaftigkeit nicht zugemuthet werden, und in eine heftige Polemik gegen Sokrates, wie etwa Kallikles, konnte ihn wol Platon auch kaum sezen wollen: so daſs sich ziemlich gewiſs behaupten läſst, Platon habe statt der zwei Alkibiadesse, die ihm bis jezt beigelegt worden sind, gerade keinen geschrieben.

ALKIBIADES.

SOKRATES. ALKIBIADES.

103 SOK. O Sohn des Kleinias, ich glaube du wunderst dich, daſs ich, der ich dein erster Liebhaber gewesen, nun die übrigen aufgehört haben, mich allein nicht abwendig machen lasse, und daſs die übrigen haufenweise sich mit dir unterhalten, ich aber seit so vielen Jahren dich auch nicht einmal angeredet habe. Hievon nun ist die Ursache nicht ein menschliches, sondern ein dämonisches Hinderniſs gewesen, von dessen Kraft du auch in der Folge noch hören wirst. Jezt aber, da es mich nicht mehr hindert, habe ich mich dir genaht, und bin der guten Hofnung, daſs es mir auch künftig nicht mehr hinderlich sein wird. In dieser Zeit nun habe ich ziemlich Acht gegeben und gemerkt, wie du dich gegen deine Liebhaber verhieltest. Nemlich ohnerachtet ihrer so viele gewesen und gar hochsinnige, war doch keiner, der nicht von deinem Sinn noch wäre überragt und zur Flucht gebracht worden. Die Gründe aber, um derentwillen du sie so übersehen, will ich dir darlegen. Du meinst keines Menschen bedürftig zu sein zu nichts, weil das was du hast so reichlich ist, daſs du nichts brauchst

vom Leibe anfangend bis zur Seele. Denn du meinst zuerst sehr schön zu sein und sehr wohlgewachsen, und das kann Jeder deutlich sehen, daſs du dich hierin nicht irrest; dann auch von dem adelichsten Geschlecht in deiner Vaterstadt, welche wiederum die gröſste ist unter den hellenischen; und hier von Vaterseite die treflichsten Freunde und Verwandten zu haben, welche wenn es nöthig wäre, dir schon dienen würden, und von Mutterseite nicht wenigere noch geringere. Mehr aber als alles insgesammt was ich angeführt, glaubst du vermöge dir Perikles der Sohn des Xantippos, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormunde gesezt, der nicht nur in dieser Stadt auszurichten vermag was er nur will, sondern auch in ganz Hellas und bei vielen und groſsen Geschlechtern der Ausländer. Ich würde auch hinzusezen, wie reich du bist: aber hierauf scheinst du mir am wenigsten groſs zu thun. Mit dem allen nun dich brüstend hast du deine Liebhaber bezwungen, und sie, weit unter dir darin, sind bezwungen worden, und dir ist das nicht entgangen. Daher weiſs ich auch gewiſs daſs du dich wunderst, was ich wol denke, daſs ich mich gar nicht abwendig machen lasse von der Liebe, und was für eine Hofnung ich wol haben muſs, daſs ich noch bleibe, da die Andern schon zurükgetreten sind.

Alk. Und vielleicht weiſst du nicht, Sokrates, daſs du mir nur um ein weniges zuvorgekommen bist. Denn ich hatte eben im Sinne dir zuerst entgegenzugehn und dich auf dasselbige anzureden, was du doch eigentlich willst, und was für eine Hofnung du im Auge hast, daſs du mich quälst, und überall, wo ich nur bin, auf das sorgfältigste dich auch zeigest. Denn ich wundere mich in der That was doch deine Absicht ist, und möchte es gern erfahren.

Sok. Also wirst du mir, wie es scheint, willig zuhören, wenn du doch, wie du sagst, Lust hast zu wissen und zu hören was ich denke, daſs ich also als zu einem der hören und aushalten will, reden kann.

Alk. Gewiſs gar sehr, also rede nur.

Sok. Siehe wohl zu; denn es wäre kein Wunder, wenn ich wie ich schwer angefangen habe, nun auch schwer wieder aufhören könnte.

Alk. O Guter, rede nur, ich will schon hören.

Sok. Ich muſs also reden. Schwer ist es
freilich wol für einen Liebhaber sich an einen
Mann wenden, der den Liebhabern nichts nachgiebt;
dennoch aber muſs ich es wagen, meine
Meinung kund zu thun. Nemlich, o Alkibiades,
wenn ich dich mit demjenigen, was wir
eben durchgegangen sind, zufrieden gesehen
hätte, und gesonnen dein Leben damit hinzubringen:
so hätte ich schon längst von meiner
Liebe abgelassen, wie ich von mir selbst glaube.
Nun aber will ich dich noch ganz anderer Gedanken
105 die du hegst bei dir selbst bezüchtigen,
woraus du auch erkennen wirst, daſs ich immer
sehr wohl auf dich Acht gehabt habe. Ich
denke nemlich von dir, daſs wenn dir einer der
Götter sagte, O Alkibiades, willst du wohl das
behaltend, was du jezt hast, leben, oder lieber
gleich todt sein, wenn es dir nicht erlaubt sein
soll gröſseres zu erwerben; ich denke du würdest
wählen todt zu sein. Und auf welche Hofnung
du lebst, das will ich dir sagen. Du
glaubst, sobald du nur bei den Volksversammlungen
der Athener zugegen sein werdest, und
das werde ja in gar wenigen Tagen geschehen,

werdest du den Athenern dort zeigen, daſs du solcher Ehre werth seiest, wie weder Perikles noch irgend ein Anderer von allen, die nur je gewesen, und wenn du ihnen dies gezeigt, werdest du dann der mächtigste sein in der Stadt; wärest du es aber hier, dann wärest du es auch bei den andern, nicht nur Hellenen sondern auch den Barbaren, die mit uns in demselben Welttheil wohnen. Und wenn nun derselbige Gott dir sagte, hier in Europa solltest du zwar herrschen, aber nach Asien solle dir nicht erlaubt sein überzugehn und an die dortigen Angelegenheiten deine Hand zu legen: so dünkt mich werdest du auch auf diese Bedingungen allein nicht leben wollen, wenn du nicht mit deinem Namen und deiner Macht kurz zu sagen alle Menschen erfüllen darfst. Und ich meine, auſser dem Kyros und Xerxes hältst du wol keinen sonderlich der Rede werth. Daſs du nun diese Hofnung hegst weiſs ich sehr wohl, und vermuthe es nicht nur. Vielleicht nun wirst du sagen, weil du weiſst, daſs ich wahr rede, Wie kommt doch aber dies, o Sokrates, zu dem was du vorhattest zu sagen, weshalb nemlich du nicht von mir abläſst? Das will ich dir sagen, lieber Sohn des Kleinias und der Deinomache. Nemlich allen diesen Gedanken ist es dir unmöglich die Krone aufzusezen ohne mich, so groſse Gewalt glaube ich zu haben über deine Angelegenheiten und über dich. Deshalb glaube ich auch, hat mich so lange der Gott nicht gelassen mit dir reden, auf den ich wartete, wann er es doch zulassen würde. Denn so wie du Hofnungen hegest, vor der Stadt zu beweisen daſs du ihr alles werth bist, und wenn du es bewiesen, dann nichts mehr sein würde, was du nicht gleich solltest ausrichten können: so hoffe auch ich bei dir alles auszurichten, wenn ich dir gezeigt habe, daſs ich es vor allen werth bin, und daſs weder Vormund noch Verwandter noch sonst jemand im Stande ist dir die Macht zu verschaffen, nach der du strebst, auſser ich, mit Gott freilich. So lange du nun jünger und ehe du so groſser Hofnung voll warest wie mich dünkt, lieſs mich der Gott nicht mit dir reden, damit ich nicht vergeblich redete. Nun aber hat er es verstattet, denn nun möchtest du mich wol hören.

106 **Alk.** Noch viel wunderlicher, o Sokrates, kommst du mir nun vor, nachdem du angefangen zu reden, als so lange du mir schweigend folgtest. Wiewol du auch damals schon gar sehr so aussahest. Ob ich nun dieses im Sinne habe oder nicht, darüber hast du, wie es scheint, schon entschieden, und wenn ich es auch läugnen wollte, würde es mir doch wol nicht helfen dich zu überreden. Wol denn! wenn ich nun dies aber auch noch so sehr im Sinne habe: wie mir das durch dich werden soll, und ohne dich nicht werden könnte, weiſst du mir das wol zu sagen?

Sok. Fragst du etwa, ob ich eine lange Rede darüber vorzutragen weiſs, wie du gewohnt bist zu hören? Das ist freilich nicht meine Sache. Aber zeigen kann ich dir allerdings, wie ich glaube, daſs sich dies wirklich so verhält, wenn du mir nur ein weniges dabei willst zu Hülfe kommen.

Alk. Wenn es nur keine schwere Hülfsleistung ist, die du meinst, so will ich wohl.

Sok. Dünkt es dich schwer zu antworten, was gefragt wird?

Alk. Nicht schwer.

Sok. So antworte denn.

Alk.

Alk. Frage nur.

Sok. Ich darf also doch fragen, als dächtest du so hierüber, wie ich sage, daſs du denkst?

Alk. Das sei so, wenn du willst, damit ich nur erfahre, was du sagen wirst.

Sok. Wolan denn. Du gedenkst also, wie ich sage, binnen kurzer Zeit dich daran zu geben mit den Athenern zu rathschlagen. Wenn ich nun, indem du im Begriff wärest die Bühne zu besteigen, dich bei der Hand faſste und fragte, O Alkibiades, worüber gedenken doch die Athener jezt Rath zu pflegen, daſs du aufgestanden bist um auch Rath zu ertheilen? Doch wol über etwas, was du besser verstehst als diese? was würdest du antworten?

Alk. Ich würde offenbar sagen, Allerdings über etwas, was ich besser weiſs als diese.

Sok. Also was du weiſst, darin bist du auch ein guter Rathgeber?

Alk. Wie sollte ich nicht!

Sok. Und du weiſst doch wol nur das, was du entweder von Andern gelernt oder selbst erfunden hast?

Alk. Was für anderes sollte ich wol!

Sok. Kannst du nun wol irgendwenn etwas erlernt haben oder erfunden, ohne daſs du es weder lernen noch selbst suchen wolltest?

Alk. Das kann ich nicht.

Sok. Wie nun? hast du wol je suchen oder lernen gewollt, was du schon zu wissen glaubtest?

Alk. Gewiſs nicht.

Sok. Also was du jezt weiſst, dafür gab es doch eine Zeit, wo du es nicht zu wissen glaubtest?

Alk. Nothwendig.

Sok. Allein was du gelernt hast, das weiſs ich doch ohngefähr, sollte mir aber etwas entgangen sein; so sage es mir. Du hast, soviel ich mich erinnere, die Sprache gelernt, und die Leier spielen und fechten, denn die Flöte wolltest du ja nicht lernen. Dies ist es, was du verstehst, wenn du nicht etwas gelernt hast mir unbemerkt; ich glaube aber nicht, daſs du so jemals aus dem Hause gegangen bist weder bei Tage noch bei Nacht.

Alk. Ich habe auch keine andere Schulen gemacht als diese.

107 **Sok.** Wirst du also wol, wenn die Athener über Buchstaben rathschlagen, wie sie richtig schreiben sollen, alsdann aufstehn um deinen Rath auch zu ertheilen?

Alk. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Aber wenn über das Leierschlagen?

Alk. Keinesweges.

Sok. Aber über das Fechten pflegen sie ja wol gar nicht zu rathschsagen in der Versammlung?

Alk. Freilich nicht.

Sok. Also wenn sie worüber doch rathschlagen? doch wol nicht wenn über Gebäude?

Alk. Auch nicht.

Sok. Denn da wäre wol ein Baumeister ein besserer Rathgeber als du.

Alk. Ja.

Sok. Auch wol nicht, wenn sie über das Wahrsagen rathschlagen?

Alk. Nein.

Sok. Denn da wäre wieder ein Wahrsager besser als du.

Alk. Ja.

Sok. Und zwar er mag klein sein oder groſs, schön oder häſslich, vornehmer oder geringer Abkunft.

Alk. Freilich wol.

Sok. Denn von dem Wissenden, denke ich, kommt guter Rath in jeder Sache, nicht von dem Reichen.

Alk. Wie könnte es anders sein!

Sok. Ob also der, welcher ihnen zuspricht, arm ist oder reich, das wird den Athenern nichts verschlagen, wenn sie wegen der Bewohner der Stadt rathschlagen, wie sich diese wol gesund erhalten können; sondern sie werden nur suchen, daſs der Rathgeber ein Arzt sei.

Alk. Ganz natürlich wol.

Sok. Wenn sie also was doch überlegen, wirst du mit Recht auftreten, wenn du auftrittst ihnen Rath zu ertheilen?

Alk. Wenn ihre eigenen Angelegenheiten, o Sokrates.

Sok. Meinst du die des Schiffbaues, was für Schiffe sie sollen zimmern lassen?

Alk. Nicht doch, Sokrates.

Sok. Denn Schiffe zu bauen, denke ich, verstehst du nicht. Ist das die Ursache, oder sonst etwas?

Alk. Nein, sondern dieses.

Sok. Also die Berathschlagung über welche von ihren Angelegenheiten meinst du denn?

Alk. Wenn sie über Krieg und Frieden rathschlagen, o Sokrates, oder über sonst eine von den Angelegenheiten des Staats.

Sok. Meinst du wenn sie rathschlagen, mit wem sie Frieden machen sollen und mit wem Krieg führen und auf welche Weise?

Alk. Ja.

Sok. Sie müssen doch das, mit wem es am besten ist?

Alk. Ja.

Sok. Und dann wann es am besten ist?

Alk. Freilich.

Sok. Und so lange als es am besten ist?

Alk. Ja.

Sok. Wenn nun die Athener sich beratheten, mit wem man ringen muſs, und mit wem lieber mit dem bloſsen Vorderarm kämpfen: würdest dann du besseren Rath geben oder der Meister in Leibesübungen?

Alk. Der leztere offenbar.

Sok. Weiſst du nun wol zu sagen, worauf sehend er seinen Rath darüber ertheilen würde, mit wem man ringen muſs und mit wem nicht? und wann und auf welche Weise? — Ich meine es so. Man muſs doch mit denen ringen, mit denen es besser ist? oder nicht?

Alk. Ja.

108 Sok. Und soviel Gänge als es besser ist?

Alk. So viele.

Sok. Und auch dann, wann es besser ist?

Alk. Freilich.

Sok. Und wer singt muſs bisweilen di Leier schlagen zum Gesang und tanzen?

Alk. Das muſs er.

Sok. Und nicht wahr dann wann es be ser ist?

Alk. Ja.

Sok. Und so lange als es besser ist?

Alk. Das behaupte ich.

Sok. Wie nun? da du doch beide Ma das Bessere genannt hast beim Leierschlage zum Gesang und beim Ringen, wie nennst d das Bessere im richtigen Leierschlagen? so w ich das Bessere im Ringen das gymnastische nenne, wie nennst du jenes?

Alk. Ich verstehe nicht.

Sok. Versuche nur mich nachzuahmen. Denn ich habe schon beantwortet das was sich überall richtig verhält. Denn richtig verhält sich doch das was nach der Kunst geschieht; oder nicht?

Alk. Ja.

Sok. War aber nicht jene Kunst die Gymnastik?

Alk. Wie sollte sie nicht.

Sok. Und ich nannte das Bessere im Ringen das gymnastische?

Alk. Das thatest du.

Sok. Und mit Recht?

Alk. So dünkt mich.

Sok. So komm denn! denn dir steht es ja auch wol an dich richtig auszudrükken, und sage mir zuerst, welches ist die Kunst, welcher das richtige Leierschlagen und singen und dazu tanzen obliegt, wie wird sie insgesammt genannt? Kannst du es noch nicht sagen?

Alk. Nicht recht.

Sok. Versuche es so. Welches sind die Göttinnen, denen diese Kunst zukommt?

Alk. Die Musen meinst du, Sokrates?

Sok. Freilich. Sieh nun, was für einen Beinamen hat von ihnen diese Kunst?

Alk. Die Musik dünkst du mich zu meinen.

Sok. Die meine ich auch. Was ist nun das, was nach dieser richtig erfolgt? so wie ich dir dort das nach der gymnastischen Kunst richtige benannte, wie sagst du nun auch hiebei daſs es geschehe?

Alk. Musikalisch, dünkt mich.

Sok. Wohl gesprochen. Wolan denn auch das bessere beim Krieg führen oder beim Friede halten, dieses bessere wie nennst du es? wie du dort von jedem besseren sagtest, es sei das musikalischere, und bei dem andern es sei das gymnastischere, so versuche auch hier das bessere zu benennen.

Alk. Aber ich weiſs wirklich nicht wie.

Sok. Allein ist das nicht schmählich, wenn dich, indem du sprächest und Rath gäbest über Speisen, daſs die eine besser ist als die andere und jezt und in dieser Menge, jemand hernach fragte, wie nennst du dieses bessere, o Alkibiades, daſs du hievon zwar zu sagen wüſstest, es ist das gesundere, wiewol du dich nicht für einen Arzt ausgiebst: wofür du dich aber ausgiebst es zu verstehen, und auftrittst um Rath zu ertheilen als ein Wissender, hiernach gefragt 109 du wie es scheint nichts zu sagen weiſst, willst du dich dessen nicht schämen? oder dünkt es dich nicht schmählich?

Alk. Gar sehr freilich.

Sok. So überlege denn und versuche zu sagen, worauf doch ziele dieses bessere in dem Frieden halten und in dem Kriegführen mit wem man soll.

Alk. Aber ich überlege es und kann es doch nicht inne werden.

Sok. Und weiſst auch nicht wenn wir Krieg anfangen, was wir einander angethan zu haben beschuldigen, weshalb wir zum Kriegführen schreiten, und wie wir es nennen?

Alk. Das weiſs ich, daſs man uns hintergangen oder Gewalt angethan oder beraubt habe.

Sok. Halt, und wie sagen wir sei uns das alles begegnet? versuche anzugeben, wie dabei das So oder So verschieden ist.

Alk. Meinst du unter dem So, o Sokrates, das gerecht oder ungerecht?

Sok. Eben dieses.

Alk. Das ist ja freilich ein groſser und gänzlicher Unterschied.

Sok. Wie nun? gegen welche von beiden willst du den Athenern rathen Krieg zu führen, gegen die Unrechtthuenden, oder die welche gerecht gehandelt haben?

Alk. Das ist ja eine harte Frage. Denn wenn einer auch dächte, man sollte gegen die welche recht handeln Krieg führen, so würde er es doch nicht eingestehen.

Sok. Weil es nicht gesezlich ist, wie man ja glauben muſs.

Alk. Freilich nicht; und auch für schön wird es ja nicht gehalten.

Sok. Also in Bezug hierauf, auf das gerechte, würdest auch du deine Reden stellen?

Alk. Nothwendig.

Sok. Ist nun wol, wonach ich eben fragte, das bessere im Kriegführen und nicht, und mit wem man soll mit wem dagegen nicht, und wann wann aber nicht, etwas anderes als das gerechtere? oder nein?

Alk. Offenbar ja eben dieses.

Sok. Wie nun, o lieber Alkibiades? weiſst du entweder selbst nicht, daſs du dies nicht verstehst? oder weiſs ich nicht, daſs du es gelernt und einen Lehrer besucht hast, der dich gelehrt hat das gerechtere und ungerechtere zu unterscheiden? und wer ist doch der? zeige ihn mir doch auch an, damit ich mich ihm als Schüler von dir vorstellen lasse.

Alk. Du spottest, o Sokrates.

Sok. Bei meinem und deinem Freundschaftsgotte, bei dem ich am wenigsten falsch schwören möchte, Nein. Sondern wenn du kannst, so sage wer es ist.

Alk. Und wie wenn ich nun nicht kann? glaubst du nicht, daſs ich anders woher wissen kann, was gerecht ist und ungerecht?

Sok. Ja wenn du es selbst gefunden hättest.

Alk. Und das glaubst du könnte ich nicht haben?

Sok. O sicher, wenn du es gesucht hättest.

Alk. Und glaubst du, ich hätte es nicht gesucht?

Sok. Das wol, wenn du geglaubt hättest es nicht zu wissen.

Alk. Also gab es wol keine Zeit, wo es so mit mir stand?

Sok. Richtig gesprochen. Kannst du mir also diese Zeit angeben, wo du nicht glaubtest das gerechte und ungerechte zu erkennen? Sprich, hast du es vor dem Jahre gesucht und nicht geglaubt es zu wissen? oder glaubtest du 110 es da schon? und antworte mir die Wahrheit, damit wir unsere Gespräche nicht vergeblich führen.

Alk. Da glaubte ich es zu wissen.

Sok. Und vor zwei und drei und vier Jahren nicht so?

Alk. Allerdings.

Sok. Und früher warst du doch noch ein Knabe. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Damals nun weiſs ich ganz gewiſs, daſs du es zu verstehen glaubtest.

Alk. Woher weiſst du das so gewiſs?

Sok. Weil ich dich oft in der Schule gehört habe als ein Kind, auch sonst vornemlich aber wenn du Knöchel spieltest oder irgend ein anderes Spiel, gar nicht zweifelhaft sein über Recht und Unrecht, sondern ganz laut und zuversichtlich von welchem Knaben es nun eben war sagen, er wäre schlecht und ungerecht und thäte Unrecht. Oder ist das nicht wahr?

Alk. Aber was sollte ich denn thun, o Sokrates; wenn mir nun einer Unrecht that?

Sok. Meinst du, wenn du ungewiſs warst ob dir Unrecht geschähe oder nicht, was du dann thun solltest?

Alk. Gar nicht, beim Zeus! denn ich war gar nicht ungewiſs; sondern ich erkannte ganz bestimmt, daſs mir Unrecht geschah.

Sok. Also schon als ein Kind glaubtest du zu verstehen, wie sich zeigt, was recht und unrecht ist?

Alk. Freilich, und ich verstand es auch.

Sok. Nachdem du es in welcher Zeit doch gefunden? Denn gewiſs doch nicht als du es schon zu wissen glaubtest.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Wann also glaubtest du es nicht zu wissen? Bedenke dich! du wirst aber diese Zeit nicht finden.

Alk. Beim Zeus, Sokrates, ich weiſs sie nicht anzugeben.

Sok. Also durch Selbstfinden weiſst du es nicht.

Alk. Offenbar wol nicht.

Sok. Aber eben gestandst du ja auch, es nicht durch Erlernung zu wissen. Wenn du es nun weder gefunden noch gelernt hast, wie weiſst du es denn, und woher?

Alk. Das habe ich vielleicht wol nicht richtig geantwortet, daſs ich sagte, ich wisse es durch eignes Finden.

Sok. Also wie verhält es sich denn?

Alk. Ich glaube, ich habe es gelernt, ich so gut als alle andere.

Sok. Da kommen wir ja wieder auf dieselbe Rede. Von wem? sage es mir auch.

Alk. Von den Leuten.

Sok. Nicht zu sonderlichen Lehrern nimmst du deine Zuflucht, wenn du es auf die Leute bringst.

Alk. Wie so? sollten sie nicht taugen das zu lehren?

Sok. Wenigstens nicht was im Brettspiel kunstmäſsig ist und was nicht; wiewol ich das doch für geringer halte als das Gerechte. Und du, glaubst du nicht auch so?

Alk. Ja.

Sok. Also das geringfügigere sollten sie nicht lehren können, wol aber das wichtigere?

Alk. Das glaube ich doch. Wenigstens können sie ja vieles lehren, was wichtiger ist als Brettspielen.

Sok. Was wäre doch das?

Alk. Wie das Hellenischreden ich meines Theils ja von eben diesen gelernt habe, und keinen andern Lehrer zu nennen wüſste, sondern es auf die nemlichen bringe, von denen du sagst, daſs sie nicht sonderliche Lehrer wären.

Sok. Aber, mein Bester, hierin sind die Leute wol gute Lehrer und man kann ihre Lehre rühmen.

Alk. Wie so?

Sok. Weil sie hievon haben, was gute Lehrer haben müssen.

Alk. Was meinst du damit?

Sok. Weiſst du nicht, daſs die irgend etwas lehren sollen, es zuerst selbst wissen müssen? Oder nicht?

Alk. Wie sollten sie nicht?

Sok. Und die etwas wissen, sind darüber einig unter einander und nicht im Streit?

Alk. Ja.

Sok. Worüber sie aber uneinig sind, wirst du sagen, daſs sie das wissen?

Alk. Wol nicht.

Sok. Darin nun, wie sollten sie wol Lehrer sein können?

Alk. Gar auf keine Weise.

Sok. Wie nun? scheinen dir die Leute darüber uneins zu sein, was Stein ist und was Holz? Und wenn du einen fragst, werden sie nicht alle in demselben zusammentreffen und nach demselben greifen, wenn sie einen Stein oder ein Holz nehmen wollen? und so mit allen Dingen? Denn ich merke, daſs du dies ohngefähr meinst, wenn du sagst, sie verstehen hellenisch zu reden. Oder nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Und nicht wahr, hierüber, wie wir sagten, sind sie unter einander einig und jeder mit sich einzeln, und auch insgemein die Staaten haben keinen Streit mit einander, daſs der eine dies annähme und der andere jenes?

Alk. Freilich nicht.

Sok. Natürlich also sind sie darin auch gute Lehrer.

Alk. Ja.

Sok. Also wenn wir machen wollten, daſs einer dies wüſste, so thäten wir recht ihn bei diesen in die Lehre zu schikken, bei den Leuten?

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Wie aber wenn wir wollten, er sollte nicht nur wissen was Menschen sind und was Pferde, sondern auch welches rechte Läufer sind und welches nicht, sind noch die Leute tauglich es zu lehren?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und ist dir das Beweis genug, daſs sie es nicht verstehn und keine tüchtigen Lehrer darin sind, daſs sie gar nicht unter sich einig sind darüber?

Alk. Mir genug.

Sok. Und wenn wir wollten, er solle nicht nur wissen was Menschen sind, sondern auch was gesunde und was kränkliche, wären uns auch dann die Leute tüchtige Lehrer?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und wäre es dir ein hinreichender Beweis, daſs sie nur schlechte Lehrer wären, wenn du sie unter einander uneins sähest?

Alk. Mir ja.

Sok. Und was gerechte Menschen und Handlungen sind, dünken dich darüber die Leute übereinzustimmen jeder mit sich selbst und alle untereinander?

Alk. Nichts weniger als das, beim Zeus, o Sokrates!

Sok. Sondern wie? über die Maſsen uneinig zu sein hierüber?

Alk. Gar sehr.

Sok. Wenigstens glaube ich nicht, daſs du jemals über das, was gesund ist oder nicht, Menschen so uneinig wirst gesehen oder gehört haben, daſs sie mit einander kämpften oder sich umbrachten.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Wohl aber wegen Recht und Unrecht weiſs ich gewiſs, daſs wenn du es auch nicht selbst gesehn, du es wenigstens von vielen Andern gehört hast und auch vom Homeros.

Denn die Odysseia und Ilias hast du doch gehört?

Alk. Das versteht sich ja wol, o Sokrates.

Sok. Und nicht wahr, diese Gedichte handeln ganz und gar von einem Streit über Recht und Unrecht?

Alk. Ja.

Sok. Und Gefechte und Tod entstanden aus diesem Zwist den Achaiern und Troern, und den Freiern der Penelope und dem Odysseus.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Ich glaube auch zwischen den Athenern, Lakedämoniern und Böotiern, die bei Tanagra blieben und hernach bei Koroneia, wo auch dein Vater Kleinias endete, war der Streit der ihnen Krieg und Tod brachte über nichts anderes als Recht und Unrecht. Nicht wahr?

Alk. Du hast Recht.

Sok. Sollen wir nun sagen, daſs diese dasjenige wissen, worüber sie sich so heftig streiten, daſs sie im Zwist darüber sich unter einander das äuſserste anthun?

Alk. Das sieht wol nicht so aus.

Sok. Und auf solche Lehrer berufst du dich doch, von denen du selbst eingestehst, daſs sie nicht wissen?

Alk. Das scheine ich.

Sok. Wie soll man nun glauben, daſs du dich auf Recht und Unrecht verstehst, worüber du so unsicher bist, und weder zeigen kannst, daſs du es von jemanden gelernt, noch daſs du es selbst erfunden hast?

Alk. Nach dem, was du behauptest, sollte man es nicht glauben.

Sok. Siehst du, wie du auch das wieder gar nicht richtig sagst, o Alkibiades?

Alk. Was denn?

Sok. Daſs du sagst, ich behaupte dies.

Alk. Wie doch? Bist du es etwa nicht der behauptet, daſs ich nichts verstehe von Recht und Unrecht?

Sok. Gar nicht.

Alk. Sondern ich etwa?

Sok. Ja.

Alk. Woher aber?

Sok. Das wirst du so sehen. Wenn ich dich frage, Eins und Zwei, welches von beiden ist mehr; so wirst du doch sagen Zwei?

Alk. Gewiſs.

Sok. Um wieviel?

Alk. Um Eins.

Sok. Welcher von uns beiden ist nun der behauptende, daſs Zwei um Eins mehr ist als Eins?

Alk. Ich.

Sok. Und nicht wahr ich fragte und du antwortetest?

Alk. Ja.

Sok. Hierüber also, scheine ich der fragende es zu sein, der etwas behauptet, oder du der antwortende?

Alk. Ich.

Sok. Und wie wenn ich frage, wieviel und was für Buchstaben hat Sokrates, und du sagst es, wer ist der behauptende?

Alk. Ich.

Sok. Wolan so sage es auf einmal. Wo Frage und Antwort gewechselt wird, wer behauptet, der Fragende oder der Antwortende?

Alk. Der Antwortende, dünkt mich, o Sokrates.

Sok. Und eben war ich doch durchweg der Fragende?

Alk. Ja.

Sok. Und du der Antwortende?

Alk. Freilich.

Sok. Was also behauptet worden ist, wer hat es ausgesprochen?

Alk. Offenbar wol, o Sokrates, nach dem was wir eingestanden haben, ich.

Sok. Und es ist behauptet worden, daſs über Recht und Unrecht Alkibiades der schöne Sohn des Kleinias nichts verstände, glaubte es aber, und wollte in die Versammlung gehn um den Athenern Rath zu geben über das, wovon er nichts weiſs. War es nicht so?

Alk. Offenbar.

Sok. Es kommt also das vom Euripides heraus, o Alkibiades, von dir magst du das wol, nicht von mir gehört haben, und ich bin es nicht der dies behauptet, sondern du; mich aber beschuldigst du fälschlich.

Alk. Und doch ist es ganz richtig.

Sok. Nemlich ein thörichtes Unternehmen hast du im Sinn, o Bester, lehren zu wollen was du nicht weiſst, nachdem du verabsäumt es zu lernen.

Alk. Ich denke aber, o Sokrates, die Athener mögen wol gar selten darüber berathschlagen, und so auch die andern Hellenen, was gerecht oder ungerecht ist. Denn das, denken sie, sieht jedermann. Sie lassen es also und überlegen nur, welches von zweien ihnen vortheilhaft sein wird, wenn sie es thun. Denn das ist, glaube ich, nicht einerlei, das gerechte und das vortheilhafte; sondern Vielen hat es schon Nuzen gebracht, daſs sie groſse Ungerechtigkeiten begangen haben, und Andern, glaube ich, die recht gehandelt, hat das nicht gevortheilt.

Sok. Wie also? wenn nun das gerechte auch noch so sehr etwas anderes ist, und das vortheilhafte wieder etwas anderes: so meinst du doch wol nicht wieder auch das zu verstehen, was den Menschen vortheilhaft ist und warum?

Alk. Was hindert es, o Sokrates? wenn du mich nur nicht wieder fragen willst, von wem ich es gelernt oder wie ich es selbst gefunden habe.

Sok. Was du nun anstellst! Wenn du etwas unrichtig behauptest, und es ist möglich dir dies auf dieselbe Art nachzuweisen wie schon in einem früheren Fall, glaubst du dennoch, daſs du etwas neues hören muſst und andere Beweise, als ob die vorigen wie Kleider abgetragen wären, und du sie nicht mehr umnehmen wolltest, sondern es müſste dir einer einen ganz neuen noch unberührten Beweis bringen. Ich will mich aber an deine Vorklage nicht kehren, sondern dich nichts desto weniger fragen, 314 woher du nun wieder das vortheilhafte gelernt hast daſs du es nun verstehst, und wer dein Lehrer gewesen ist, und alles jenes vorige frage ich dich mit Einer Frage. Aber offenbar wirst du wieder auf dasselbige kommen, und wirst nicht aufzeigen können, weder daſs du durch Selbstfinden das Vortheilhafte weiſst noch durch Erlernung. Aber weil du vornehm thust und nicht gern dieselbe Rede noch einmal kosten möchtest: so lasse ich das gut sein, ob du weiſst oder nicht, was den Athenern vortheilhaft ist; ob aber das rechte und das vortheilhafte einerlei ist oder verschieden, warum zeigst du mir das nicht, entweder indem du mich fragst wie ich dich, oder führe es auch nach Gefallen in eigner Rede durch.

Alk.

Alk. Ich weiſs aber nicht, ob ich im Stande sein werde, o Sokrates, es vor dir durchzuführen.

Sok. Stelle dir doch nur vor, du Guter, ich wäre die Versammlung und das Volk. Dort wirst du ja auch müssen alles überzeugend vortragen. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Und es ist ja wol die Sache desselbigen, Einen einzeln überzeugen zu können und Viele zugleich von dem was er weiſs, wie der Sprachlehrer ja wol Einen überzeugt in Sachen der Sprache und Viele?

Alk. Ja wohl.

Sok. Nicht auch von dem, was die Zahlen betrift, wird derselbige Einen überzeugen können und auch Viele?

Alk. Ja.

Sok. Dieser ist aber der, der es versteht, der Rechenkünstler?

Alk. Freilich.

Sok. Also auch du, wovon du Viele zu überzeugen im Stande bist, davon doch auch Einen?

Alk. Wahrscheinlich wohl.

Sok. Und das ist doch das was du weiſst?

Alk. Ja.

Sok. Und ist nun nicht der Redner im Volke nur in so weit von dem in einem solchen Zusammensein verschieden, daſs der eine Viele auf einmal von demselben überzeugt, der andere einzeln?

Alk. So scheint es.

Sok. So komm also! wenn es doch für denselben gehört Einen zu überzeugen und Viele, so übe dich an mir, und versuche mir zu zeigen, daſs das Gerechte bisweilen nicht nüzlich ist!

Alk. Du treibst Uebermuth, Sokrates.

Sok. So will ich denn izt wenigstens aus Uebermuth dich von dem Gegentheil dessen überzeugen, wovon du mich willst.

Alk. Sprich denn.

Sok. Antworte nur was ich dich fragen werde.

Alk. Nein! sondern sprich du allein.

Sok. Wie doch? willst du denn nicht so sehr als nur möglich überzeugt werden?

Alk. Allerdings will ich das.

Sok. Und nicht wahr, wenn du selbst behauptest, daſs sich etwas so verhält, dann bist du aufs beste überzeugt?

Alk. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. So antworte denn. Und wenn du es nicht von dir selbst hörst, daſs das Gerechte zugleich das Vortheilhafte ist, so glaube es nicht wenn es ein Anderer sagt.

Alk. Nein! und so will ich denn antworten; denn ich glaube ich werde keinen Schaden davon haben.

Sok. Du bist eben wahrsagerisch. Sage mir also, du behauptest einiges gerechte vortheile, anderes nicht?

115 Alk. Ja.

Sok. Und wie? auch daſs einiges davon schön sei und anderes nicht?

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Ob dich schon jemand gedünkt hat schändlich zu handeln, zugleich aber gerecht?

Alk. Nein, das nicht.

Sok. Sondern alles Gerechte ist auch schön?

Alk. Ja.

Sok. Wie nun das Schöne? ist es alles gut, oder einiges wol, anderes aber nicht?

Alk. Ich wenigstens meine, einiges schöne sei wol übel.

Sok. Etwa auch schändliches gut?

Alk. Ja.

Sok. Meinst du etwa solches, wie daſs schon Viele im Kriege, indem sie einem Freunde oder Angehörigen Hülfe leisteten, Wunden davon getragen haben und gestorben sind, Andere aber, die nicht halfen, obschon sie es gesollt hätten, gesund sind davon gekommen?

Alk. Allerdings eben das.

Sok. Und nicht wahr, eine solche Hülfsleistung nennst du zwar schön in Beziehung auf das Bestreben diejenigen zu retten, welche man sollte, und das ist Tapferkeit; oder nicht?

Alk. Ja.

Sok. Uebel aber nennst du sie in Beziehung auf den Tod oder die Wunden. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Ist nun nicht etwas anderes die Tapferkeit und wieder etwas anderes der Tod?

Alk. Freilich.

Sok. Nicht also in derselben Beziehung ist es schön und übel den Freunden helfen.

Alk. Nein wie sich zeigt.

Sok. Sieh nun, ob es nicht eben in sofern als schön auch gut ist wie hier. Denn in Bezug auf die Tapferkeit, gestehest du, sei die Hülfleistung schön. Nun betrachte eben dieses, die Tapferkeit ob sie gut ist oder übel. Ueberlege es aber so. Welches von beiden möchtest du wohl haben, gutes oder übles?

Alk. Gutes.

Sok. Und zwar das gröſste?

Alk. Am liebsten.

Sok. Und am unliebsten möchtest du dir das nehmen lassen?

Alk. Wie sollte ich nicht!

Sok. Was meinst du nun von der Tapferkeit, für wieviel möchtest du sie dir wol nehmen lassen?

Alk. Auch nicht leben möchte ich, wenn ich sollte feige sein.

Sok. Das äuſserste Uebel also dünkt dich die Feigheit?

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Gleichgeltend dem Sterben, wie sich zeigt?

Alk. Das behaupte ich.

Sok. Und dem Tode und der Feigheit ist doch das entgegengeseztеste das Leben und die Tapferkeit?

Alk. Ja.

Sok. Und das eine wünschest du dir am liebsten, das andere am wenigsten?

Alk. Ja.

Sok. Wol weil du das eine für das beste hältst, das andere für das übelste?

Alk. Freilich wol.

Sok. Das Helfen also den Freunden im Kriege, sofern es schön ist, nemlich vermöge der Vollbringung des Guten, der Tapferkeit, hast du schön genannt.

Alk. Das scheine ich wol.

Sok. Vermöge der Vollbringung des Ueblen aber, des Todes, übel.

Alk. Ja.

Sok. Ist es nun nicht recht jegliche Handlung so zu bezeichnen, wenn du sie doch sofern sie übles bewirkt übel nennst, sie dann auch sofern sie gutes bewirkt gut zu nennen?

Alk. Das dünkt mich wohl. 116

Sok. Nicht auch sofern gutes schön, sofern aber übles schlecht?

Alk. Ja.

Sok. Wenn du also sagest, die den Freunden im Kriege geleistete Hülfe sei schön aber übel, so sagst du nichts anderes als wenn du sie gut nenntest und auch übel.

Alk. Du scheinst richtig zu reden, Sokrates.

Sok. Nichts schönes also ist in sofern es schön ist übel, noch schändliches in sofern es schändlich ist gut.

Alk. Nein wie sich zeigt.

Sok. Betrachte es auch noch so. Wer schön lebt, lebt der nicht auch wohl?

Alk. Ja.

Sok. Die Wohllebenden aber, sind die nicht glükselig?

Alk. Wie sollten sie nicht!

Sok. Und nicht wahr, glükselig durch den Besiz des Guten?

Alk. Vornemlich.

Sok. Dies besizen sie aber vermöge des Wohl- und Schönlebens?

Alk. Ja.

Sok. Wohl zu leben also ist gut?

Alk. Wie sollte es nicht!

Sok. Ist nun aber nicht das Wohlleben etwas schönes?

Alk. Ja.

Sok. So zeigt sich uns also wiederum als dasselbe das Gute und Schöne?

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Was wir also schön gefunden haben, das werden wir auch gut finden nach dieser Rede.

Alk. Nothwendig.

Sok. Und wie! vortheilt das Gute oder nicht?

Alk. Es vortheilt.

Sok. Erinnerst du dich auch, was wir über das Gerechte eingestanden haben?

Alk. Ich glaube wenigstens, daſs alle rechtthuenden nothwendig auch schönes thun.

Sok. Und die schönes auch gutes?

Alk. Ja.

Sok. Das gute aber vortheilt?

Alk. Ja.

Sok. Das Gerechte also, o Alkibiades, ist vortheilhaft.

Alk. Es scheint ja.

Sok. Wie nun, bist du es der dies behauptet oder ich der fragende?

Alk. Ich ja wol wie es scheint.

Sok. Wenn nun einer aufsteht um zu berathschlagen, gleich viel ob mit den Athenern oder Peparethiern, in der Meinung zu verstehen was recht und unrecht ist, und will doch behaupten zu wissen, das Gerechte sei bisweilen übel: würdest du ihn nicht auslachen, da doch auch du behauptest das gerechte und das vortheilhafte sei dasselbe?

Alk. Aber bei den Göttern, o Sokrates, ich weiſs nicht was ich behaupte, sondern ordentlich ganz verdreht komme ich mir vor. Denn bald dünkt es mich so, wenn du mich fragst, bald wieder anders.

Sok. Und das weiſst du nicht, Lieber, was für ein Zustand dies ist?

Alk. Gar nicht.

Sok. Glaubst du denn, wenn dich jemand fragte, hast du zwei oder drei Augen, und zwei oder vier Hände, daſs du dann auch bald dies antworten würdest bald wieder anderes? oder immer dasselbe?

Alk. Mir ist zwar nun schon ganz bange um mich selbst, ich glaube aber doch dasselbe.

Sok. Und daſs du es weiſst, ist die Ursache davon? 117

Alk. Das denke ich wenigstens.

Sok. Worauf du also wider deinen Willen entgegengeseztes antwortest, darin bist du doch offenbar nicht wissend?

Alk. So sieht es wenigstens aus.

Sok. Und indem du uber gerechtes und ungerechtes, über schönes und schändliches, über übles und gutes, über was vortheilt und nicht antwortest, gestehst du daſs du schwankst. Ist es nun nicht offenbar, daſs du, weil du nichts davon verstehst, deshalb schwankst?

Alk. Mir wenigstens.

Sok. Verhält es sich etwa auch immer so, wenn jemand etwas nicht weiſs, daſs die Seele nothwendig darüber schwankt?

Alk. Wie sollte sie nicht!

Sok. Wie nun? weiſst du auf welche Weise du gen Himmel steigen kannst?

Alk. Beim Zeus, ich nicht.

Sok. Schwankt etwa deine Meinung auch darüber?

Alk. Wohl nicht.

Sok. Und die Ursache, weiſst du sie, oder soll ich sie sagen?

Alk. Sage sie.

Sok. Weil du, Lieber, nicht glaubst es zu wissen, wie du es auch nicht weiſst.

Alk. Wie meinst du das wieder?

Sok. Betrachte es nur mit mir gemeinschaftlich. Was du nicht verstehst, aber auch erkennst, daſs du es nicht verstehst, schwankst du etwa über dergleichen? wie von der Zubereitung der Gemüse weiſst du doch wol, daſs du nichts weiſst?

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Machst du dir nun hiervon eine Vorstellung, wie man sie wol zubereiten müsse, und schwankst dann, oder überläſst du es dem Sachverständigen?

Alk. Das lezte thue ich.

Sok. Und wenn du zu Schiffe führest, würdest du dir eine Vorstellung darüber machen, ob man das Steuerruder wol müsse nach sich halten oder von sich, und weil du es nicht recht wüſstest schwanken, oder würdest du das dem Steuermann überlassen und dich ganz ruhig halten?

Alk. Dem Steuermann.

Sok. Du schwankst also nicht über das was du nicht weiſst, wenn du nur weiſst, daſs du es nicht weiſst.

Alk. Ich scheine nicht.

Sok. Merkst du nun wol, daſs alle Fehler im Handeln aus dieser Unwissenheit entstehen, daſs wer nicht weiſs doch meint zu wissen?

Alk. Wie meinst du nur das wieder?

Sok. Wir unternehmen doch nur dann etwas zu thun, wenn wir meinen das zu verstehen was wir thun?

Alk. Ja.

Sok. Wenn aber jemand nicht meint etwas zu verstehen: so überläſst er es Andern?

Alk. Wie sollte er nicht?

Sok. Und solche Nichtwissende leben doch wol fehlerlos, weil sie ihre Angelegenheiten Andern überlassen?

Alk. Ja.

Sok. Wer sind nun die fehlenden? die Wissenden doch wol nicht?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Wenn nun aber weder die Wissenden, noch diejenigen unter den Nichtwissenden, welche wissen daſs sie nicht wissen: bleiben wol Andere übrig, als die Nichtwissenden welche glauben zu wissen?

Alk. Nein, sondern diese.

Sok. Diese Unwissenheit nun ist die Ursache alles Uebels und die schimpfliche Thorheit. 118

Alk. Ja.

Sok. Und wenn sie die wichtigsten Dinge betrifft, dann ist sie am verderblichsten und schändlichsten?

Alk. Bei weitem.

Sok. Wie nun? weiſst du etwas wichtigeres zu nennen als rechtes und schönes und gutes und vortheilhaftes?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und hierüber gestehst du, daſs du schwankst?

Alk. Ja.

Sok. Wenn du aber schwankst, ist es nicht aus dem vorigen klar, daſs du nicht nur das wichtigste nicht weiſst, sondern auch nicht wissend es doch zu wissen glaubst?

Alk. Das mag wol sein.

Sok. Weh also, o Alkibiades, was ist dir widerfahren, was ich zu nennen Bedenken trage, aber doch weil wir allein sind muſs ich es heraussagen. Nemlich mit der Thorheit hausest du und zwar mit der schimpflichsten wie die Rede dich beschuldiget und du dich selbst. Darum also läufst du so nach den Staatssachen, ehe du unterrichtet bist. Aber nicht du allein befindest dich in diesem Zustande, sondern die meisten von denen, welche die Angelegenheiten dieser Stadt besorgen, bis auf Wenige und vielleicht deinen Vormund Perikles.

Alk. Von diesem sagt man ja auch, daſs er nicht von selbst so weise geworden ist, sondern durch den Umgang mit vielen weisen Männern, dem Pythokleides und Anaxagoras, und auch jezt noch in solchem Alter geht er eben deshalb mit dem Damon um.

Sok. Aber wie doch? hast du wol schon einen irgend worin weisen gesehen, der nicht vermögend gewesen wäre, einen andern eben darin weise zu machen, worin er es ist? Wie wer dich die Sprache gelehrt hat, war selbst darin vollkommen, und hat dich auch dazu gemacht, und wen er sonst wollte. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Und auch du, nachdem du es von jenem gelernt, wirst es einem andern können beibringen?

Alk. Ja.

Sok. Eben so nun der Musikmeister und der Fechtmeister?

Alk. Freilich.

Sok. Denn das ist ein schöner Beweis für die, welche irgend etwas verstehen, daſs sie es verstehn, wenn sie auch einen andern können verständig darin machen.

Alk. Das dünkt mich auch.

Sok. Wie nun? weiſst du einen zu nennen, den Perikles verständig in Staatssachen gemacht hätte von seinen Söhnen an?

Alk. Wie aber, wenn Perikles Söhne einfältig waren, Sokrates!

Sok. Aber den Kleinias, deinen Bruder?

Alk. Was redest du nun wieder vom Kleinias, diesem tollen Menschen!

Sok. Wenn nun Kleinias toll ist und Perikles Söhne einfältig waren: was für eine Ursache sollen wir anführen, weshalb er dich so übersieht, da du dich doch in diesem Zustande befindest?

Alk. Ich bin wohl Schuld, denke ich, weil ich nicht Fleiſs angewendet.

Sok. Aber nenne mir doch sonst einen 119 Athener oder Fremden, Knecht oder Freien, der wirklich angeben kann, daſs er durch den Umgang des Perikles weiser geworden ist, wie ich dir anführen kann, durch den des Zenon sind es Pythodoros der Sohn des Isolochos und Kallias der Sohn des Kalliades, die jeder dem Zenon hundert Minen bezahlt haben, und ganz weise und berühmt geworden sind.

Alk. Beim Zeus, das kann ich doch nicht.

Sok. Gut. Was gedenkst du nun aber mit dir selbst zu thun? es so zu lassen wie du jezt bist, oder irgend Fleiſs anzuwenden?

Alk. Das wollen wir noch mit einander berathen, o Sokrates; wiewol ich verstehe was du sagst und es zugebe. Denn mir scheinen die, welche die Angelegenheiten der Stadt besorgen, bis auf wenige gar ununterrichtet zu sein.

Sok. Was also weiter?

Alk. Wenn sie nun unterrichtet wären, dann müſste freilich wer es unternähme mit ihnen zu wetteifern erst lernen und sich üben, und dann gegen sie auftreten wie gegen gelernte Kämpfer. Nun sie aber auch ganz unkundig an die Staatssachen gegangen sind, was soll man sich erst Mühe geben mit lernen und üben? Denn das weiſs ich ja doch daſs ich diese schon durch meine Natur gar weit übertreffen werde.

Sok. O weh, Bester, was hast du da gesagt! wie unwürdiges deiner Gestalt und deiner übrigen Eigenschaften.

Alk. Wie so denn? und worauf zielst du damit, o Sokrates?

Sok. Es thut mir leid um dich und um meine Liebe.

Alk. Weshalb?

Sok. Wenn du deinen Wetteifer nur nehmen willst gegen die Leute hier.

Alk. Gegen welche denn sonst?

Sok. Sollte das ein Mann der so groſsdenkend sein will auch noch fragen?

Alk. Wie meinst du? nicht gegen diese hier hätte ich aufzutreten?

Sok. Wenn du nun ein Kriegsschiff zu steuern gedächtest, welches ins Gefecht gehn soll: würde es dir dann etwa genügen in der Steuerkunst der beste zu sein unter denen die mit dir auf einem Schiffe wären? oder würdest du denken, das müsse zwar auch sein, würdest aber weiter auf deine wahren Gegner sehn, und nicht wie jezt auf deine Mitstreiter, über die du ja so weit hervorragen muſst, daſs dir gar kein Streit gegen sie statt findet, sondern du sie, zu gering dazu geachtet, mit dir steiten läſst gegen die Feinde, wenn du in Wahrheit eine schöne That aufzustellen gedenkst und die deiner würdig ist und der Stadt.

Alk. Das denke ich ja allerdings.

Sok. So ist es also deiner ganz unwürdig, dich damit begnügend, wenn du besser bist als die Krieger, nicht auf die Anführer der Gegner zu sehen, immer strebend besser zu werden als sie und dich übend gegen sie.

Alk. Welche meinst du denn damit, o Sokrates?

Sok. Weiſst du denn nicht daſs unsere 120
Stadt immer mit den Lakedämoniern und mit dem groſsen Könige Krieg führt?

Alk. Das ist wahr.

Sok. Wenn du also im Sinne hast der Führer dieser Stadt zu sein, und glaubst dein Wettstreit gehe eigentlich gegen die Könige der Lakedämonier und der Perser, so würdest du wol ganz recht glauben.

Alk. Das mag ganz wahr gesprochen sein.

Sok. Nicht doch, du Guter! sondern auf Meidias den Wachtelfutterer muſst du sehn, und auf Andere solche die die Angelegenheiten der Stadt zu führen unternehmen, und noch das knechtische Haar, wie die Weiber sagen würden, auf der Seele haben, aus Unbildung es immer nicht abwerfen und noch ungeschikt stammeln, und so herkommen um der Stadt zu schmeicheln nicht sie zu regieren. Auf diese von denen ich jezt rede muſst du sehn, und dann dich selbst vernachläſsigen, und weder lernen was sich lernen läſst, indem du einen so groſsen Kampf bestehen willst, noch dich üben in dem was der Uebung bedarf, um so auf alle Weise gerüstet zur Führung des Staates zu schreiten.

Alk. Aber, o Sokrates, du scheinst mir zwar recht zu haben, nur denke ich doch die Heerführer der Lakedämonier und der König der Perser werden um nichts besser sein als die andern.

Sok. Aber, Bester, betrachte nur diese Meinung recht, was du an ihr hast.

Alk. In welcher Hinsicht?

Sok. Zuerst in welchem Falle glaubst du wol wirst du dich selbst besser vorsehen, wenn du besorgt bist und jene für furchtbar hältst, oder nicht?

Alk. Offenbar wol, wenn ich sie gar für furchtbar hielte.

Sok. Und denkst du Schaden davon zu haben, wenn du dich recht gründlich vorsiehst?

Alk. Keinesweges, sondern gar groſsen Nuzen.

Sok. Also dieses eine groſse Uebel hat schon jene Meinung.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Das zweite nun, daſs sie auch falsch ist, nimm nur aus der Wahrscheinlichkeit ab.

Alk. Wie das?

Sok. Ist es wohl wahrscheinlich, daſs sich in edlen Geschlechtern bessere Naturen entwikkeln oder nicht?

Alk. Offenbar in edlen.

Sok. Und daſs die gut erzeugten, wenn sie auch gut sind erzogen worden, dann vollkommen gebildet sind zur Tugend?

Alk. Nothwendig.

Sok. So laſs uns denn ihnen das unsrige entgegenstellen und zusehen, zuerst ob wol der Lakedämonier und Perser Könige von schlechterem Geblüt sein mögen. Oder wissen wir nicht daſs die einen vom Herakles und die andern vom Achämenes abstammen, und daſs das Geschlecht des Herakles und des Achämenes auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurükgeführt wird?

Alk. Aber das meinige, o Sokrates, auch auf den Eurysakes und dieses auf den Zeus.

Sok. Und auch das meinige, o edler Alkibiades, auf den Daidalos, und Daidalos auf Hephästos, den Sohn des Zeus. Allein jener Familien, wenn man von ihnen selbst anfängt, sind lauter Könige von Königen abstammend bis auf den Zeus, die einen von Argos und Lakedämon, die andern aber von Persien immer oft aber von ganz Asien wie auch jezt. Wir aber und unsere Väter sind nur Bürger. Und wenn du nun deine Voreltern und des Eurysakes Vaterland Salamin oder Aegina das des noch früheren Aiakos dem Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, aufzeigtest, was für ein Gelächter meinst du wol würdest du bereiten? Sondern sieh zu, ob wir nicht an Glanz der Abkunft hinter den Männern zurükbleiben und auch sonst an der Erziehung. Oder hast du nicht vernommen, wie herrlich die Könige der Lakedämonier daran sind, deren Frauen von Staatswegen von den Ephoren beaufsichtet werden, damit wo möglich nie etwa ein König aus einem anderen Geschlecht sich einschleiche als dem der Herakliden? Der König der Perser aber ist so erhaben, daſs niemanden auch nur der Verdacht einfällt, es könne der König von einem andern erzeugt werden als von ihm. Daher wird auch des Königs Gattin nicht bewacht als nur durch die Furcht. Ist aber der älteste Sohn geboren, auf den die Herrschaft kommt, so feiern zuerst alle in des Königs Reich über die er herrscht ein Fest, und von da an begeht hernach immer an diesem Tage ganz Asien feierlich und gottesdienstlich das Geburtsfest des Königs. Wenn aber unser eins geboren ist, geht es wie es in der Komödie heiſst, die Nachbarn merken es nicht einmal recht, o Alkibiades. Dann wird das Kind auferzogen nicht von einem Weibe, die immer nur eine schlechte Wärterin ist, sondern von Eunuchen, welche eben für die vortrefflichsten von denen um den König gehalten werden, welchen aufgegeben ist, nicht

nur übrigens den Neugebornen zu pflegen, sondern auch darauf zu denken, daſs er recht schön werde, indem sie die Glieder des Kindes bearbeiten und einrichten müssen. Und dieses Geschäftes wegen stehen sie in hohen Ehren. Sind dann die Knaben siebenjährig, so besuchen sie die Pferde und die Lehrer der Reitkunst, und fangen an auf die Jagd zu gehen. Und sind sie zweimal sieben Jahre, dann übernehmen den Knaben die, welche man die königlichen Erzieher nennt. Dies sind vier ausgewählte Perser, welche für die vortrefflichsten ihres Zeitalters gehalten werden, der weiseste, der gerechteste, der besonnenste und der tapferste, wovon der eine ihn die geheime Weisheit des Zoroasters Sohn des Oromazes lehrt, welches die Verehrung der Götter ist; er lehrt ihn aber auch die
122 königlichen Geschäfte. Der gerechteste aber lehrt ihn die Wahrheit sein ganzes Leben durch heilig halten; der besonnenste sich auch nicht von einer Lust beherrschen zu lassen, damit er sich gewöhne frei zu sein und wahrhaft ein König, indem er zuerst alles in ihm selbst beherrscht und nicht dient; der tapferste aber bildet ihn furchtlos und der Angst unfähig, weil wenn er sich je fürchtete er ein Knecht wäre. Dir aber, o Alkibiades, hat Perikles zum Erzieher bestellt den vor Alter unbrauchbarsten unter seinen Hausleuten, den Thraker Zopyros. Ich könnte dir auch die übrige Erziehung und Unterweisung deiner Gegner durchgehn, wenn es nicht zu weitläuftig und nicht dieses schon hinreichend wäre, um auch auf das übrige schlieſsen zu lassen, was damit zusammenhängt. Um deine Erzeugung aber, o Alkibiades, und Auferziehung und Unterweisung oder auch jedes andern Atheners, um es auf einmal zu sagen

kümmert

mert sich Niemand, auſser wenn etwa
r dein Liebhaber ist. Willst du aber auf
chthum sehen und Pracht und Schmuk auf
chleppe von Kleidern und Duft von Salben
auf zahlreiches Gefolge von Dienerschaft
das übrige Wohlleben der Perser: so müſs-
du dich vor dir selbst schämen, wenn du
erkst wie weit du darin zurük stehst. Willst
ber wieder auf Besonnenheit und Sittsamkeit
en, auf Behülflichkeit und Genügsamkeit, auf
smuth und Ordnung und Tapferkeit und Be-
rlichkeit und Arbeitsamkeit und Bestrebsam-
t und Ehrliebe, wie dies bei den Lakedämo-
rn ist: so würdest du dir selbst als ein Kind
kommen in dem allen. Hältst du aber wie-
um etwas auf Reichthum, und glaubst da-
ch etwas zu sein: so wollen wir auch das
ht unerwähnt lassen, wenn du nur wissen
lst wie du stehst. Denn willst du den Reich-
m der Lakedämonier betrachten: so wirst du
l einsehen, wie sehr der hiesige hinter jenem
ükbleibt. Denn welch groſse Landbesizun-
sie haben, bei sich und in dem Messenischen,
nit könnte es ja wohl nicht einer hier aufneh-
n weder an Gröſse noch Güte noch Menge
r Sklaven anderer sowol als helotischer noch
Pferden und anderem Vieh was im Messeni-
en weidet. Allein das lasse ich alles, aber
ch Gold und Silber wird in ganz Hellas nicht
viel als in Lakedämon von einzelnen besessen.
enn schon seit vielen Menschengeschlechtern
ht es von allen Seiten von den Hellenen und
auch von den Barbaren hinein, kommt aber
rgends wieder heraus, sondern recht wie in
r Aesopischen Fabel der Fuchs zu dem Löwen
gt, könnte man auch von dem nach Lakedämon
henden Gelde sagen, daſs die dort hinwärts 121

gehenden Spuren kenntlich genug sind, von herauskommenden aber nirgends niemand welche sieht. So daſs man wol einsehen muſs, daſs auch an Gold und Silber die dort die reichsten sind unter den Hellenen, und unter ihnen wiederum ihr König; Denn die meiſsten und gröſsten Einnahmen hievon hat der König, und der königliche Schoſs ist auch nicht gering den die Lakedämonier ihren Königen entrichten. Und so ist nun der Reichthum der Lakedämonier mit anderm hellenischen verglichen zwar groſs, mit persischem aber und dem des Perserköniges nichts. So habe ich einmal von einem glaubwürdigen Manne, einem von denen die zum Könige hinaufgereiset waren, gehört, daſs er durch einen groſsen und schönen Strich Landes gereist wäre beinah eine Tagereise lang, welchen die Einwohner den Gürtel der Königin nennen, und einen anderen gäbe es wieder der ihre Haube heiſse, und viele andere schöne und gute Gegenden wären ganz für den Schmukk der Frau gewidmet, und hätten ihren Namen jede von einem besondern Theile des Schmukkes. So daſs ich denke, wenn jemand der Mutter des Königes, der Gemahlin des Xerxes Amastris erzählte, deinem Sohne gedenkt der Sohn der Deinomache sich entgegenzustellen, deren Schmukk vielleicht funfzig Minen werth ist wenn es hoch kommt, und der selbst kaum dreihundert Akker Landes in Erchias besizt, würde sie sich wundern, worauf sich doch dieser Alkibiades verlieſse, daſs er im Schilde führte gegen den Artaxerxes zu kämpfen. Und ich glaube gewiſs sie würde sagen, unmöglich verläſst sich der Mann auf etwas anderes bei seinem Unternehmen als auf Geschikk und Weisheit, denn dies allein ist der Rede werth bei den Hellenen. Dann wenn sie hörte, daſs dieser Alkibiades zuerst kaum zwanzig Jahr alt ist, und ganz und gar ununterrichtet, und überdies wenn sein Liebhaber ihm sagt er müsse erst lernen und sich üben und Geschikk erwerben und so gehen um gegen den König zu kämpfen, dann nicht will, sondern meint er wäre gut genug auch wie er wäre: so glaube ich würde sie sich wundern und fragen, Was ist es also doch nur, worauf sich das Knäblein verläſst? Wenn wir ihr nun sagten, auf Schönheit und Gröſse und Abkunft und Reichthum und Naturgaben: dann, o Alkibiades, würde sie glauben wir wären toll, wenn sie bedenkt wie dies alles bei ihnen steht. Ich glaube aber auch Lampito die Tochter des Leotychides die Gattin des Archidamos die Mutter des Agis, 124 die alle Könige gewesen sind, auch die würde sich wundern, wenn sie auf das sieht, was sie bei sich haben, wie doch dir so übel bestellt einfallen könne gegen ihren Sohn zu streiten. Und doch, dünkt dich das nicht schmählig, wenn die Weiber der Feinde es richtiger einsehen, wie wir wol sein müſsten um es mit ihnen aufzunehmen als wir selbst von uns selbst? Also Bester gehorche nur mir und dem Spruche in Delphi und erkenne dich selbst, weil diese, und nicht die welche du nennst, unsere Gegner sind, deren keinen wir wol anders überwinden könnten als durch Geschikk und Kunst. Und wenn du diese nicht erwirbst, wirst du auch nicht erwerben, daſs du berühmt wirst unter Hellenen und Ausländern, was du doch zu lieben scheinst wie nur ein Mensch eswas lieben kann.

Alk. Wie aber soll ich mich geschikt machen, o Sokrates? kannst du mir das wol erklären? denn gar sehr scheinst du mir die Wahrheit gesagt zu haben.

Sok. Ja, aber nur durch gemeinsame Berathung, auf welche Weise wir wol so treflich werden könnten als möglich. Denn ich sage das nicht etwa von dir daſs du bedarfst dich bilden zu lassen und von mir nicht. Denn ich bin gar um nichts besser als du auſser in einem Stükk.

Alk. Und in welchem?

Sok. Mein Vormund ist besser und weiser als Perikles der deinige.

Alk. Wer ist denn das, o Sokrates?

Sok. Der Gott, o Alkibiades, welcher mir auch nicht zugelassen hat vor diesem Tage mit dir zu reden, und dem vertrauend ich auch behaupte, daſs Ruhm dir durch keinen andern werden kann als durch mich.

Alk. Du scherzest Sokrates.

Sok. Vielleicht. Aber darin rede ich doch wahr, daſs wir Mühe anwenden müssen, freilich auch wol alle Menschen, aber wir beide gar besonders.

Alk. Daſs ich es muſs, das lügst du nicht.

Sok. Auch nicht daſs ich.

Alk. Was sollen wir also thun?

Sok. Wir müssen nicht verzweifeln und nicht weichlich werden, Freund!

Alk. Das ziemt uns ja auch nicht, Sokrates.

Sok. Freilich nicht. Aber zusehn müssen wir gemeinschaftlich. So sage mir denn, wir behaupten doch, wir wollen so treflich werden als möglich. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. In welcher Eigenschaft denn?

Alk. Offenbar doch in der worin trefliche Männer es sind.

Sok. Die worin treflich sind?

Alk. Offenbar in Verrichtung der Geschäfte.

Sok. Was für welcher? der Pferdegeschäfte?

Alk. Wol nicht.

Sok. Denn dann gingen wir zu den Bereutern?

Alk. Ja.

Sok. Aber die Schiffsgeschäfte meinst du?

Alk. Nein.

Sok. Denn dann gingen wir zu den Seeleuten.

Alk. Ja.

Sok. Also was für welche, und die wer verrichtet?

Alk. Die die guten und stattlichen unter den Athenern verrichten?

Sok. Gut und stattlich nennst du die Vernünftigen oder die Unvernünftigen?

Alk. Die Vernünftigen.

Sok. Und worin jeder vernünftig ist, darin ist er auch gut? 125

Alk. Ja.

Sok. Der Unvernünftige aber schlecht?

Alk. Wie sollte er nicht.

Sok. Nun ist doch der Lederarbeiter vernünftig in der Verfertigung der Schuhe?

Alk. Freilich.

Sok. Darin also ist er gut?

Alk. Gut.

Sok. Aber wie in Verfertigung der Kleider, ist da nicht der Lederarbeiter unvernünftig?

Alk. Ja.

Sok. Schlecht also ist er darin?

Alk. Ja.

Sok. Derselbige also ist nach dieser Rede schlecht und auch gut?

Alk. So scheint es.

Sok. Meinst du nun etwa, daſs die guten Männer auch schlecht sind?

Alk. Wol nicht.

Sok. Also was für gute meinst du denn?

Alk. Die vermögend sind in der Stadt zu herrschen.

Sok. Doch nicht über Pferde?

Alk. Wol nicht.

Sok. Sondern über Menschen?

Alk. Ja.

Sok. Etwa über kranke?

Alk. Nein.

Sok. Aber über schiffende?

Alk. Nein sage ich.

Sok. Also über erntende?

Alk. Nein.

Sok. Also über nichts thuende oder etwas thuende?

Alk. Ueber etwas thuende, sage ich.

Sok. Was aber? versuche auch mir das deutlich zu machen.

Alk. Doch wol über die welche unter einander Verkehr treiben und sich einer des andern bedienen, so wie wir in den Städten leben.

Sok. Also meinst du die über solche Menschen herrschen welche sich der Menschen bedienen?

Alk. Ja.

Sok. Etwa über Bootsmänner die sich der Ruderer bedienen?

Alk. Nicht doch.

Sok. Denn diese Tugend gehört zur Steuermannskunst.

Alk. Ja.

Sok. Sondern du meinst, die über flötenspielende Menschen herrschen, und den Menschen die Regierung führen beim Gesang und sich der Tänzer bedienen?

Alk. Nicht doch.

Sok. Denn dies wäre wieder die Chorführerkunst.

Alk. Allerdings.

Sok. Also wozu sollen sich denn die Menschen die man soll regieren können der Menschen bedienen?

Alk. Die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, meine ich, und Verkehr unter sich treiben, über diese in der Stadt zu regieren.

Sok. Welches ist nun diese Kunst? wie wenn ich dich noch einmal das vorige fragte, die mit einander in Schiffahrtsgemeinschaft stehn, welche Kunst macht dafs man über diese zu regieren versteht?

Alk. Die Steuermannskunst.

Sok. Und die mit einander in musikalischer Gemeinschaft stehen, welche Wissenschaft macht diese regieren?

Alk. Die du eben nanntest, die Chorführerkunst.

Sok. Und nun die mit einander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, welche Wissenscaft nennst du da?

Alk. Die Klugheit denke ich, o Sokrates.

Sok. Wie so? dünkt dich die Kunst des Steuermanns Unklugheit zu sein?

Alk. Nicht wohl.

Sok. Sondern doch auch Klugheit, dünkt mich, in Errettung der Schiffenden.

Alk. Richtig gesprochen.

126 Sok. Wie nun, was du Klugheit nennst, worin zeigt sich die?

Alk. In besserer Verwaltung und Erhaltung der Stadt.

Sok. Besser aber wird sie verwaltet und erhalten wenn was doch da ist und was nicht da ist? Wie wenn du mich fragtest, Wenn was doch da ist und nicht da ist, wird der Leib besser erhalten und verwaltet, ich sagen würde, Wenn Gesundheit da ist und Krankheit nicht da ist. Meinst du nicht auch so?

Alk. Ja.

Sok. Und wenn du mich wieder fragtest. Wenn was doch die Augen besser? ich eben so sagen würde, wenn Gesicht da ist und Blindheit nicht da ist. Und eben so die Ohren, wenn Taubheit nicht da ist und Gehör da ist, werden selbst besser und auch besser besorgt.

Alk. Richtig.

Sok. Wie nun die Stadt? wenn was doch da ist und nicht da ist, wird die besser, und auch besser besorgt und verwaltet?

Alk. Mich dünkt, o Sokrates, wenn Freundschaft unter einander statt findet und Haſs und Partheisucht entfernt ist.

Sok. Verstehst du unter Freundschaft Eintracht oder Zwietracht?

Alk. Eintracht.

Sok. Welche Kunst nun bringt Eintracht in die Städte in Ansehung der Zahlen?

Alk. Die Rechenkunst.

Sok. Und wie? unter die Einzelnen nicht dieselbe?

Alk. Ja.

Sok. Nicht auch in jeden Einzelnen mit sich selbst?

Alk. Ja.

Sok. Durch welche Kunst nun ist jeder Einzelne einig mit sich in Ansehung der Spanne und des Fuſses, welche von beiden gröſser ist? Nicht durch die Meſskunst?

Alk. Durch welche sonst?

Sok. Nicht auch Einzelne unter sich und ganze Städte?

Alk. Ja.

Sok. Und wie in Absicht des Gewichtes? nicht eben so?

Alk. Ja.

Sok. Was du aber Eintracht nennst, was ist das für eine, und worin? und welche Kunst bewirkt sie? und ist sie dieselbe für die Stadt und den Einzelnen in Bezug auf sich selbst und auf Andere?

Alk. Wahrscheinlich doch.

Sok. Was ist es also für eine? Laſs dir es keine Qual sein zu antworten, sondern sage es dreist heraus.

Alk. Ich meine es ist die Freundschaft und Eintracht zu verstehen, mit welcher Vater und Mutter den Sohn lieben und eins mit ihm sind, und ein Bruder mit dem andern und das Weib mit dem Mann.

Sok. Glaubst du also, o Alkibiades, daſs der Mann mit der Frau in Absicht der Wollspinnerei könne einig sein, er der nichts davon versteht mit ihr die es versteht?

Alk. Wol nicht.

Sok. Aber es ist auch nicht nöthig. Denn es ist ein weibliches Geschäft.

Alk. Ja.

Sok. Und wie? könnte wol die Frau mit dem Manne in der Fechtkunst einig sein, da sie sie nicht gelernt hat?

Alk. Nicht füglich.

127 Sok. Denn, würdest du vielleicht sagen, das ist nur ein männliches Geschäft.

Alk. Das würde ich gewiſs.

Sok. Es giebt also einige nur weibliche und andere nur männliche Geschäfte nach deiner Rede.

Alk. Wie sollte es nicht.

Sok. Und in diesen also findet sich keine Eintracht zwischen Männern und Frauen?

Alk. Nein.

Sok. Also auch keine Freundschaft, wenn doch Freundschaft Eintracht war.

Alk. Nein, zeigt sich.

Sok. Sofern also die Weiber ihr eigenthümliches verrichten, werden sie von den Männern nicht geliebt.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Noch auch die Männer von den Frauen, in wie fern wiederum sie das ihrige?

Alk. Nein.

Sok. Also werden auch die Städte nicht dadurch gut verwaltet, daſs ein jeglicher das seinige thut.

Alk. Das denke ich doch, o Sokrates.

Sok. Wie meinst du? wenn doch keine Freundschaft da ist, welche eben da sein muſste, wie wir sagten, wenn Städte sollten gut verwaltet werden, sonst könnten sie es nicht?

Alk. Aber ich dächte auch eben deshalb müſste doch Freundschaft statt finden, weil jeglicher das seinige thut.

Sok. Eben noch dachtest du es doch nicht. Wie meinst du es aber jezt wieder? Wenn Eintracht da ist entsteht Freundschaft: ist es denn nun möglich, daſs Eintracht statt finde über dasjenige was die Einen verstehen und die Andern nicht?

Alk. Unmöglich.

Sok. Thun sie nun recht oder unrecht, wenn sie jeder das seinige thun?

Alk. Recht; wie sollten sie nicht!

Sok. Wenn also die Bürger in der Stadt Recht thun, findet dann nicht Freundschaft unter ihnen statt?

Alk. Das dünkt mich nun wieder ganz nothwendig zu sein.

Sok. Was meinst du also für eine Freundschaft oder Eintracht in Beziehung auf welche wir weise sein sollen und klug um wakere Männer zu sein? denn ich kann nicht verstehen weder worin sie besteht, noch bei wem sie sich findet. Denn unter denselbigen kommt bald heraus daſs sie ist, bald wieder daſs sie nicht ist nach deiner Rede.

Alk. Bei den Göttern, o Sokrates, ich weiſs auch selbst nicht was ich sage, und mir unbewuſst muſs es schon lange sehr schmählich um mich stehen.

Sok. Du muſst nur gutes Muthes sein. Denn hättest du daſs es so mit dir steht im funfzigsten Jahre gemerkt; so wäre es dir wol schwer geworden noch Sorgfalt auf dich zu wenden; so aber ist dein Alter eben das rechte, worin man es merken muſs.

Alk. Was muſs nun aber thun wer es merkt, o Sokrates.

Sok. Beantworten was gefragt wird, o Alkibiades. Und wenn du das thust werden wir uns, so Gott will, wenn ich anders auch meiner Weissagung etwas glauben darf, besser befinden du und ich.

Alk. Das soll uns nicht fehlen, so viel wenigstens auf mein Antworten ankommt.

Sok. Wolan denn, was heiſst es doch auf sich selbst Sorgfalt wenden, damit wir nicht etwa gar ohne es zu wissen nichts weniger als für uns selbst sorgen und es doch glauben, und wenn thut der Mensch es wol? Etwa wenn er für das seinige sorgt, dann auch für sich selbst? 128

Alk. Das dünkt mich wenigstens doch.

Sok. Wie doch? wann besorgt der Mensch seine Füſse? etwa wenn er das besorgt was seinen Füſsen gehört?

Alk. Ich verstehe nicht.

Sok. Nennst du nicht etwas der Hand gehörig? wie den Ring, möchtest du wol sagen daſs der irgend einem andern Theile des Menschen angehöre als dem Finger?

Alk. Wol nicht.

Sok. Nicht auch dem Fuſse der Schuh auf dieselbe Weise?

Alk. Ja.

Sok. Wenn wir nun für die Schuhe sorgen, sorgen wir dann für die Füſse?

Alk. Ich verstehe nicht ganz, o Sokrates.

Sok. Wie doch, o Alkibiades! du nennst doch etwas irgend eine Sache richtig besorgen?

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Und wol wenn einer etwas besser macht, das nennst du die richtige Besorgung?

Alk. Ja.

Sok. Welche Kunst nun macht die Schuhe besser?

Alk. Die Schuhmacherkunst.

Sok. Also durch die Schuhmacherkunst sorgen wir für die Schuhe?

Alk. Ja.

Sok. Auch für den Fuſs durch die Schuhmacherkunst? oder durch jene, durch welche wir die Füſse besser machen?

Alk. Durch jene.

Sok. Machen wir aber nicht die Füſse durch dieselbe besser, durch welche auch den übrigen Leib?

Alk. Das dünkt mich wenigstens.

Sok. Und ist nicht das die Gymnastik?

Alk. Ganz vorzüglich.

Sok. Durch die Gymnastik also besorgen wir den Fuſs, durch die Schuhmacherkunst aber was dem Fuſse gehört?

Alk. Freilich wol.

Sok. Und durch die Gymnastik die Hände, durch die Steinschneidekunst aber was den Händen gehört?

Alk. Ja.

Sok. Und durch die Gymnastik den Leib, durch die Weberkunst aber und die übrigen das was zum Leibe gehört?

Alk. Auf alle Weise.

Sok. Durch eine andere Kunst also besorgen wir jedes selbst, und durch eine andere das was ihm angehört.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Nicht also wenn du das deinige besorgst, besorgst du dich selbst?

Alk. Keinesweges.

Sok. Denn es ist nicht die nemliche Kunst, durch welche einer sich selbst besorgt und das seinige.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Wolan denn! durch was für eine mögen wir wol für uns selbst sorgen?

Alk. Ich weiſs es nicht zu sagen.

Sok. Aber so viel ist doch eingestanden, daſs nicht durch die, durch welche wir irgend etwas von dem unsrigen besser machen, sondern durch welche uns selbst?

Alk. Richtig.

Sok. Könnten wir nun wol wissen, was für eine Kunst die Schuhe besser macht wenn wir gar keinen Schuh kennten?

Alk. Unmöglich.

Sok. Auch nicht was für eine Kunst die Ringe besser macht, wenn wir keinen Ring kennten?

Alk. Richtig.

Sok. Und wie? was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüſsten, was wir selbst sind?

Alk. Unmöglich.

129 **Sok.** Ist das nun wol etwas leichtes sich selbst zu kennen? und war das wol nur ein gemeiner Mensch der dies aufgeschrieben hat im Pythischen Tempel? oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?

Alk. Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz gemeines vorgekommen, und oft auch als etwas sehr schweres.

Sok. Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht: so steht es doch auf jeden Fall so, wissen wir es, dann können wir wol auch wissen worin die Sorge für uns selbst besteht, wissen wir es aber nicht, dann wol niemals.

Alk. So ist es.

Sok. Wolan denn, auf welche Weise könnte man wol das Selbstselbst finden? denn dann könnten wir wol auch finden was wir selbst sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wol unmöglich.

Alk. Du hast Recht.

Sok. So komm denn beim Zeus. Mit wem redest du jezt? Nicht wahr, doch mit mir?

Alk. Ja.

Sok. Und ich mit dir?

Alk. Ja.

Sok. Sokrates also ist der Redende?

Alk. Freilich.

Sok. Und Alkibiades der Hörende?

Alk. Ja.

Sok. Und nicht wahr mit der Sprache re-
okrates?

Alk. Womit sonst?

Sok. Und reden und sich der Sprache ge-
hen nennst du doch einerlei?

Alk. Freilich.

Sok. Der Gebrauchende aber und was er
ucht, sind die nicht verschieden?

Alk. Wie meinst du?

Sok. Wie der Schuster schneidet doch mit
Werkmesser und dem Kneif und andern
zeugen?

Alk. Ja.

ok. Nun ist doch wol der schneidende
ebrauchende etwas anderes, und etwas an-
das was der schneidende gebraucht?

lk. Wie sollte es nicht.

ok. Ist nun nicht auch eben so das wo-
er Leierspieler spielt und der Leierspieler
etwas anderes?

lk. Ja.

ok. Dies nun fragte ich eben, ob der ge-
hende und das was er gebraucht wol im-
cheinen verschieden zu sein?

lk. Das scheint wol.

ok. Was sagen wir aber weiter vom
ter? schneidet er bloſs mit den Werkzeu-
der auch mit den Händen?

lk. Auch mit den Händen.

ok. Er gebraucht also auch diese?

Alk. Ja.

Sok. Gebraucht er auch die Augen, wenn er seine Arbeit verrichtet?

Alk. Ja.

Sok. Und der gebrauchende und was er gebraucht gestanden wir doch sei verschieden?

Alk. Ja.

Sok. Verschieden also sind der Schuster und der Leierspieler von den Augen und Händen die sie gebrauchen?

Alk. So scheint es.

Sok. Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?

Alk. Freilich.

Sok. Und verschieden wer das Gebrauchende und was es gebraucht?

Alk. Ja.

Sok. Verschieden also ist auch der Mensch von seinem Leibe?

Alk. So scheint es.

Sok. Was ist also der Mensch?

Alk. Ich weiſs es nicht zu sagen.

Sok. Vielleicht aber wol, was das den Leib gebrauchende ist?

Alk. Ja.

Sok. Gebraucht ihn wol etwas anderes als die Seele? 130

Alk. Nichts anderes.

Sok. Indem sie ihn regiert doch wol?

Alk. Ja.

Sok. Und hierüber glaube ich wird wol niemand andrer Meinung sein?

Alk. Worüber?

Sok. Daſs der Mensch nicht eines von diesen dreien wäre?

Alk. Von welchen?

Sok.

Sok. Entweder die Seele oder der Leib, oder das Beiderlei dieses Ganze.

Alk. Ganz gewiſs.

Sok. Wir haben aber angenommen eben das den Leib regierende sei der Mensch.

Alk. Das haben wir angenommen.

Sok. Welches ist also der Mensch? regiert etwa der Leib sich selbst?

Alk. Keinesweges.

Sok. Und wir sagten auch er werde regiert?

Alk. Ja.

Sok. Dieser ist also nicht das, was wir suchen.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Aber regiert etwa das Beiderlei den Leib, und wäre dieses der Mensch?

Alk. Vielleicht wol.

Sok. Wol am allerwenigsten. Denn wenn das eine von beiden nicht regiert, so ist wol gar nicht auszusinnen, wie das Beiderlei regieren soll.

Alk. Richtig.

Sok. Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist: so bleibt nur übrig daſs er entweder nichts ist, oder wenn etwas, der Mensch nichts anders sein könne als die Seele.

Alk. Offenbar wol.

Sok. Soll dir nun erst noch deutlicher bewiesen werden, daſs die Seele der Mensch ist?

Alk. Nein, beim Zeus, sondern dies dünkt mich hinreichend.

Sok. Ist es auch nicht ganz genau, sondern nur mäſsig: so genügt es uns schon. Denn ganz genau werden wir es nur wissen können, wenn wir das gefunden haben, was wir jezt, weil es eine zu groſse Untersuchung wäre, vorbeigelassen haben.

Alk. Was denn?

Sok. Das wovon wir vorher sagten daſs es zuerst müsse gefunden werden, das Selbst Selbst. Jezt aber haben wir statt dieses Selbst Selbst nur das einzelne Selbst betrachtet was es ist. Und vielleicht werden wir damit ausreichen. Wenigstens werden wir wol niemals zugeben, daſs irgend etwas an uns wesentlicher wäre als die Seele.

Alk. Gewiſs nicht.

Sok. Es ist also ganz recht dafür zu halten, daſs wenn wir mit einander reden, wir uns der Sprache bedienen mit der Seele für die Seele.

Alk. Allerdings.

Sok. Und dies war es also, was wir kurz vorher sagten, daſs Sokrates mit dem Alkibiades redend der Sprache sich bedient, nicht an dein Gesicht seine Reden richtend wie es scheint, sondern an den Alkibiades, dieser ist aber die Seele.

Alk. So scheint es mir.

Sok. Die Seele also befiehlt uns kennen zu lernen, wer da aufgiebt sich selbst zu kennen.

Alk. So zeigt es sich.

131 Sok. Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das seinige aber nicht sich selbst.

Alk. So ist es.

Sok. Kein Arzt also kennt sich selbst, sofern er ein Arzt ist, und auch kein Meister der Leibesübungen als solcher.

Alk. Es scheint nicht.

Sok. Weit mehr also noch gefehlt daſs die Akkerleute oder die andern Handwerker sich selbst kennen sollten. Denn diese kennen noch nicht einmal das ihrige wie man sieht, sondern was noch weiter liegt als das ihrige, vermöge der Künste wenigstens die sie inne haben. Denn sie kennen nur das dem Leibe zugehörige wodurch dieser besorgt wird.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Wenn also die Besonnenheit darin besteht daſs man sich selbst kennt: so ist keiner von diesen besonnen vermöge seiner Kunst.

Alk. Nein, wie mich dünkt.

Sok. Darum werden auch diese Künste für niedrig gehalten, und nicht für Beschäftigungen eines edlen Mannes.

Alk. Ganz richtig.

Sok. Also noch einmal, wer den Leib besorgt, der besorgt nicht sich selbst sondern das Seinige.

Alk. So mag es wohl sein.

Sok. Wer aber nur das Geld, der besorgt weder sich selbst noch das seinige, sondern noch entfernteres als das seinige.

Alk. Das dünkt mich auch.

Sok. Also der Wucherer besorgt nicht mehr das seinige.

Alk. Richtig.

Sok. Wer also in des Alkibiades Leib verliebt ist, der ist nicht in den Alkibiades verliebt, sondern in etwas was dem Alkibiades gehört.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Wer aber in dich, der liebt deine Seele.

Alk. Nothwendig nach deiner Rede.

Sok. Und wer deinen Leib liebt, der geht ab und davon wenn er aufhört zu bluhen?

Alk. Natürlich.

Sok. Wer aber die Seele liebt, der geht nicht ab so lange du dem Besseren nachstrebst.

Alk. Wahrscheinlich wol.

Sok. Bin ich nun nicht der nicht abgehende sondern bleibende, auch nachdem dein Leib verblüht ist, und die Andern fortgegangen sind?

Alk. Und wohl thust du daran, o Sokrates, und gehe nur ja nicht!

Sok. So bestrebe dich denn recht schön zu sein.

Alk. Das will ich mich bestreben.

Sok. Daſs es also mit dir so steht, daſs Alkibiades der Sohn des Kleinias wie wir sehen keinen Liebhaber weder gehabt hat noch hat, als nur einen allein, und das einen mit dem er zufrieden sein muſs, Sokrates den Sohn des Sophroniskos und der Phänarete.

Alk. Richtig.

Sok. Sagtest du nun nicht, ich sei dir nur um ein weniges zuvorgekommen indem ich dich anredete; denn du hättest mich zuerst darauf anreden gewollt um zu erfahren, weshalb doch ich allein mich nicht zurükzöge?

Alk. So war es freilich.

Sok. Dies also ist die Ursache, daſs ich allein dein Liebhaber war, die andern aber nur des deinigen. Das deinige nun nimmt ab an Schönheit, du selbst aber fängst erst an zu blühen. Und wenn du nur jezt nicht von dem
132 Volke der Athener verdorben oder häſslicher wirst, werde ich dich nicht verlassen. Denn das besorge ich nur am meisten, daſs du uns nicht etwa ein Volksliebhaber werdest, und dadurch verderbest; denn gar vielen und guten ist das schon begegnet unter den Athenern. Denn

schön ist von Larve des groſsmüthigen Helden Erechtheus Volk, aber ausgezogen muſs man es sehen. Gebrauche also ja die Vorsicht, die ich dir anrieth.

Alk. Welche doch?

Sok. Uebe dich zuerst, o Bester, und lerne, was du muſst gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehn; ohne das aber nicht, damit du mit guten Gegenmitteln versehen gehest und dir nichts übles begegne.

Alk. Du scheinst mir sehr gut zu reden, o Sokrates! aber versuche nun auch mir zu erklären, auf welche Weise wir denn nun für uns selbst sollen Sorge tragen?

Sok. Soviel ist uns doch schon im voraus bestimmt, was wir nemlich sind darüber sind wir doch ganz einig. Wir fürchteten aber daſs wenn wir dieses verfehlten, wir ohne es zu wissen für etwas anderes sorgen könnten als für uns.

Alk. So ist es.

Sok. Nächstdem auch daſs wir für die Seele sorgen und auf diese sehn müssen.

Alk. Offenbar.

Sok. Für Leib aber und Vermögen die Sorge Andern überlassen.

Alk. Wie anders?

Sok. Wie können wir aber dies am genauesten kennen lernen? denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen, wie es scheint. Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt?

Alk. Welcher doch? und was hast du in Gedanken, Sokrates?

Sok. Ich will dir sagen was ich glaube, daſs dieser Spruch meint und uns anräth. Und es mag wol nicht recht viel Beispiele dazu geben sondern am Gesicht allein.

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Ueberlege auch du es. Wenn jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rath gäbe, und sagte, Besieh dich selbst; wie würden wir doch glauben daſs er das fordere? nicht daſs es dahin schauen sollte wohinein ein Auge schauend sich selbst sehen würde?

Alk. Offenbar.

Sok. So laſs uns denn bedenken, in welches unter allen Dingen schauend wir doch jenes und uns selbst erbliken würden?

Alk. Offenbar, o Sokrates, in Spiegel und dergleichen.

Sok. Richtig gesprochen. Ist aber nicht auch für das Auge das womit wir eigentlich sehen eben so etwas?

Alk. Freilich.

Sok. Denn du hast doch bemerkt, daſs wenn jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel, als das Abbild des hineinschauenden.

133 Alk. Ganz richtig.

Sok. Ein Auge also welches ein Auge betrachtet, und in das edelste desselben hineinschaut womit es sieht, würde so sich selbst sehn.

Alk. Das ist offenbar.

Sok. Wenn es aber auf irgend einen andern Theil des Menschen sähe oder auf irgend ein anderes Ding auſser jenem dem es ähnlich ist, wird es nicht sich selbst sehen.

Alk. Richtig.

Sok. Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muſs es in ein Auge schauen, und zwar in den Theil desselben in welchem die Tugend des Auges eigentlich wohnt. Und dies ist doch der Augapfel?

Alk. So ist es.

Sok. Muſs nun etwa eben so, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? und am meisten in den Theil derselben welchem die Tugend der Seele einwohnt die Weisheit, und in irgend etwas anderes dem dieses ähnlich ist?

Alk. So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates.

Sok. Haben wir nun wol etwas anzuführen was göttlicher wäre in der Seele als das worin das Wissen und die Einsicht sich findet?

Alk. Das haben wir nicht.

Sok. Dem göttlichen also gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles göttliche erkennte Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen.

Alk. So scheint es.

Sok. Das sich selbst kennen aber gestanden wir doch ein sei Besonnenheit.

Alk. Freilich.

Sok. Wenn wir nun uns selbst nicht kennen und nicht besonnen sind, können wir dann wol wissen was für uns gut und übel ist?

Alk. Wie sollte das auch nur möglich sein, o Sokrates!

Sok. So mag es wol unmöglich sein wenn man den Alkibiades nicht kennt, das ihm gehörige zu kennen, daſs es ihm gehört?

Alk. Unmöglich allerdings beim Zeus.

Sok. Also auch das unsrige nicht, daſs es das unsrige ist wenn nicht einmal uns selbst?

Alk. Wie sollten wir auch!

Sok. Und wenn nicht das unsrige, dann auch wol nicht das was zu dem unsrigen gehört?

Alk. Nein scheint es.

Sok. Also haben wir wol nicht ganz richtig eingeräumt was wir eben einräumten es gebe einige, die zwar sich selbst nicht kennten aber das ihrige doch. Sondern nicht einmal das des ihrigen: denn dies alles zu verstehen scheint nur einer und derselben Kunst anzugehören, sich, das seinige und das des seinigen.

Alk. So muſs es wol sein.

Sok. Wer sich nun aber auf das seinige nicht versteht, muſs sich wol auch auf das der Andern eben so nicht verstehn.

Alk. Wie anders?

Sok. Und wenn nicht auf das der Anderen, wird er sich auch auf das der Staaten nicht verstehen.

Alk. Nothwendig nicht.

Sok. Also könnte auch ein solcher Mann kein Staatsmann werden?

Alk. Wohl nicht.

Sok. Ja auch nicht einmal ein Hauswirth?

Alk. Wol nicht.

Sok. Und wird gar nie wissen was er thut?

Alk. Freilich wol nicht.

134 Sok. Und der nicht wissende, wird der nicht fehlen?

Alk Freilich.

Sok. Und wenn er fehlt, wird er dann nicht schlechte Geschäfte machen für sich und öffentlich?

Alk. Wie sollte er nicht?

Sok. Und wer schlechte Geschäfte macht, ist der nicht elend dran?

Alk. Gar sehr.

Sok. Und wie die, für die ein solcher Geschäfte macht?

Alk. Auch diese.

Sok. Es ist also nicht möglich, wenn einer nicht besonnen ist und gut, daſs er glükselig sei?

Alk. Nicht möglich.

Sok. Also sind die schlechten unter den Menschen elend?

Alk. Gar sehr.

Sok. Also auch nicht wer reich wird, wird des Elends entledigt, sondern wer besonnen wird?

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Also nicht Mauern und Kriegsschiffe und Werfte brauchen die Städte, o Alkibiades, wenn sie glüklich sein sollen, noch auch Volksmenge oder Gröſse ohne Tugend.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Wenn du also die Geschäfte der Stadt recht und schön verwalten willst, muſst du den Bürgern Tugend mittheilen.

Alk. Wie sollte ich nicht.

Sok. Kann einer aber wol mittheilen was er nicht hat?

Alk. Und wie?

Sok. Dies also muſst du dir zuerst anschaffen, Tugend, und jeder der nicht nur besonders sich und seine Angelegenheiten regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Nicht also Macht und Gewalt muſst du dir zu erwerben suchen um zu thun was du willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Denn nur gerecht handelnd und besonnen werdet ihr, du und die Stadt, gottgefällig handeln.

Alk. Wahrscheinlich wol.

Sok. Und so werdet ihr, wie wir in dem vorigen sagten, in das göttliche und glänzende schauend handeln.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Und dahin sehend werdet ihr dann euch selbst und das was euch gut ist erblikken und erkennen.

Alk. Ja.

Sok. Und also werdet ihr recht und wohl handeln.

Alk. Ja.

Sok. Und wenn ihr denn so handelt, will ich euch wol Bürgschaft leisten, daſs ihr wahr und gewiſs glüklich sein werdet.

Alk. Und du bist ein sicherer Bürge.

Sok. Handelt ihr aber ungerecht, so sehet ihr auf das ungöttliche und dunkle, wie man schlieſsen muſs, und werdet eben so handeln und euch selbst nicht kennen.

Alk. Das leuchtet ein.

Sok. Denn wenn einer, o lieber Alkibiades, Macht hat zu thun was er will, und Vernunft nicht hat, was wird ihm wahrscheinlich
begegnen, einzelnem sowol als Staat? wie wenn
ein Kranker Macht hat zu thun was er will, ärztlichen
Verstand aber nicht hat, sondern mit Gewalt
alles durchsezt, daſs ihn keiner zurechtweisen
135 kann, was wird sich wol ereignen? nicht
vermuthlich daſs er seinen Leib wird zu Grunde
richten?

Alk. Du hast Recht.

Sok. Und wie in einem Schiffe? wenn einer Macht hätte zu thun was ihm gut dünkt, der steuermännischer Vernunft und Tüchtigkeit ganz beraubt wäre, siehst du wol was ihm und seinen Mitschiffenden begegnen wird?

Alk. Ich wohl, daſs sie alle können zu Grunde gehn.

Sok. Wird nicht auch eben so im Staat und überall sonst der Herrschaft und Eigenmacht der es an Tugend gebricht das Uebelbeſinden folgen?

Alk. Nothwendig.

Sok. Also keine willkührliche Gewalt, o bester Alkibiades, muſst du weder dir verschaffen noch der Stadt, wenn ihr wollt glüklich sein, sondern Tugend.

Alk. Du hast Recht.

Sok. Und ehe er Tugend hat ist es besser von einem bessern regiert zu werden als zu regieren nicht nur einem Knaben, sondern auch einem Mann.

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Und das bessere ist doch auch schöner?

Alk. Ja.

Sok. Und das schönere auch geziemender?

Alk. Wie sollte es nicht?

Sok. Also dem schlechten ziemt es zu dienen; denn es ist ihm besser?

Alk. Ja.

Sok. Etwas knechtisches also ist die Schlechtigkeit?

Alk. Es zeigt sich.

Sok. Und etwas adeliches die Tugend?

Alk. Ja.

Sok. Fliehen aber, o Freund, muſs man doch das knechtische?

Alk. Am meisten wol.

Sok. Wie meinst du nun daſs du beschaffen bist? adelich oder nicht?

Alk. Das glaube ich jezt gar sehr zu merken.

Sok. Weiſst du nun, wie du dem entfliehn sollst, was jezt mit dir ist, damit wir es doch nicht nennen an einem treflichen Manne?

Alk. Ich weiſs wol.

Sok. Wie denn?

Alk. Wenn du willst, o Sokrates.

Sok. Das sagst du nicht recht, o Alkibiades.

Alk. Wie muſs ich denn sagen?

Sok. Wenn Gott will.

Alk. Das sage ich also. Und überdies sage ich noch dieses, daſs wir nun wol gar unsere Gestalt vertauschen werden, o Sokrates, ich die deinige annehmend und du die meinige. Denn es kann nicht fehlen, daſs ich dich nicht überall begleiten sollte von diesem Tage an und du von mir begleitet werden.

Sok. Meine Liebe also, o Bester, wird wenig von einem Kranich unterschieden sein, wenn sie bei dir eine junge Liebe wird flügge gemacht haben, und dann selbst wieder von dieser gepflegt werden.

Alk. Aber so verhält es sich doch. Und will ich von jezt anfangen mich der Gerechtigkeit zu befleiſsigen.

Sok. Und ich wollte du brächtest es auch zu Stande. Aber ich zittere, nicht als ob ich deiner Natur miſstrauete, sondern nur indem ich die Stärke der Stadt erwäge, ob sie nicht dich und mich überwältigen wird.

MENEXENOS.

EINLEITUNG.

Niemand wird sich wol wundern, dies kleine Werk nicht in der Reihe der eigentlich philosophischen Schriften des Platon aufgeführt zu finden, in die es, weil auch durchaus kein philosophischer Gegenstand darin abgehandelt ist, eben so wenig gehören kann als etwa die Vertheidigungsrede des Sokrates. Allein von dieser liegt doch die Veranlassung zu Tage; was aber den Platon vermocht haben kann, in einer späteren Zeit sich in die ihm ganz fremde Gattung der eigentlichen Staatsrede zu wagen, das mag leicht für uns nicht mehr möglich sein zu bestimmen, wenigstens erscheint uns in dem Werke selbst nichts, was dem vermuthenden Scharfsinn eine bestimmte Richtung geben könnte. Daſs die Rede in eine Beziehung gesezt wird mit der Standrede des Perikles, welche uns Thukydides aufbewahrt hat, ist allerdings sichtlich: allein wenn Sokrates beide auf eine Verfaſserin die Aspasia zurükführt, so ist das ein Scherz, aus dem wol nicht leicht jemand etwas ernsthaftes zu machen weiſs; und wenn er sagt, die spätere Standrede enthalte manches, was in der früheren sei übergangen worden, so ist auch das kein sehr brauchbarer Fingerzeig, indem die Richtung beider Reden so durchaus verschieden ist, daſs man nicht sieht, warum doch auch die andere das sollte enthalten haben, was wir in der einen finden, und man lieſse sich dies eher gefallen, wenn es das Urtheil eines Späteren wäre, dem es schon ein Gesez gewesen, daſs eine solche Rede mit dem Lobe aller Groſsthaten des athenischen Volkes von Anbeginn anheben müsse.

Etwas anderes was Jedem leicht beifällt ist, daſs Platon vielleicht auch hier ein Gegenstük habe aufstellen gewollt zu einer Rede des Lysias; und in der That, wenn wir die Standrede dieses Rhetors für denselben Fall mit der unsrigen vergleichen, so ist eine groſse Aehnlichkeit in der Anordnung und eine eben so groſse Verschiedenheit im Charakter und der Ausführung nicht zu verkennen. Was bei Lysias lose aneinanderhängt, ist hier durch bestimmt ausgesprochene Begriffe gebunden, deren Zusammenhang mittelst stark herausgehobener Wortklänge dem Hörer eingeprägt wird; das weichliche in der Klage ist ersezt durch die männliche Ermahnung, und der ganzen Rede zugleich ein höherer Zwek untergelegt. Allein wenn dieser Gegensaz eigentliche Absicht gewesen wäre: sollte nicht Platon, der so gut zu winken weiſs, in dem Gespräch welches die Rede einfaſst irgendwie darauf gedeutet haben?

Wenn uns nun dies auch im bloſsen läſst: wollen wir vielleicht sagen, Platon habe durch eine solche Rede thätig antworten gewollt auf den etwanigen Vorwurf, sein Unwillen gegen die Redekunst rühre her aus dem Unvermögen selbst Reden zu verfertigen, welches scherzhafter Weise so oft in seinen Gesprächen Sokrates bekennen muſs? und er habe hiezu vornemlich diese Gelegenheit gewählt, weil in dem korinthischen

thischen Kriege einer seiner Freunde den Tod gefunden? Ja er habe sogar dieser Ausstellung zu Liebe selbst die bitter getadelte schmeichlerische Seite der verderblichen Kunst geübt, indem in der Geschichtserzählung, die hier gegeben wird, immer nur das Schöne herausgehoben ist, und alle Fehler des Staates in den dunkelsten Schatten zurüktreten, namentlich aber die späteren Verhältnisse mit dem Nationalfeind der Hellenen, dem Perserkönig, auf eine Weise beschönigt und dargestellt werden, die sich schwerlich geschichtlich rechtfertigen läſst. Darum behandle es auch Sokrates als etwas so leichtes, dem Volke vor dem Volke zu schmeicheln, und darum auch sei die Rede der Aspasia zugeschrieben, die ja wol erfahren sein muſste in der Kunst des verführerischen Schmukkes. Aber eben so könnte wol ein Anderer sagen, wie Platon im Philebos seine übertriebene Polemik gegen die Redekunst zurüknehme, so habe er es hier schon früher durch die That gethan. Denn in der That sei der Menexenos nichts anderes als ein Versuch, alle solche Reden, worin gewöhnlich nur dem Volk geschmeichelt wurde, zu veredeln; von dieser Schmeichelei nemlich sei hier nur der Schein beibehalten, und es leuchte überall das Bestreben hervor, die wahre Idee des Athenischen Volkes und Staates recht lebendig zum Bewuſstsein zu bringen, um so dem Vaterlandssinn eine höhere Richtung zu geben. Und ein dritter wiederum könnte den Versuch machen, unser Gespräch lieber in einem andern Sinne an das Gastmahl anzuknüpfen, als in diesem an den Philebos. Indem er sich nemlich darauf beriefe, wie schwer das Ganze zu erklären sei, wenn man es ernsthaft nähme, und wie selbst das, womit es dem Platon am meisten müſste Ernst gewesen sein, nemlich die Ermahnung zur Tugend, selbst diese durch Wiederholung und Spielerei aus allem Ernst herausgearbeitet sei, könnte er versuchen, es vornemlich als eine scherzhafte Nachahmung rhetorischer Manieren darzustellen, und wer weiſs wieviel ein Kenner, der hievon schon einen Wink gegeben, mit einer groſsen Belesenheit in den Rednern und den Nachrichten über sie ausgerüstet für diese Ansicht anführen könnte, gründlicheres und mannigfaltigeres gewiſs als was Dionysios sagt, der uns nur an den Gorgias, Likymnos und Polos, und einmal beiläufig an den Agathon erinnert.

Doch mag Jeder was uns betrifft in der Rede soviel Ernst oder Scherz finden als er will, und nach eignem Sinne aussinnen, was Platon damit gewollt habe, wenn wir nur dieses retten könnten, daſs man dem Gespräch welches die Rede einfaſst nicht gleichen Werth und gleiches Ansehn mit ihr selbst beilegte. Zwar wissen wir wol, daſs auch der Eingang von Vielen ist schön gefunden und bewundert worden. Allein wie vielem unplatonischen ist das nicht widerfahren, wenn es einmal unter Platons Namen aufgetreten war. Gewiſs wenigstens wenn Platon auch dieses geschrieben hat, ist es seiner nicht sonderlich würdig. Schon wegen der bereits gerügten Unterlassung, daſs sie uns auch nicht im mindesten auf die Spur hilft über die eigentliche Bedeutung des Ganzen, verdient diese dialogische Einfassung Tadel; aber auch sonst wird sich wol kein Kenner ergözen an der plumpen Ehrerbietigkeit des Menexenos, der nur wenn Sokrates es erlaubt die öffentlichen Angelegenheiten ergreifen will, und an der verfehlten Art wie Sokrates meint, er müsse wol ein groſser Redner sein wegen des Unterrichts der Aspasia, und an dem platten Scherz, daſs er beinahe Schläge bekommen hätte wegen schlechten Lernens, oder daſs er auch wol nakend tanzen würde dem Menexenos zu Liebe. Gewiſs ist der Verdacht sehr verzeihlich, daſs diese Einfassung vielleicht von einem Andern herrühre, der gern ein Gespräch machen wollte aus der Rede, und meinte, ein Platonisches Erzeugniſs könne doch ganz ohne den Sokrates unmöglich in die Welt gehen. Ein solcher kann dann leicht der Diotima die Aspasia, und manches manchem andern ziemlich plump nachgebildet haben, und so auch unbedachter Weise in den Anachronism gerathen sein, mit dem doch alle andere platonische gar nicht zu vergleichen sind, daſs nemlich Sokrates eine Rede hält, die sich ganz und gar auf etwas erst lange nach seinem Tode erfolgtes bezieht, und daſs er diese Rede von der Aspasia haben will, die noch lange vor ihm muſs gestorben sein. Und so wäre denn auch nichts ernsthaftes darin zu suchen, daſs Sokrates noch mehr solche Staatsreden aus dem Munde seiner Lehrerin verheiſst.

MENEXENOS.

Sokrates. Menexenos.

234 **Sok.** Vom Markte, Menexenos, oder woher sonst?

Men. Vom Markt, o Sokrates, und aus der Rathsversammlung.

Sok. Was hast du doch bei der Rathsversammlung? Oder offenbar glaubst du mit deiner Bildung und Weisheit am Ende zu sein, und weil du weit genug bist, gedenkst du dich nun zu dem höheren zu wenden, und unternimmst, du Wundervoller, über uns Alte zu herrschen in solcher Jugend, damit euer Haus nicht ermangele uns immer einen Berather zu geben.

Men. Wenn du es zugiebst, o Sokrates, und mir räthst an der Regierung Theil zu nehmen, so will ich danach streben, sonst aber nicht. Jezt aber ging ich in die Rathsversammlung, weil ich erfahren, daſs der Rath einen wählen würde, der den Gebliebenen die Standrede halten sollte. Denn du weiſst, daſs sie ein öffentliches Begräbniſs feiern wollen.

Sok. Freilich! aber wen haben sie gewählt? b

Men. Keinen; sondern sie haben es auf Morgen verschoben. Ich glaube indeſs, Archinos oder Dion wird gewählt werden.

Sok. Es ist doch von gar vielen Seiten eine herrliche Sache, Menexenos, im Kriege z bleiben. Denn ein schönes und prächtvolles Leichenbegängniſs bekommt, wer auch als ein armer Mann gestorben ist, und auch gelobt wird wer auch nichts taugt, und das von weisen Männern die nicht auſs gerathewol loben, sondern schon lange vorher ihre Reden angeordnet haben, und die so vortreflich loben, daſs sie was Jeder und was er auch nicht gehabt hat ihm nachrühmend mit dem herrlichsten Schmuk der 235 Worte verziert unsere Seelen bezaubern, indem sie den Staat auf alle Weise verherrlichen, und die im Kriege gebliebenen und unsere Vorfahren insgesammt ja auch uns selbst preisen, die wir noch leben. So daſs ich wenigstens, o Menexenos, mich ganz herrlich befinde wenn ich von ihnen gerühmt werde, und jedesmal ganz versunken stehe im Zuhören und bezaubert, meinend ich sei zusehends gröſser und edler und treflicher geworden. Und wie denn gröſstentheils manche Fremde mich begleiten und mit mir zuhören, werde ich gegen die zusehends vornehmer; denn auch ihnen dünkt mich begegnet dasselbe mit mir und der ganzen Stadt, daſs sie ihnen viel wundervoller erscheint als zuvor, weil sie von dem Redner überzeugt sind. Und dieses Selbstgefühl bleibt mir wol länger als drei Tage; so einsiedeln kann sich die Rede und der Ton des Redners in den Ohren, daſs ich mich kaum am vierten oder fünften Tage wieder besinne und merke wo in der Welt ich bin, so lange aber glaube ich fast in der Seligen Inseln zu wohnen, so geschikt sind unsere Redner.

Men. Immer bespöttelst du die Redner, o Sokrates. Diesmal aber denke ich soll der

Gewählte nicht allzuwohl daran sein. Denn mit der Wahl ist es so plözlich gekommen, daſs wer reden soll es fast wird unvorbereitet thun müssen.

Sok. Woher doch, Bester? Jeder von diesen hat ja seine Reden immer schon fertig; und dergleichen wäre ja auch unvorbereitet nicht einmal schwer. Ja wenn man Athener sollte vor Peloponnesiern rühmen, oder Peloponnesier vor Athenern, da bedürfte es wol eines guten Redners um zu überreden und Beifall zu finden; wenn einer aber vor denen seine Kunst geltend zu machen hat, die er zugleich rühmt, da dünkt es mich nichts groſses gut zu reden.

Men. Meinst du nicht, o Sokrates?

Sok. Gar nicht, beim Zeus.

Men. Glaubst du wol selbst im Stande zu sein zu reden, wenn du müſstest, und der Rath dich wählte?

Sok. Von mir wäre es wol gar nicht zu wundern, Menexenos, daſs ich im Stande wäre die Rede zu halten, der ich eine gar nicht schlechte Lehrerin habe in der Redekunst, sondern die auch viele andere und trefliche Redner gebildet hat, einen aber der es allen Hellenen zuvorthut den Perikles.

Men. Wer ist die? oder meinst du wol die Aspasia?

Sok. Die meine ich, und dann auch Konnos, den Sohn des Metrobios. Denn diese beiden sind meine Lehrer, er in der Tonkunst, sie in
236 der Redekunst. Von einem so erzogenen Manne ist wol nicht zu verwundern wenn er gewaltig ist im Reden. Aber wer auch minder gut als ich unterrichtet wäre, etwa von Lampros in der

Tonkunst und in der Redekunst von Antiphon dem Rhamunsier, auch ein solcher müſste immer noch, wenn er Athener unter Athenern lobte, Beifall finden.

Men. Und was würdest du wol zu sagen wissen, wenn du die Rede halten müſstest?

Sok. Ich von mir selbst wol nichts. Aber der Aspasia habe ich noch gestern zugehört wie sie eine Standrede für eben diesen Fall vortrug. Sie hatte nemlich gehört eben was du sagst, daſs die Athener einen Redner dazu wählen wollten; da hat sie mir dann vorgetragen einiges aus dem Stegreif, wie man es sagen müſste, anderes auch wol früher überlegtes, als sie, denke ich, jene Standrede ausarbeitete, welche Perikles hielt, so daſs sie hier einiges dort übrig gelassene zusammenkittete.

Men. Könntest du dich wol erinnern was Aspasia sagte?

Sok. Wenn ich nicht ganz dumm bin; denn ich habe es ja von ihr gelernt, und hätte beinahe Schläge bekommen wenn ich etwas vergaſs.

Men. Warum trägst du es also nicht vor?

Sok. Daſs mir die Meisterin nur nicht zürnt, wenn ich ihre Reden ausbringe.

Men. Gewiſs nicht, o Sokrates; sondern sprich nur. Du wirst mir den gröſsten Gefallen erweisen, magst du nun eine Rede der Aspasia vortragen, oder wessen sonst; allemal sprich nur.

Sok. Aber du wirst mich auslachen, wenn ich alter Mann dir vorkomme, als triebe ich Kinderei.

Men. Keinesweges, Sokrates, sondern sprich nur auf jede Weise.

Sok. Dir muſs ich freilich gefällig sein; und es fehlt wenig wenn du haben wolltest ich sollte mich entkleiden und tanzen daſs ich es thäte: da wir ja allein sind. So höre denn. Sie redete nemlich, wie ich glaube, indem sie ihre Rede anhub von den Verstorbenen selbst, also.

Der That nach haben diese nun was ihnen gebührt, und gehen nachdem es vollbracht ist ihren bestimmten Weg, geleitet alle gemeinsam von der Stadt und jeglicher insbesondere von den seinigen. Durch Rede aber gebietet das Gesez den Männern die noch fehlende Ehre zu erzeigen, und das gebührt sich. Denn nach wolverrichteten Thaten erwirbt wolgesprochene Rede den Thätern Gedächtniſs und Ehre bei den Hörern. Es bedarf also eines solchen Vortrages, welcher den Verstorbenen selbst rühmlich nachrede, den Lebenden aber gelinde zurede, Kinder nemlich und Brüder, es jenen in der Tugend nachzuthun ermahnend, Väter aber und Mütter, oder wenn ihnen noch höhere Vorfahren zurükgeblieben sind, diese beruhigend. Welches wäre uns nun wol ein solcher Vortrag, oder womit könnten wir am besten anfangen 237 wakkere Männer zu loben, welche im Leben den ihrigen zur Freude gereichten durch ihre Tugend, und nun den Tod für das Heil der Lebenden überkommen haben? Mich dünkt nun man müsse der Natur nach, wie sie gut gewesen sind, so auch sie loben. Gut aber sind sie geworden wegen ihrer Abkunft von Guten. Ihre Wohlgeborenheit also laſst uns zuerst verherrlichen; zum zweiten dann ihre Auferziehung und Unterweisung, und nach diesem ihrer Thaten Verrichtung darstellen, wie herrlich und deſs allen würdig sich diese bewährt. Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehörte zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist, noch diese ihre Nachkommen ausweiset als Hintersassen im Lande, weil jene anderwärts hergekommen, sondern als wahrhaft Eingeborne und die in der That in ihrem Vaterlande wohnen und leben, und nicht von einer Stiefmutter Auferzogene wie Andere, sondern als von einer Mutter von dem Lande in welchem sie wohnten, und die jezt nach ihrem Ende in dem verwandten Schooſs ihrer Gebärerin und Ernährerin wieder aufgenommen liegen. Darum ist es am billigsten zuerst die Mutter selbst zu preisen, denn so findet sich von selbst auch jener Wohlgeborenheit gepriesen. Werth aber ist dieses Land wol von allen Menschen gepriesen zu werden nicht allein von uns, auch auf vielerlei andere Weise zuerst aber und um des gröſsten willen, weil es von den Göttern geliebt ist;/und dieser Rede giebt Zeugniſs der über sie entzweieten Gottheiten Streit und Vergleich. Welches also die Götter gerühmt haben, wie sollte das nicht billig von allen Menschen insgesammt gerühmt werden? Und der zweite Ruhm desselben wäre mit Recht dieser, daſs in jener Zeit in welcher jegliches Land hervorbrachte und erzeugte allerlei Lebendiges, fleischfressende Thiere und grasfressende, in dieser das unsrige wilde Thiere nicht erzeugte und sich rein von ihnen erhielt, von allen Lebendigen aber sich auswählte und erzeugte den Menschen, als dasjenige, welches an Verstand alle übrigen übertrifft und um Recht und Götter allein weiſs. Für diese Rede aber daſs dieses Land hier ihre und unsere Vorfahren erzeugt

hat, ist dieses ein groſser Beweis. Jedes Gebährende
nemlich hat angemessene Nahrung für
das Geborene; woran auch jede Frau zu unterscheiden
ist, ob sie in der That geboren hat
oder nicht, sondern das Kind sich nur unterschiebt,
wenn sie nicht lebendige Nahrung hat
für das erzeugte. Und eben hiedurch legt unser
Mutterland einen deutlichen Beweis ab, daſs
es Menschen gezeugt hat. Denn dies allein
brachte schon damals und zuerst menschliche
Nahrung hervor, die Frucht des Weizens und
der Gerste, wovon sich das menschliche Geschlecht
238 am schönsten und besten nährt; so daſs
gewiſs dieses Geschlecht der Lebendigen von
ihm selbst erzeugt ist. | Und mehr noch von der
Erde als von einer Frau muſs man solche Beweise
annehmen. Denn die Erde hat nicht den
Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt,
sondern diese ihr. Diese Frucht aber hat es
nicht vorenthalten, sondern sie auch den übrigen
mitgetheilt. Nächstdem hat es auch die
Erzeugung des Oels dieses Balsams für Mühen
seinen Spröſslingen hinterlassen. Und nachdem
es sie so ernährt und aufgezogen zur Mannbarkeit
hat es ihnen zu Herrschern und Lehrern
Götter herbeigeführt, deren Namen uns hier
ziemt zu übergehen. Denn wir wissen, welche
von ihnen unser Leben angeordnet haben sowol
für das tägliche Bedürfniſs durch die erste Anweisung
in Künsten als auch für die Beschüzung
des Landes durch Unterricht in Verfertigung und
Gebrauch der Waffen. Also erzeugt und unterrichtet
IV. haben dieser Vorfahren hier gewohnt
und eine Staatsverfassung angeordnet, deren
billig ist hier mit wenigem zu erwähnen. Denn
die Staatsverfassung ist die Erziehung der Men-

schen, die gute treflicher, die entgegengesezte schlechter. Wie nun in einer treflichen Verfassung unsere Vorfahren aufgezogen worden, ist nothwendig zu zeigen, vormöge deren sowol jene gut wurden als auch die heutigen es sind, zu denen auch diese Verstorbenen gehören. Denn dieselbe Verfassung war damals wie jezt aristokratisch, auf welche Weise wir uns jezt regieren und auch die ganze Zeit von damals an gröſstentheils. Zwar nennt der eine sie eine Volksherrschaft, der andere anders, wie es jedem beliebt, in Wahrheit aber ist sie eine Herrschaft der Besseren mit dem guten Willen des Volks. Denn Könige hatten wir ja immer bald erbliche bald gewählte, das Meiste hängt aber ab in der Stadt von dem Volke, welches Aemter und Gewalt denen giebt, die ihm jedesmal dünken die Besten zu sein, und weder durch Schwächlichkeit noch durch Armuth noch durch der Väter Unberühmtheit ist irgend einer ausgeschlossen noch auch begünstiget durch das Gegentheil wie in anderen Staaten, sondern nur die eine Bestimmung giebt es, wer im Rufe steht weise und tüchtig zu sein, der hat den Vorzug und regiert. Ihren Grund aber hat bei uns diese Verfassung in der Gleichheit der Geburt. Denn andere Staaten sind aus vielerlei und ungleichen Menschen gebildet, daher auch ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen in willkührlicher Herrschaft eines Einzelnen oder Weniger. Sie sind daher so eingerichtet, daſs Einige die Andern für Knechte und diese jene für Herren halten. Wir aber und die unsrigen von Einer Mutter alle als Brüder entsprossen 239 begehren nicht Knechte oder Herren einer des andern zu sein; sondern die natürliche

Gleichbürtigkeit nöthiget uns auch Rechtsgleichheit gesezlich zu suchen, und keinem andern uns einander unterzuordnen als dem Rufe der Tugend und Einsicht. Daher denn dieser und unsere Väter und diese selbst in aller Freiheit auferzogen und edel schon geboren viele und schöne Thaten ausgeübt haben vor allen Menschen sowol jeder für sich als im öffentlichen Leben, indem sie sich immer verpflichtet hielten um der Freiheit willen sowol mit Hellenen für Hellenen zu streiten als auch mit Barbaren für alle Hellenen insgesammt. Wie sie nun den Eumolpos und die Amazonen als diese das Land feindlich überzogen und noch frühere abgewehrt, und wie sie den Argeiern geholfen gegen die Kadmeer, und den Herakliden gegen die Argeier, dies nach Würden durchzugehn ist die Zeit zu kurz, und auch Dichter haben schon aufs herrlichste die Tugend jener Zeiten mit der Tonkunst Hülfe besingend Allen kund gemacht. Wollten wir nun unternehmen dasselbige in bloſser Rede darzustellen, so dürften wir wol nur als die zweiten erscheinen. Dieses also glaube ich deshalb übergehn zu dürfen, da es auch ohnedies schon seine Gebühr hat. Was aber hohes hohen Ruhm noch keinem Dichter gebracht hat und noch in Gefahr der Vergessenheit schwebt, hievon dünkt mich Erwähnung thun zu müssen, lobpreisend und andere anwerbend daſs sie es in Gesängen und anderer Dichtung niederlegen würdig der Thäter. Was ich aber meine, dahin gehört daſs zuerst den Perser, der über Asien herrschte und Europa unterjochen wollte, die Abkömmlinge dieses Landes und unsere Vorältern abgehalten haben, welches billig zuerst zu erwähnen und ihre Tugend zu preisen ist, und so will ich es auch. Man muſs sie aber betrachten, wenn man sie gehörig rühmen will, in jene Zeit sich in der Rede versezend als ganz Asia schon dem dritten Könige gehorchte, von welchen der erste Kyros, nachdem er die Perser seine Landsleute befreit, durch seine Klugheit zugleich die Meder ihre Herren unterwarf, und das übrige Asia bis gen Aegypten beherrschte, sein Sohn aber auch Aegypten und Lybien soviel davon konnte durchzogen worden, der dritte aber Dareios durch seine Landmacht das Reich bis zu den Skythen ausdehnte, mit seinen Schiffen aber das Meer und die Inseln beherrschte, so daſs auch keiner mehr gedachte sein Widersacher zu sein, sondern aller Menschen Sinne in Knechtschaft 240 gehalten waren. So viele und groſse und streitbare Geschlechter hatte der Perser Macht sich unterworfen. Da nun Dareios gegen uns und die Eretrier Klage hatte wegen des Ueberfalls von Sardes, so nahm er diesen Vorwand und sandte funfzig Myriaden in Schiffen und dreihundert Kriegsschiffe, und sagte, Datis ihr Anführer müsse ihm die Eretrier und Athener mitbringen, wenn er seines Kopfes sicher sein wolle. Der nun schiffte nach Eretria gegen Männer, welche unter den Hellenen damals zu den vorzüglichsten gehörten im Kriegswesen und nicht schwach an Zahl; diese bezwang er in drei Tagen, und durchsuchte ihr ganzes Land, damit ihm keiner entkäme auf folgende Weise. Seine Kriegsmänner nemlich, nachdem sie die Grenzen von Eretria erreicht hatten, stellten sich von einem Meere zum andern mit verschlungenen Händen, und durchzogen so das ganze Land, damit sie dem König sagen könn-

ten, daſs ihnen keiner entkommen wäre. Mit
demselben Vorhaben nun zogen sie von Eretria
gen Marathon, als könne es ihnen nicht fehlen,
die Athener auf die gleiche Weise wie die Eretrier
bezwungen fortzuführen. Hiebei nun wie
jenes vollbracht und dieses begonnen wurde half
weder den Eretriern irgend ein Hellene noch den
Athenern, die Lakedämonier ausgenommen,
und diese kamen erst den Tag nach der Schlacht.
Alle andern waren in Schrekken gesezt und hielten
sich ruhig mit der Sicherheit des Augenbliks
zufrieden. Und dieses vor Augen habend kann
nun jemand erkennen, welche Tugend in denen
muſs gewesen sein, welche zu Marathon der
Macht der Barbaren sich entgegenstellten, den
Uebermuth des ganzen Asia züchtigten, und zuerst
Siegeszeichen von den Barbaren aufrichtetend
allen übrigen Vorgänger und Lehrer hierin
wurden, daſs die Macht der Perser nicht unüberwindlich
sei, sondern daſs jegliche Zahl
und jeglicher Reichthum der Tugend nachstehe.
Daher sage ich auch, daſs jene Männer nicht allein
unsere leiblichen Väter sind, sondern auch
die Väter der Freiheit, unserer und Aller insgesammt
in diesem Lande. Denn auf diese That
sehend wagten die Hellenen auch die nachherigen
Schlachten durchzufechten für ihr Heil als Schüler
derer von Marathon. Der erste Preis also ist
jenen zu weihen, der zweite aber denen welche
241 bei Salamis und Artemision zur See gefochten und
gesiegt haben. Denn auch von diesen Männern
wäre viel zu sagen, was für Schwierigkeiten sie
bestanden zu Lande und zur See und wie sie obgesiegt.
Was mir aber das treflichste zu sein
scheint auch an ihnen, will ich erwähnen, daſs
sie nemlich was zu der That der Marathonier

noch fehlte vollbracht haben. Denn die Marathonier hatten den Hellenen nur dieses bewiesen, daſs es zu Lande möglich sei, mit Wenigen viele Barbaren abzuwehren; zu Schiffe aber war es noch unklar, und die Perser standen im Ruf unüberwindlich zu sein zur See durch Zahl und Reichthum, Geschik und Stärke. Dieses also ist des Lobes werth an jenen damals zur See fechtenden Männern, daſs sie die Furcht welche an den Hellenen noch haftete lösten, daſs sie sich nun nicht mehr fürchteten vor der Menge der Schiffe im Meere. Von beiden also, die bei Marathon und die bei Salamis gefochten, sind die übrigen Hellenen unterrichtet worden von den einen zu Lande von den andern zur See, und haben gelernt und sich gewöhnt, sich nicht zu fürchten vor den Barbaren. Die dritte That aber der Zahl und der Treflichkeit nach für das Heil der Hellenen ist jene schon den Lakedämoniern und Athenern gemeinsame bei Platää. Das gröſste und schwerste also haben diese sämmtlich abgewehrt, und werden dieserhalb jezt von uns gepriesen und in der künftigen Zeit noch von den Nachkommen. Nach diesem aber hielten es noch viele hellenische Städte mit den Barbaren, und von dem Könige selbst erfuhr man, daſs er im Sinn habe aufs neue gegen die Hellenen auszuziehn. Darum ist es billig auch derer zu gedenken, welche jenen Thaten der früheren zur Befreiung die Krone aufsezten, indem sie alles was nur barbarisch war aus dem Meere aufjagten und vertrieben. Dies waren nemlich die, welche die Seeschlacht beim Eurymedon fochten, und den Feldzug nach Kypros unternahmen, und die nach Aegypten schifften und an viele andere Orte; dieser muſs man gedenken und es ihnen Dank wissen, daſs sie den König dahin brachten, eingeschrekt auf sein eignes Heil Bedacht zu nehmen, und nicht auf das Verderben der Hellenen zu sinnen. Diesen ganzen Krieg nun hatte die Stadt zu bestehen für 242 sich selbst und ihre Sprachgenossen gegen die Barbaren. Nachdem aber der Friede geschlossen und die Stadt zu solchen Ehren gekommen war, entstand gegen sie, wie das den Glüklichen von den Menschen zu widerfahren pflegt, zuerst Eifersucht und aus der Eifersucht Haſs, was auch diese Stadt wider Willen in Krieg gegen die Hellenen verwikkelte. Als nun hierauf der Krieg ausbrach, trafen sie zuerst bei Tanagra wegen der Freiheit der Böotier mit den Lakedämoniern zusammen im Gefecht; und da das Gefecht zweifelhaft blieb, so entschied die Folge, indem jene abzogen, die Böotier denen sie zu Hülfe gekommen waren im Stich lassend, die unsrigen aber nachdem sie den dritten Tag darauf bei den Weinbergen gesiegt diejenigen dem Recht gemäſs wieder zurükbrachten, welche ungerechterweise waren vertrieben worden. Diese also sind die ersten nach dem persischen Kriege, welche Hellenen nun schon in Sachen der Freiheit zu Hülfe kommend gegen Hellenen, nachdem sie sich als wakre Männer erwiesen und die denen sie zu Hülfe kamen befreit hatten, geehrt von der Stadt in diesem Grabmal zuerst sind beigesezt worden. Nach diesem aber als der Krieg gewaltig ausbrach und alle Hellenen zu Felde zogen und das Land verwüsteten und der Stadt einen Dank erstatteten, wie sie ihn nicht verdient hatte, besiegten die unsrigen sie zur See; und nachdem sie ihre Anführer die Lakedämonier bei Sphagia gefangen genommen, und

in

in ihrer Gewalt stand sie zu verderben, schonten sie ihrer und gaben sie zurük und schlossen Frieden, in der Meinung, daſs man gegen Stammgenossen nur bis zum Siege Krieg führen müsse, und nicht wegen besonderen Zornes einer Stadt das gemeine Wesen der Hellenen verderben, mit den Barbaren hingegen bis zur Zerstörung. Diese Männer verdienen daſs man sie preise, welche nachdem sie in jenem Kriege gefochten, hier liegen, weil sie gezeigt haben, wenn etwa einer noch zweifelte, ob nicht in dem ersten Kriege dem gegen die Barbaren irgend Andere treflicher gewesen wären als die Athener, daſs der mit Unrecht zweifelte. Denn diese, indem sie, als Hellas in sich selbst entzweit war, im Kriege obsiegten, haben gezeigt, da sie die Anführer der übrigen Hellenen überwältigten, daſs sie diejenigen mit denen sie vorher gemeinschaftlich gesiegt hatten nun allein besiegten. Ein dritter heftiger Krieg aber entstand unerwartet nach diesem Frieden, in welchem viele wakere Männer geblieben sind und hier liegen. Viele in Sikelien, nachdem sie schon viele Siegeszeichen errichtet hatten in der Sache der Freiheit der Leontiner, zu deren Beistand sie dem geschworenen Bündnisse gemäſs in jene Gegenden geschifft waren; da aber wegen Länge der Fahrt 243 die Stadt in Verlegenheit gerieth, und ihnen nicht mehr Hülfe leisten konnte, muſsten sie es deshalb aufgeben und verunglükten, deren Feinde und Gegner mehr Lob haben der Besonnenheit und Tapferkeit, als Anderer Freunde. Viele auch in den Seetreffen am Hellespont wo sie an Einem Tage alle Schiffe der Feinde nahmen und auch an vielen andern den Sieg davon trugen. Was ich aber sagte, daſs dieser Krieg so gewaltig und unerwartet gewesen, damit meine ich, daſs die übrigen Hellenen in ihrer Eifersucht gegen die Stadt so weit gehen konnten, daſs sie sich nicht scheuten den feindseligsten König durch Gesandten zu begrüſsen, und den sie gemeinschaftlich mit uns vertrieben, diesen wieder herbeizuführen, den Barbaren gegen Hellenen, und so gegen die Stadt zu vereinigen alle Hellenen und Barbaren. Woran nun eben recht deutlich wurde der Stadt Stärke und Tugend. Denn da jene sie schon für bezwungen hielten und die Flotte bei Mitylene abgeschnitten war, kamen zu Hülfe mit sechszig Schiffen welche sie bestiegen die anerkannt tapfersten Männer, besiegten die Feinde, befreiten wieder die Freunde, und nachdem sie ein unglükliches Geschik betroffen und sie nicht aus dem Meere gezogen worden, liegen sie hier, deren man immer gedenken muſs und sie preisen. Denn durch ihre Tapferkeit waren wir die Ueberwinder nicht nur in jenem Seegefechte, sondern in dem Kriege überhaupt; denn die Stadt erhielt durch sie den Ruf, daſs sie nie könne ganz bezwungen werden auch nicht von allen Menschen. Und mit Recht erhielt sie ihn. Durch unsere eigene Uneinigkeit aber wurden wir besiegt, nicht von den Andern. Denn unbesiegt sind wir auch jezt noch von jenen; wir selbst aber untereinander haben uns besiegt und sind überwunden worden. Als aber hernach Ruhe war und Friede mit den Andern, wurde dieser häusliche Krieg auf eine solche Weise geführt, daſs wenn einmal den Menschen bestimmt sein soll in bürgerlichen Unruhen zu leben, keiner wol wünschen kann, daſs seine Stadt die Krankheit auf eine andere Weise bestände. Denn wie gelinde und brüderlich trafen nicht die Bürger aus dem Hafen und die aus der Stadt zusammen, und mit welcher Mäſsigung ganz gegen die Erwartung der übrigen Hellenen endeten sie nicht den Krieg gegen die in Eleusis! Und hievon ist nichts anders Ursach als in der That die Verwandschaft, welche eine dauerhafte 244 Stammesfreundschaft nicht nur dem Worte sondern auch der That nach stiftet. Und auch der in diesem Kriege von beiden Seiten Gebliebenen muſs man gedenken und sie versöhnen wie wir können durch Gebete und Opfer bei solchen Feiern, zu denen welche über sie Gewalt haben betend, da ja auch wir versöhnt sind. Denn nicht aus Bosheit sind sie aneinander gerathen, noch aus Feindschaft, sondern durch Unglük. Dessen sind wir selbst Zeugen die wir leben. Denn dieselbigen wie sie dem Geschlechte nach verzeihen wir einander was wir gethan und gelitten haben. Als nun hierauf der Friede völlig hergestellt war verhielt sich die Stadt ruhig, den Barbaren verzeihend, die ja viel übles von ihr erduldet, daſs sie es nicht schlecht vergolten hatten, gegen die Hellenen aber erzürnt da sie bedachte, wie viel diese Gutes von ihr genossen und welchen Dank nun bezahlt hatten, da sie mit den Barbaren verbündet sie ihrer Schiffe beraubten, durch welche sie selbst waren gerettet worden, und die Mauern einrissen, dafür daſs wir verhindert daſs nicht die ihrigen zerstört würden. Die Stadt beschloſs also nicht mehr zu helfen wenn Hellenen in Knechtschaft geriethen weder einer in des Andern noch in der Barbaren, und so hielt sie sich. Da nun wir so gesinnt waren, und die Lakädemonier uns die

Vertheidiger der Freiheit für gefallen, und es
nun für ihr Geschäft hielten die übrigen zu un-
terjochen, thaten sie dieses. Und was soll ich
weitläuftig sein. Denn nicht wie alte Geschich-
ten vor Menschengedenken her brauche ich
zu erzählen was nun folgt. Denn wir selbst
wissen wie ganz zerrüttet wiederum zu der
Hülfe der Stadt ihre Zuflucht nehmen muſsten
die ersten unter den Hellenen, die Argeier, Böo-
tier und Korinthier, und was das göttlichste ist,
daſs auch der König in solche Verlegenheit ge-
rieth, daſs er glaubte nirgend anders her könne
ihm Heil kommen als von dieser Stadt, welche
er so begierig war zu verderben. Ja wenn nun
jemand die Stadt mit Recht beschuldigen wollte,
so könnte er nur dieses vorbringen zur Beschul-
digung, daſs sie immer zu sehr mitleidig ist,
und dem schwächeren hülfreich. So konnte sie
sich auch damals nicht zurükhalten noch durch-
sezen was sie beschlossen hatte, keinem Unter-
jochten mehr zu helfen gegen seine Unterdrük-
ker, sondern sie lieſs sich herumbringen und
245 kam zu Hülfe, und den Hellenen zwar half si
selbst und errettete sie von der Knechtschaft, so
daſs sie frei blieben, bis sie sich selbst wiede
unterjochen lieſsen. Dem Könige aber selbst zu
helfen wagte sie nicht aus Scheu wegen de
Siegeszeichen von Marathon, Salamis und Pla
täa, sondern lieſs nur Flüchtlinge und Freiwil
lige ihm helfen mit denen sie ihn eingestandene
maſsen rettete. Sie selbst aber bauete ih
Mauern und Schiffe den Krieg erwartend, un
als sie dazu genöthiget wurde der Parier wege
führte sie Krieg gegen die Lakedämonie
Der König aber der sich vor der Stadt fürchte
und da er sahe daſs die Lakedämonier sich i

riege zur See nicht mehr halten konnten, gern bfallen wollte, foderte die Hellenen auf dem esten Lande, welche die Lakedämonier ihm chon vorher Preis gegeben hatten, wenn er m Bunde sein sollte mit uns und den andern Bundesgenossen, in der Meinung nemlich sie würden nicht wollen, damit er einen Vorwand hätte zum Abfalle. Was nun die andern Bundesgenossen betrift, so betrog er sich; denn sie willigten ein, ihm jene herauszugeben und chlossen Vertrag, und es schworen Korinthier, Argeier, Böotier und die übrigen Verbundeten, wenn er Gelder geben würde, ihm die Hellenen auf dem festen Lande zu überliefern, nur wir allein wagten nicht weder sie abzutreten noch zu schwören. So edel und frei ist der Sinn dieser Stadt, und so kräftig und gesund und von Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren. Denn kein Pelops und Kadmos oder Aegyptos und Danaos, oder sonst andere die von Natur Barbaren und nur durch das Gesez Hellenen sind, wohnen mit uns, sondern als reine Hellenen nicht als Mischlinge wohnen wir hier. Daher ist der Stadt ein ganz reiner Haſs eingegossen gegen fremde Natur. Dennoch blieben wir wieder allein stehn, weil wir nicht einwilligten ein so schändliches und unheiliges Werk zu vollbringen, Hellenen an Barbaren auszuliefern. Und ohnerachtet wir wieder dahin zurückgebracht waren, von wo wir zuerst bekriegt wurden, endigten wir doch mit Gott den Krieg besser als damals. Denn mit Beibehaltung unserer Schiffe und Mauern und unserer eigenen Pflanzstädte wurden wir des Krieges erledigt. Und eben so billig wurden seiner auch die

Feinde erledigt. Wakere Männer aber haben wir
auch in diesem Kriege verloren, die bei Korinth
Unglük erfuhren und die bei Lechäon Verrätherei.
Waker waren auch die, welche den König
befreiten, und die Lakedämonier aus der See vertrieben.
Welche alle ich euch jezt ins Andenken
246 bringe, euch aber ziemt solche Männer mit
mir zu preisen und zu ehren.

Solches nun sind die Thaten der hier liegenden Männer und der übrigen, welche für den Staat gestorben sind, viele schon und schöne die angeführten, noch mehrere aber und schönere die übergangenen. Denn viele Tage und Nächte würden dem nicht hinreichen, der alles erzählen wollte. Dieser nun gedenkend muſs ihre Nachkommen jedermann ermahnen wie im Kriege, die Ordnung nicht zu verlassen der Vorfahren nemlich noch rükwärts zu weichen aus Feigheit. Auch ich selbst also, ihr Söhne wakerer Männer, ermahne euch jezt, und werde auch künftig, wo ich einen von euch antreffe, ihn erinnern und antreiben, daſs er strebe sich aufs beste zu halten. Jezt aber ist noch meine Schuldigkeit zu sagen, was die Väter uns, falls ihnen selbst etwas begegnen würde, den Hinterbliebenen zu bestellen aufgetragen haben, als sie der Gefahr entgegen gingen. Ich will euch also sagen, was ich von ihnen selbst gehört, und was sie euch gewiſs jezt gern sagen möchten, wenn es ihnen vergönnt würde, wie ich aus dem was sie damals sagten schlieſsen kann. Ihr müſst also glauben von jenen selbst zu hören, was ich jezt vortrage. Sie sprachen nemlich so. O Söhne, daſs ihr von wakeren Vätern seid, zeigt schon dieser jezige Erfolg. Denn da wir leben konnten nur nicht ehrenvoll, haben wir vorgezogen ehrenvoll zu sterben eher als uns und den Nachkommen Schmach zu bereiten, und unsern Vätern und dem ganzen früheren Geschlechte Schande zu machen, überzeugt daſs dem der den Seinigen Schande macht nicht lohnt zu leben, und daſs ihm kein Mensch Freund ist und kein Gott weder auf der Erde noch unter der Erde nach seinem Tode. So gebührt nun Euch, unserer Reden eingedenk, was ihr auch immer treiben möget, waker zu treiben, wissend daſs ohne dieses alle Besizungen und alle Bestrebungen nur schlecht sind und verächtlich. Denn auch der Reichthum gereicht dem nicht zur Zierde, der ihn als ein Feiger besizt, denn nur für einen andern ist ein solcher reich, nicht für sich, noch auch erscheint Schönheit und Stärke des Leibes in dem Feigen und Schlechten wohnend als etwas günstiges, sondern ungünstig sind sie, weil sie den Besizer mehr ins Licht stellen und seine Feigheit offenbaren. Und jede Erkenntniſs, wenn sie von Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden getrennt ist, zeigt sich 247 nur als ein Kunstgriff nicht als Weisheit. Dieserhalb nun versucht zuerst und zulezt überall und auf alle Weise alle Mühe anzuwenden, damit ihr ja uns und die früheren übertreffet durch euern Ruhm; wo nicht so wiſst, daſs uns, wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg Schande bringt, der Verlust aber, wenn wir gegen euch verlieren, Glük und Heil. Am meisten aber würden wir besiegt werden und ihr siegen wenn ihr euch darauf rüstet, der Vorfahren Ruhm weder zu miſsbrauchen noch zu verbrauchen, wol wissend, daſs es für einen Mann, der etwas zu sein glaubt, nichts unwürdigeres giebt als sich ehren zu lassen, aber nicht seiner selbst wegen, sondern wegen des Ruhmes der Vorfahren. Denn Ehre zu haben von den Vorfahren her ist für die Nachkommen ein schöner und köstlicher Schaz. Einen Schaz aber von Geld oder Ehre verbrauchen und nicht wieder den Nachkommen hinterlassen das ist unwürdig und unmännlich aus Mangel selbsteigner Besizthümer und Preiswürdigkeiten. Und strebet ihr nun hiernach, so werdet ihr als Freunde zu Freunden zu uns kommen, wenn auch euch euer bestimmtes Geschik herbringt; seid ihr aber sorglos gewesen und verweichlicht, so wird euch niemand freundlich aufnehmen. Dieses nun sei den Kindern gesagt. Unsern Vätern aber wer noch einen hat, und Müttern muſs man immer Trost zusprechen, recht leicht diesen Unfall zu tragen wenn er ihnen begegnet, nicht aber mit ihnen wehklagen; denn sie können nicht noch Eines bedürfen, der sie betrübe, weil dieser schon der ihnen zugestoſsene Unfall selbst hinlänglich zu Wege bringt; sondern um sie auszuheilen und zu sänftigen muſs man sie erinnern, daſs das gröſste was sie gefleht die Götter ihnen erhört haben. Denn nicht unsterbliche Kinder, baten sie, möchten ihnen geboren werden, sondern wakkere und wohlberühmte, welche sie auch erlangt haben, was ein groſses Gut ist. Denn Alles kann nicht leicht einem sterblichen Menschen nach seinem Sinne ausschlagen in seinem Leben. Tragen sie nun das Unglük tapfer, so wird man sehen, daſs sie in der That tapferer Söhne Väter sind und selbst solche; unterliegen sie aber, so werden sie den Verdacht erregen, daſs sie entweder nicht die Unsrigen sind, oder daſs diejenigen die uns gelobt nicht nach der Wahrheit geredet haben. Keines von

beiden aber darf sein, sondern sie selbst müssen
mehr als Alle unsere Lobredner sein, indem sie
durch die That selbst sich zeigen als Männer und
Väter von Männern. Denn schon lange hält man
das Nichtzuviel für richtig gesagt, und es ist
auch wirklich gut gesagt. Denn welchem Menschen
alles oder doch das meiste von ihm selbst
abhängt, was zu seiner Glükseligkeit führt und
nicht an andern Menschen haftet, so daſs je
nachdem diese sich wohl oder übel befinden
auch seine Angelegenheiten nothwendig schwanken,
ein solcher ist aufſs beste ausgestattet zum
Leben; und dies ist eben der besonnene, dies
der tapfere und vernünftige; und dieser, mag er 248
Besizungen und Kinder haben oder verlieren,
wird am meisten jenem Spruche folgen. Denn
weder erfreut noch betrübt wird er zu sehr erscheinen,
weil er sich selbst vertraut. Und solche,
gedenken wir, sind auch die Unsrigen, und
wollen und behaupten es. Und auch uns selbst
zeigen wir jezt als solche, indem wir weder
unwillig sind noch uns sehr fürchten wenn wir
etwa gegenwärtig sterben müssen. Daher bitten
wir auch Väter und Mütter in demselben
Sinn ihr übriges Leben zu verbringen, und zu
wissen daſs nicht durch Jammern und Wehklagen
sie uns am meisten zu Gefallen leben.
Sondern wenn die Gestorbenen irgend etwas
wissen um die Lebenden, werden sie uns so
am meisten zuwider sein, wenn sie sich selbst
übles zufügen und schwer die Unfälle ertragen,
wenn aber leicht und gemäſsigt dann werden sie
uns Freude machen. Denn wir werden nun ein
solches Ende nehmen, welches für die Menschen
das schönste ist, so daſs sie uns mehr
preisen müſsten als bejammern. Sorgen sie

aber für unsere Weiber und Kinder, und erziehn die und wenden darauf ihren Sinn: so werden sie am leichtesten das Geschik vergessen und schöner und richtiger leben, und auch uns mehr zur Freude. Dieses nun ist genug den unsrigen von uns zu melden. Der Stadt aber möchten wir auftragen, für unsere Väter und Kinder zu sorgen, diese sittig erziehend, jene würdig pflegend im Alter; nun aber wissen wir, daſs wenn wir es ihr auch nicht auftragen, sie doch dafür gehörig sorgen wird.

Dieses also ihr Väter und Kinder der Gebliebenen haben jene uns aufgegeben euch zu vermelden, und ich so treu ich kann vermelde es euch, und bitte selbst noch in jener Namen, die Einen daſs sie die Ihrigen nachahmen, die andern, daſs sie unbesorgt sein für sich, weil wir schon jeder für sich und von Staatswegen euer Alter pflegen und versorgen werden, wo nur jeder irgend einen der jenen angehört antrift. Die Vorsorge des Staates aber kennt ihr ja selbst, wie er Geseze gegeben hat wegen der Kinder und Erzeuger der im Kriege Gebliebenen und sich ihrer annimmt. und wie vor allen übrigen Bürgern eine Obrigkeit, welche die höchste ist den Auftrag hat zu verhüten, daſs 249 den Vätern und Müttern von diesen nichts unrechtes widerfahre, die Kinder aber selbst hilft er erziehn, und sorget daſs ihnen ihr Waisenthum mindest möglich fühlbar werde, indem er sich selbst an Vaters Stelle sezt, so lange sie noch Kinder sind, und wenn sie zur Mannbarkeit gelangt sind, sie dann in ihr Eigenthum entläſst, und ihnen eine vollständige Rüstung verehrt, um sie hinzuweisen und zu erinnern an des Vaters Bestrebungen, indem er auch ihnen die Werkzeuge der väterlichen Tugend darreicht, und zugleich der guten Vorbedeutung wegen sie anfangen läſst den väterlichen Heerd kräftig zu beherrschen mit Waffen geschmükt. Die Gebliebenen selbst aber hört er nie auf zu ehren, indem er jegliches Jahr für sie alle gemeinsam das Gebräuchliche vollzieht, was auch jeder Einzelne von dem Einzelnen erlangt, und überdies Kampfspiele einsezt in der körperlichen Stärke und der Reitkunst und der gesammten Musik, und sich ordentlich den Gebliebenen selbst an Erben und Kindesstatt darstellt, und den Söhnen und den Eltern und dergleichen an Versorgers, allen allezeit alle Sorgfalt erweisend. Dieses bedenkend müſst ihr das Schiksal milder ertragen; denn den Todten und den Lebenden werdet ihr so am liebsten sein, und werdet am leichtesten pflegen sowol als gepflegt werden. Nun also ihr sowol als die übrigen insgesammt, nachdem ihr gemeinsam dem Gesez gemäſs die Gebliebenen betrauert habt, tretet ab.

Dieses, o Menexenos, ist also die Rede der Milesierin Aspasia.

Men. Beim Zeus, o Sokrates, glüklich ist die Aspasia, wenn sie eine Frau solche Reden im Stande ist auszuarbeiten!

Sok. Wann du es nicht glaubst, so komm mit mir und höre sie selbst vortragen.

Men. Ich bin schon oft mit der Aspasia zusammengewesen, o Sokrates, und weiſs recht gut was für eine Frau es ist.

Sok. Wie also? bewunderst du sie nicht und weiſst ihr jezt Dank für die Rede?

Men. Gar vielen Dank, o Sokrates, weiſs ich für diese Rede, ihr oder ihm wer sie dir mitgetheilt hat, und auſserdem gar vielen Dank dir der sie mir gesagt hat.

Sok. Das wäre gut, aber daſs du es mir nur nicht nachsagst, damit ich dir auch ein andermal noch viele schöne Staatsreden von ihr mittheilen kann.

Men. Sei ruhig, ich werde dir nichts nachsagen, bringe sie mir nur.

Sok. Das soll geschehen.

HIPPIAS

DAS

GRÖSSERE GESPRÄCH DIESES NAMENS.

EINLEITUNG.

Der Gegenstand dieses Gespräches ist allerdings rein philosophisch. Denn den Begriff des Schönen zu erklären seinem ganzen Umfange nach, wie er sowol die körperlichen Dinge befaſst als die unkörperlichen, wäre gewiſs sehr der Mühe werth, und eben so wichtig für die Philosophie des Platon, wie der Zwek manches kleineren Gespräches, dem wir seinen Plaz in der groſsen Reihe angewiesen haben. Allein sieht man auf die Behandlung des Gegenstandes: so wird wol niemand sich wundern, das Gespräch nur hier im Anhang zu finden. Denn sie ist so durchaus skeptisch wie nirgend anders; eine Menge verschiedener Erklärungen des Schönen werden vorgenommen und alle widerlegt. Ja wenn man auch alles zusammennimmt, worauf der Leser eben bei der Widerlegung hingeführt wird oder zurük: so sind es nur ein Paar ganz bekannte Säze, daſs nemlich was das Böse vollbringt kein Vermögen sei, sondern nur ein Unvermögen, und daſs das Schöne und Gute nicht dürfen getrennt werden, und eben dies leztelist das einzige, worüber sich Sokrates deutlich und bestimmt äuſsert. Wegen dieses Mangels an wissenschaftlichem Gehalt nun können wir das Gespräch unter die eigentlich philosophischen

Werke nicht rechnen. So steht es auch in keinem sichtlichen Zusammenhang fortschreitender Entwiklung mit irgend einem andern. Gewiſs fällt hiebei jedermann zunächst der Philebos ein; und nur wegen dieser Zusammenstellung, nicht um auch nur entfernt eine Zeit anzudeuten, in welcher der Hippias könnte geschrieben sein, haben wir ihm seinen Plaz hier angewiesen. Im Philebos nemlich spricht sich Platon am deutlichsten aus, sowol über den Zusammenhang des Schönen mit dem Guten, als auch über das Wesen des Schönen selbst, und betrachtet es sowol in seiner sittlichen Bedeutung, als auch nach den ersten Elementen dessen, was wir in körperlichen Dingen schön nennen. Aber niemand wird dort auch nur die mindeste Rükweisung finden auf die hier angestellten Untersuchungen, oder auch sonst im Hippias eine wahre Vorbereitung anerkennen auf das, was im Philebos verhandelt wird.

Kurz es muſs wol Jedem einleuchten, daſs von wissenschaftlicher Behandlung des Gegenstandes, des Schönen nemlich, hier kaum die Rede sein kann, so sehr tritt sie zurük, und Jedem wird eben so sicher das ganze Gespräch den Eindruk geben, daſs die polemische Richtung desselben die Hauptsache ist. Zunächst hat diese zwei merkwürdige Erklärungen des Schönen zum Ziel. In der einen, daſs das Schöne das Schikliche sei, erkennt man leicht den Geist der hedonischen Schulen, und wundert sich wol, daſs Sokrates so ganz in einer fast grammatischen Dialektik bleibt, ohne wie er sonst pflegt die Gesinnung welche zum Grunde liegt etwas bitter herauszuheben. Von der andern Erklärung, das Schöne sei das Angenehme, welches wir durch Gesicht und Gehör aufnehmen,

welche

welche allerdings auf dieselben Elemente hinweiset, welche auch Platon im Philebos aufstellt, wäre es sehr merkwürdig zu wissen, wer sie wol zu seiner Zeit grade so vorgetragen, oder ob sie von ihm selbst erdichtet sei, um auf diejenige Eigenschaft des Schönen hinzuweisen, die er im Philebos als das wesentliche davon angiebt. Allein gesezt auch irgend jemand habe in der That so erklärt: so wird man doch unmöglich glauben können, daſs auch das wirklich von Andern gegebene Erklärungen sind, die Platon dem Hippias in den Mund legt vom Golde und von dem schönen Mädchen. Und so muſs wol Jeder sich selbst fragen, wie kommt wol Platon dazu, den nicht unberühmten Sophisten in einem so unerhörten Grade von Dummheit darzustellen, als wäre er nicht einmal im Stande gewesen die Frage, wie ein Begriff zu erklären sei, auch nur zu verstehen? Die persönliche Verspottung erscheint hier ohnstreitig weit gröber als irgendwo anders, selbst den Euthydemos nicht ausgenommen, wo die Personen doch wahrscheinlich nicht einmal recht geschichtlich sind, und hätte so übertrieben als sie ist ihre Wirkung gewiſs selbst vernichtet. Diese mit der Geschiklichkeit und Feinheit des Platon nicht recht vereinbare Art oder vielmehr Unart kann vielleicht Manchem Zweifel erregen gegen die Aechtheit des Gespräches, weil man sie allerdings sehr natürlich finden wird bei einem minder gewiegten Nachahmer, welcher fühlte, er müsse es sich so leicht machen, wenn ihm die Ironie und die Dialektik seines Vorbildes einigermaſsen gelingen sollte. Und ist der Verdacht einmal aufgeregt, so wird sich gewiſs mehreres finden, was ihn zu bestätigen scheint. So gleich im Anfang gefällt sich Sokrates in einer sophistischen Dialektik, die uns aufheben möchte, daſs nicht etwas das was es ist schlecht sein könne, ein Kunststük, welches eines der Männer im Euthydemos nicht unwürdig wäre. Sollte dies Parodie sein auf irgend etwas ähnliches, so sollte man meinen hätte Platon sie lieber dem Sophisten in den Mund gelegt als dem Sokrates. Dagegen benimmt sich Hippias hiebei mit einem schlichten Verstande, den er hernach nicht recht zu behaupten weiſs, und mit einer Mäſsigung, die ihm Sokrates nicht sonderlich vergilt. Dann fällt es gewiſs in der Anordnung des Ganzen als etwas sehr fremdes auf, daſs in der ersten Hälfte des Gespräches alle Erklärungen über das Schöne von Hippias ausgehn, und in der lezten wiederum alle von Sokrates, der sich dann auch meist auf eine unnatürlich rasche Art selbst widerlegt, ohne etwa durch den Gang des Gespräches dazu gleichsam gezwungen zu werden, sondern es recht von weitem her darauf anlegend. Endlich ist auch der Scherz mit dem Manne im Hinterhalt, dem Sokrates immer Rechenschaft ablegen muſs, fast etwas zu plump ausgeführt für die Hand des Platon, daſs der Mann ihn schlagen will wie die Aspasia im Menexenos, daſs erst an einer Stelle wo es keine Wirkung mehr thun kann herauskommt, es ist Sokrates selbst, und daſs hernach doch noch wieder ganz abschmekkend von ihm als von einem dritten gesprochen wird. Allein diese Gründe sehr ernsthaft geltend machen wollen könnte doch leicht vorwizig sein. Die Lustigkeit des Ganzen ist überschwänglich, und wenn man auch nur annimmt, daſs es auf diese vorzüglich sei abgesehen gewesen: so wird man die Uebertreibungen sowol als die Ausschweifungen der Laune gern verzeihen. Ueberdies aber sieht man leicht, wie überall der

Polemik viel Selbstvertheidigung zum Grunde liegt. Das irdene Küchengeräth und der goldene Querl sind recht zum Troz für diejenigen da, die sich über die von geringfügigen Dingen hergenommenen Beispiele lustig machten; und so ist auch jener Aufpasser da als die höchste Spize der bisweilen vorkommenden Manier, daſs Sokrates seine Mitunterredner fragt, was er wol einem andern, der dies oder jenes einwendete, antworten solle. Wer kann nun wissen, wieviel andere persönliche Beziehungen noch hier verborgen sind, durch welche auch anderes noch schöner ist als es uns erscheint! Auch die unverständigen Erklärungen des Hippias können Parodien sein auf andere ähnliche, oder auf die oberflächliche Art, wie von Vielen das Gute und Schöne ohne in sein wahres Wesen einzudringen in dieses und jenes einzelne gesezt wurde. Warum aber eben Hippias den Namen dazu hergeben muſs, darüber wird wol Niemand Auskunft fordern. Nur das ist fast unwahrscheinlich, daſs Platon ihn zweimal und beidemal in reinem Zwiesprach mit Sokrates zum unglüklichen Helden sollte gewählt haben, zumal beide Gespräche ohne irgend eine innere Beziehung auf einander sind. Wenn nun eines platonisch sein soll und das andere nicht, so wird doch der Sieg dem gröſseren bleiben. Denn es sind manche Spuren da, daſs bei Abfassung des kleineren der gröſsere vor Augen gelegen. Einzelne spöttelnde Ausfälle gegen den Mann, die der gröſsere mit wenigen Worten abthut, sind in dem kleineren mit unverhältniſsmäſsiger Weitläuftigkeit ausgesponnen, und das Redegastmahl, zu welchem in dem gröſseren Gespräch der Sophist den Sokrates einladet, ist in dem kleineren eben beendiget.

HIPPIAS.

SOKRATES. HIPPIAS.

281 **Sok.** Hippias, du herrlicher und weiser, seit wie langer Zeit kommst du uns endlich einmal wieder nach Athen?

Hip. Ich hatte eben nicht Muſse, Sokrates. Denn wenn Elis, meine Vaterstadt, irgend etwas auszurichten hat bei einer andern Stadt, so kommt sie immer unter allen Bürgern zuerst zu mir und wählt mich zum Gesandten, weil sie mich für den besten Beurtheiler und Berichterstatter dessen hält, was von jeder Stadt vorgetragen wird. So bin ich schon oft auch zu andern Städten abgeschikt worden, am meisten aber, und in den meisten und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedämon. Daher komme ich denn, was dich wundert, nicht häuſig in diese Gegenden.

Sok. Soviel hat es auf sich, Hippias, in der That ein weiser und vollkommner Mann zu sein. Denn du kannst nicht nur für dich viel Geld von den jungen Leuten ziehn, wofür du ihnen doch noch mehr leistest als du ziehst; sondern auch in öffentlichen Angelegenheiten vermagst du deiner Vaterstadt nüzlich zu sein, wie es der muſs der nicht gering geschäzt werden will, sondern in groſsem Ansehen stehen unter den Leuten. Jedoch, o Hippias, was mag wol die Ursache sein, daſs jene Alten, deren Namen so hoch berühmt sind ihrer Weisheit wegen, Pittakos und Bias und Thales der Milesier und die noch späteren bis auf den Anaxagoras herab entweder alle oder doch die meisten sich aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben.

Hip. Was anders meinst du wol, Sokrates, als daſs sie es nicht fähig waren, und nicht geschikt beides mit ihrer Einsicht zu umfassen, die gemeinsamen Angelegenheiten und ihre besonderen.

Sok. Also, beim Zeus, sollen wir auch, wie andere Künste zugenommen haben und mit den heutigen Meistern verglichen die alten nur schlecht sind, eben so auch von eurer der Sophisten Kunst sagen, daſs sie fortgeschritten ist, und daſs die alten Weisen gegen euch nur schlecht sind?

Hip. Allerdings vollkommen richtig ist das.

Sok. Wenn uns also jezt Bias wieder auflebte, so würde er lächerlich erscheinen neben euch; eben wie die Bildhauer sagen, daſs wenn Dädalos jezt lebte und dergleichen Werke bildete, als durch welche er berühmt geworden ist, man ihn auslachen würde? 282

Hip. Es verhält sich allerdings, Sokrates, so wie du sagst. Indeſs pflege ich die Alten die vor uns waren auch noch vor den jezigen und mehr als sie zu preisen, aus Furcht vor dem Haſs der Lebenden und aus Scheu vor dem Zorn der Verstorbenen.

Sok. Ganz richtig, o Hippias, meinst und bedenkst du es wie mir scheint. Und ich muſs es dir bezeugen, daſs du Recht hast und daſs eure Kunst wirklich so weit fortgeschritten ist, daſs ihr nun auch die öffentlichen Angelegenheiten zu behandeln versteht neben euren besonderen. Denn da ist der Sophist Gorgias der Leontiner hieher gekommen von Staatswegen von Hause als Gesandter, also doch als der tüchtigste unter allen Leontinern um die öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben, und hat sich sowol den Ruhm erworben vor dem Volke ganz vortreflich gesprochen zu haben, als auch dadurch daſs er sich anderwärts hören läſst, und den Jünglingen Unterricht giebt, vieles Geld verdient und empfangen in dieser Stadt. Auch wenn du willst unser Freund Prodikos ist nicht nur sonst öfters in öffentlichen Angelegenheiten hier gewesen, sondern auch noch das leztemal ganz neuerlich kam er von Staatswegen aus Kea, und hat sich nicht nur durch eine Rede vor dem Rathe groſsen Ruhm erworben, sondern ebenfalls auch vor Andern sich hören lassen, und die Jünglinge um sich versammelt, und damit wer weiſs wieviel Geld gewonnen. Von jenen Alten aber begehrte keiner je Geld als Lohn zu nehmen noch auch sich hören zu lassen vor allerlei Leuten mit seiner Weisheit. So einfältig waren sie, und merkten nicht einmal wieviel das Geld werth wäre. Diese beiden aber haben Jeder mehr Geld mit ihrer Weisheit verdient als irgend ein anderer Meister welcher Kunst du willst, und noch vor ihnen Protagoras ebenfalls.

Hip. Du weiſst noch gar nicht das rechte von dieser Sache, Sokrates. Denn wenn du wüſstest, wieviel Geld ich verdient habe, würdest du dich erst wundern. Anderes übergehe ich, aber ich kam einst nach Sikelien als eben Protagoras sich dort aufhielt der sehr berühmt und älter war als ich, und dort habe ich, der viel jüngere, in ganz kurzer Zeit mehr als hundert und funfzig Minen verdient, ja in einem einzigen ganz kleinen Städtchen Inykos mehr als zwanzig Minen. Und dies brachte ich mit nach Hause als ich zurükkam, und gab es meinem Vater, so daſs er und alle meine Landsleute sich wunderten und erstaunten. Ja ich glaube daſs ich mehr Geld verdient habe als welche zwei Sophisten du sonst willst zusammen.

Sok. Das ist ja ein herrlicher und groſser Beweis, Hippias, für deine Weisheit wie überhaupt für die unserer jezigen Männer, wie 283 weit sie die Alten übertreffen. Denn die früheren beschreibt man doch sehr dumm nach deiner Rede. Gleich dem Anaxagoras, sagt man, sei ganz das Gegentheil begegnet wie Euch; er habe nemlich ein groſses Vermögen was ihm hinterlassen worden ganz vernachläſsigt und alles verloren, so unverständig habe er die Weisheit getrieben. Und ähnliches erzählt man auch von Andern unter den Alten. Dies dünkt mich also ein schöner Beweis den du beibringst für die heutige Weisheit im Vergleich mit der früheren, und Viele sind gewiſs derselben Meinung, daſs nemlich der Weise vorzüglich müsse für sich selbst weise sein. Und das ist natürlich so zu erklären, wer das meiste Geld verdient. Doch hievon sei es nun genug. Das sage mir aber, wo hast du wol das meiste Geld verdient unter allen Städten in die du zu gehen pflegst? Doch wol gewiſs in Lakedämon, wo du auch am öftersten warst?

Hip. Nein, beim Zeus, Sokrates.

Sok. Wie denn? wol gar am wenigsten?

Hip. Ganz und gar nichts niemals.

Sok. Wunderbar ist ja das und unbegreiflich, o Hippias. Denn sage mir doch, ist deine Weisheit nicht im Stande, die welche mit ihr umgehen und sie erlernen in der Tugend weiter zu bringen?

Hip. Gar sehr, Sokrates.

Sok. Also der Inykiner Söhne konntest du wol besser machen, bei den Spartanern aber vermochtest du es nicht?

Hip. Das nun ganz und gar nicht.

Sok. Also haben wol die Sikelier Lust besser zu werden, die Lakedämonier aber nicht?

Hip. Auf alle Weise, o Sokrates, auch die Lakedämonier.

Sok. So vermieden sie wol aus Geldmangel deinen Umgang?

Hip. Keineswegs; denn dessen haben sie genug.

Sok. Was kann das also wol sein, daſs obschon sie Lust haben und auch Geld, und du im Stande bist ihnen den gröſsten Nuzen zu schaffen, sie dich nicht mit Geld beladen entlassen? Wol dieses, sollten nicht die Lakedämonier ihre Söhne selbst besser als du unterrichten? Wollen wir es so erklären, und giebst du dies zu?

Hip. Nicht im mindesten.

Sok. Warst du also etwa in Lakedämon nicht im Stande die jungen Leute zu überreden, daſs sie durch den Umgang mit dir bessere Fortschritte in der Tugend machen würden, als durch den mit den Ihrigen? Oder vermochtest du nicht ihre Väter zu überreden, daſs sie lieber dir ihre Söhne übergeben müſsten, als sich ihrer selbst annehmen, wenn ihnen irgend an ihnen gelegen wäre? Denn miſsgönnt werden sie es doch wol ihren Söhnen nicht haben, daſs sie so vortreflich würden als möglich?

Hip. Das glaube ich wol nicht, daſs sie es ihnen miſsgönnten!

Sok. Und gut regiert ist doch Lakedämon?

Hip. Wie sollte es nicht.

Sok. Und in wol regierten Staaten ist doch 284
das allergeachtetste die Tugend?

Hip. Freilich.

Sok. Und eben sie verstehst du besser als irgend Jemand andern Menschen beizubringen?

Hip. Bei weitem besser.

Sok. Wer nun am besten verstände die Reitkunst zu lehren, würde der nicht unter allen hellenischen Ländern am meisten in Thessalien geehrt und belohnt werden, und wo man sich sonst auf diese Sache vorzüglich legte?

Hip. Das sollte man meinen.

Sok. Und wer diejenigen Kenntnisse beizubringen weiſs, die am meisten förderlich sind zur Tugend, der wird nicht in Lakedämon am meisten geehrt werden, und das meiste Geld verdienen wenn er will, und in andern woleingerichteten hellenischen Städten, sondern mehr meinst du, in Sikelien, Freund, und in Inykos? Das sollen wir glauben Hippias? Denn wenn du es befiehlst muſs man es glauben.

Hip. Es ist eben nicht Sitte bei den Lakedämoniern, o Sokrates, an ihren Einrichtungen zu rühren oder anders als auf die gewohnte Weise ihre Söhne zu unterrichten.

Sok. Wie sagst du? es ist nicht Sitte bei den Lakedämoniern richtig zu handeln, sondern Fehler zu begehen?

Hip. Das möchte ich nicht behaupten, Sokrates.

Sok. Würden sie denn nicht richtig handeln, wenn sie ihre jungen Leute besser und nicht schlechter unterrichteten?

Hip. Richtig allerdings: allein einen ausländischen Unterricht ist bei ihnen nicht erlaubt zu geben. Denn das wisse nur, wenn irgend jemand jemals dort mit dem Unterricht der Jugend Geld verdient hätte: so würde ich bei weitem das meiste verdient haben. Sie mögen mich wenigstens sehr gern reden hören und loben mich. Aber wie gesagt, das Gesez gestattet es nicht.

Sok. Das Gesez aber, Hippias, meinst du denn das sei ein Verderben für den Staat oder ein Nuzen?

Hip. Gegeben wird das Gesez, glaube ich, allerdings des Nuzens wegen, bisweilen aber schadet es doch auch, wenn ein schlechtes gegeben wird.

Sok. Wie? die die Geseze anordnen, sezen die sie nicht ein als das gröſste Gut für den Staat, und ist es nicht ohne dieses unmöglich, in guter Ordnung zu leben?

Hip. Ganz recht.

Sok. Wenn also die, welche unternehmen Geseze zu geben, das Gute verfehlen: haben sie dann nicht auch das Gesez und das Gesezliche verfehlt?

Hip. Wenn man es recht genau nimmt, Sokrates, ist es allerdings so; allein die Menschen pflegen doch nicht so zu reden.

Sok. Welche, Hippias, die Kundigen oder die Unkundigen?

Hip. Die Leute.

Sok. Sind die des Wahren kundig, die Leute?

Hip. Freilich nicht.

Sok. Aber die Kundigen werden doch wol gewiſs das nüzlichere für alle Menschen für der Wahrheit nach gesezmäſsiger halten als das unnüzere. Oder giebst du das nicht zu?

Hip. Für der Wahrheit nach gesezmäſsiger, ja das gebe ich zu.

Sok. Und es ist doch und verhält sich wirklich so, wie die Kundigen dafür halten?

Hip. Allerdings.

Sok. Nun ist es aber für die Lakedämonier 285 wie du behauptest nüzlicher, nach deiner obgleich ausländischen Anweisung erzogen zu werden, als nach der einheimischen.

Hip. Und darin habe ich gewiſs Recht.

Sok. Und daſs das Nüzlichere auch das gesezmäſsigere ist, das behauptest du ebenfalls, Hippias?

Hip. Das sagte ich.

Sok. Nach deiner Rede also ist es für die Söhne der Lakedämonier auch gesezmäſsiger von dem Hippias unterwiesen zu werden, von ihren Vätern aber, das wäre das gesezwidrigere, wenn sie doch in der That durch dich werden besser gefördert werden.

Hip. Das werden sie warlich besser, Sokrates.

Sok. Gesezwidrig also handeln die Lakedämonier, wenn sie dir nicht Geld geben und dir ihre Söhne überlassen.

Hip. Das gebe ich zu; denn du scheinst zu meinem Vortheil zu reden, und dem darf ich ja nicht widersprechen.

Sok. Als Uebelthäter also finden wir die Lakedämonier, und zwar in den wichtigsten Dingen, da sie doch sonst für die rechtlichsten gelten. Und dich also bei den Göttern loben sie, o Hippias, und hören dich gern reden, wovon doch? Oder gewiſs davon, was du am besten verstehst, von den Sternen und dem was am Himmel vorgeht?

Hip. Keinesweges. Das mögen sie gar nicht leiden.

Sok. Aber von der Meſskunst mögen sie gern etwas hören?

Hip. Mit nichten. Denn Viele von ihnen können, wenn ich es gerade heraus sagen soll, nicht einmal zählen.

Sok. Daran ist also nicht zu denken, daſs sie dir zuhören sollten, wenn du dich in schwierigen Verhältniſsberechnungen zeigest?

Hip. Gar nicht, beim Zeus.

Sok. Aber jenes was unter allen Menschen du am genauesten zu bestimmen verstehst, von den Eigenschaften der Buchstaben und Sylben, der Tonverhältnisse und Sylbenmaſse?

Hip. Was sprichst du Guter von Tonverhältnissen und Buchstaben!

Sok. Aber was ist es denn, wobei sie dir gern zuhören und weshalb sie dich loben? Sage es mir doch selbst, da ich es nicht finde.

Hip. Wenn ich ihnen spreche von den Geschlechtern der Heroen sowol als der Menschen, und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt was zu den Alterthümern gehört das hören sie am liebsten; so daſs ich um ihretwillen genöthigt worden bin dergleichen Dinge zu erforschen und einzulernen.

Sok. Beim Zeus, Hippias, da bist du ja gut daran, daſs es den Lakedämoniern nicht auch Vergnügen macht, wenn ihnen jemand alle unsere Archonten vom Solon an herzählt. Denn sonst hättest du viel Mühe um sie zu lernen.

Hip. Woher, Sokrates? Wenn ich funfzig Namen Einmal höre, will ich sie behalten.

Sok. Das ist wahr! ich bedachte nicht
daſs du auch die Gedächtniſskunst besizest, und
merke nun wol, daſs die Lakedämonier Recht
haben dich gern zu hören da du soviel weiſst, 286
und daſs sie sich deiner bedienen wie die Kinder der alten Mütterchen um ihnen allerlei hübsches zu erzählen.

Hip. Ja. Aber beim Zeus, Sokrates, auch von allen löblichen und schönen Kenntnissen und Fertigkeiten deren sich die Jugend befleiſsigen müsse habe ich noch neuerlich dort mit groſsem Ruhme gesprochen. Denn ich habe eine gar herrliche Rede darüber aufgesezt, die auch sonst, besonders aber was die Worte betrift, vortreflich gestellt ist. Die Einkleidung und der Anfang der Rede aber ist so. Nachdem Troja eingenommen worden, heiſst es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Uebungen wären, die ein junger Mann üben müsse um zu groſsem Ruhme zu gelangen. Darauf antwortet denn Nestor und giebt ihm gar viel löbliches und gar schönes an die Hand. Diese Rede habe ich dort vorgetragen und werde sie auch hier vortragen übermorgen in des Pheidostratos Schule und noch viel anderes hörenswürdiges. Denn Eudikos der Sohn des Apemantos hat mich hierum gebeten. Stelle du dich nur auch ein und bringe noch Andere mit die auch im Stande sind das gehörte zu beurtheilen.

Sok. Das soll geschehen so Gott will, Hippias. Jezt aber beantworte mir nur ein weniges hierüber, was du mir gar zur schönen Stunde in Erinnerung gebracht hast. Denn neulich bester Mann hat mich Einer recht in

Verlegenheit gesezt, als ich auch an einer Rede einiges tadelte als schlecht, anderes lobte als schön, indem er mich, und das ganz spöttisch, so etwa fragte. Aber woher Sokrates, weiſst du mir denn was schön ist und was schlecht? Denn sprich, könntest du wol sagen was das Schöne ist? Da ward ich mit meiner Unfähigkeit verlegen, und wuſste nicht recht zu antworten. Ich entfernte mich also aus der Gesellschaft und zürnte und schmähte mir selbst und drohte, daſs wo ich zuerst einen von euch Weisen begegnete, den wollte ich hierüber hören, und wenn ich es wohl aufgefaſst und durchgedacht hätte, wollte ich wieder zu dem Frager hingehn und die Rede durchfechten. Nun kamst du mir also, wie gesagt, ganz gelegen, und lehre mich nur gründlich, was das Schöne selbst ist, und suche es mir so genau als möglich zu beantworten, damit ich nicht das zweite Mal wieder zu Schanden werde und mir Gelächter bereite. Denn du weiſst es doch wol genau, und es ist wol nur etwas geringes unter den Kenntnissen deren du so viele besizest.

Hip. Etwas gar geringes, o Sokrates, und nichts werth muſs ich dir sagen.

Sok. Also werde ich es leicht lernen, und niemand wird mich mehr widerlegen.

Hip. Niemand gewiſs, sonst bestände ich mit meiner Sache schlecht, und es wäre gar nichts damit.

287 Sok. Herrlich bei der Hera, Hippias, wenn wir den Mann bezwängen. Aber hindert es dich wol nicht, wenn ich es jenem nachthue, und wenn du mir geantwortet hast, der Rede etwas anzuhaben suche, damit du es mir desto gründlicher beibringest? Denn vielleicht verstehe ich mich etwas auf Einwendungen; wenn

es dir also keinen Unterschied macht, so will ich dir Einwendungen machen, damit ich desto fester und sicherer werde in der Sache.

Hip. Thue das nur. Denn wie ich schon sagte, diese Frage ist gar nichts groſses, und ich wollte dich viel schwereres als dieses beantworten lehren, so daſs dich kein Mensch sollte widerlegen können.

Sok. O welche herrliche Verheiſsung! Wolan denn weil du es so willst, so laſs mich so gut als möglich jenen vorstellen und versuchen dich zu fragen. Wenn du ihm also jene Rede vorgetragen hättest, deren du erwähnst, die von den schönen Uebungen und Kenntnissen; so würde er dich, wenn du geendiget hättest, nach nichts anderem eher fragen als eben nach dem Schönen, denn das ist so seine Art, und würde sagen, o Fremdling aus Elis, sind nicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht? Antworte also Hippias, als ob er dich fragte.

Hip. Ich werde antworten, Allerdings durch die Gerechtigkeit.

Sok. Also ist doch die Gerechtigkeit etwas?

Hip. Freilich.

Sok. Und die Weisen sind durch die Weisheit weise, und alles gute durch das Gute gut?

Hip. Wie anders?

Sok. So nemlich daſs dieses alles etwas ist, und keinesweges doch daſs es nichts wäre?

Hip. Freilich daſs es etwas ist.

Sok. Ist also nicht auch alles schöne durch das Schöne schön?

Hip. Ja durch das Schöne.

Sok. Welches also doch auch etwas ist?

Hip. Allerdings etwas. Aber was will er nur?

Sok. So sage mir denn, Fremdling, wird er sprechen, was ist denn dieses Schöne?

Hip. Will der nun nicht wissen, wer dieses fragt, Sokrates, was schön ist?

Sok. Nein dünkt mich; sondern was das Schöne ist, Hippias.

Hip. Und wie ist denn dies verschieden von jenem?

Sok. Dünkt es dich etwa gar nicht verschieden?

Hip. Nein gar nicht.

Sok. Du weiſst es freilich gewiſs besser. Indeſs sieh nur Guter, er fragt dich ja nicht was schön ist, sondern was das Schöne ist.

Hip. Ich verstehe Guter, und ich will ihm beantworten was das Schöne ist, und er soll gewiſs nichts dagegen haben. Nemlich wisse nur, Sokrates, wenn ich es dir recht sagen soll, ein schönes Mädchen ist schön.

Sok. Herrlich, o Hippias, beim Zeus, und sehr annehmlich hast du geantwortet. Also nicht wahr, wenn ich dies antworte, werde ich die Frage beantwortet haben, und zwar richtig, und werde nicht widerlegt werden?

288 Hip. Wie sollte dir wol widerlegt werden, o Sokrates, was Alle eben so meinen, und wovon dir alle die es hören einzeugen werden, daſs es recht ist?

Sok. Wohl! Freilich auch! Aber laſs mich doch, Hippias, noch einmal für mich selbst überdenken was du sagst. Jener wird mich so ohngefähr fragen, Komm Sokrates, und antworte mir. Alles das was du schön nennst, wird wenn das Schöne selbst was doch ist schön sein? Und darauf werde ich antworten, wenn eine schöne Jungfrau das Schöne ist wodurch alles jenes schön ist.

Hip.

Hip. Glaubst du also, er werde wagen dich zu widerlegen, daſs das nicht schön ist was du anführst, oder wenn er es wagte, werde er sich nicht lächerlich machen?

Sok. Daſs er es wagen wird, Bester, weiſs ich gewiſs; ob er sich aber wenn er es wagt lächerlich machen wird, das muſs die Sache zeigen. Was er aber sprechen wird, will ich dir wol sagen.

Hip. So sage es denn.

Sok. Wie sinnreich du bist, Sokrates! wird er sagen. Eine schöne Stutte aber, ist die nicht schön, die doch der Gott selbst im Orakel gelobt hat? Was sollen wir sagen, Hippias? Müssen wir nicht sagen auch eine Stutte sei schön, eine schöne nemlich? Denn wie wollten wir es wagen zu läugnen, daſs etwas schönes nicht schön sei?

Hip. Du hast Recht, Sokrates, und ganz richtig hat auch der Gott dieses gesagt. Denn sehr schöne Stutten giebt es bei uns.

Sok. Wohl, wird er also sagen. Aber wie eine schöne Leier, ist die nicht schön? Sollen wir es bejahen, Hippias?

Hip. Ja.

Sok. Darauf, ich kann es mir recht denken, denn ich kenne seine Weise, wird er sagen, Aber du Bester! wie? ist eine schöne Kanne denn nicht schön?

Hip. O Sokrates, wer ist der Mensch? Wie ungeschliffen muſs er sein, daſs er so gemeine Dinge vorzubringen wagt bei einer ernsthaften Sache?

Sok. Es ist eben so einer, Hippias, gar kein feiner Mann, sondern ganz gradezu, der sich um nichts kümmert als um das Wahre. Aber antworten müssen wir ihm doch schon, und also trage ich vor, Wenn die Kanne von einem guten Töpfer gedreht ist hübsch glatt und rund und dann schön gebrannt, wie es solche schöne Kannen giebt mit zwei Henkeln die sechs Maaſs halten, welche sehr schön sind, wenn er eine solche Kanne meint, werden wir wol gestehen müssen, daſs sie schön ist. Denn wie sollten wir sagen, daſs etwas schönes nicht schön sei?

Hip. Das wollen wir auch nicht, Sokrates.

Sok. Also, wird er sagen, auch eine schöne Kanne ist schön? Antworte.

Hip. Allein, o Sokrates, es verhält sich glaube ich so. Auch ein solches Gefäſs ist freilich schön, wenn es schön gearbeitet ist; aber die ganze Sache verdient nicht als schön gerechnet zu werden im Vergleich mit Pferden, Mädchen und allem was sonst schön ist.

289 **Sok.** Wohl! Nun verstehe ich, Hippias, daſs wir dem der dergleichen fragt so entgegnen müssen. Weiſst du denn nicht Mensch, daſs Herakleitos Recht hat, daſs der schönste Affe häſslich ist mit dem menschlichen Geschlecht verglichen? und so ist auch die schönste Kanne häſslich mit Mädchen verglichen, wie der weise Hippias sagt. Nicht so, Hippias?

Hip. Ganz vortrefflich, o Sokrates, hast du da geantwortet.

Sok. Höre nur. Hierauf nemlich weiſs ich gewiſs wird er sagen, Wie aber, Sokrates, wenn Jemand nun die Mädchen im Allgemeinen mit den Göttinnen vergliche, wird es ihnen nicht eben so ergehen, wie den Kannen im Vergleich mit den Mädchen? Wird nicht das schönste Mädchen häſslich erscheinen? Oder sagt nicht Herakleitos, den du selbst angeführt hast, ganz dasselbige, daſs der weiseste Mensch gegen Gott als ein Affe erscheint, sowol an Weisheit als önheit und allem übrigen? Sollen wir das eben, Hippias, daſs das schönste Mädchen Göttinnen verglichen häſslich ist?

Hip. Wer könnte dem wol widersprechen, rates.

Sok. Wenn wir ihm nun das zugeben, wird achen und sagen, Besinnst du dich wol, Sotes? was du bist gefragt worden? — Freilich rde ich sagen, was nemlich das Schöne selbst. entlich ist. — Und also, wird er sagen, nach n Schönen gefragt antwortest du etwas, was du selbst sagst um nichts mehr schön ist als slich? — Das scheint freilich, werde ich sa-. Oder was räthst du mir, Lieber, daſs ich en soll?

Hip. Dasselbe, rathe ich. Denn daſs das nschliche Geschlecht im Vergleich mit den ttern nicht schön ist, darin hat er ganz recht.

Sok. Wenn ich dich nun von Anfang an ragt hätte, wird er sagen, was ist wol schön auch häſslich, und du hättest mir eben so ntwortet: hättest du dann nicht recht geantrtet? Und dünkt dich noch immer das Schöne st, wodurch alles andere verschönt wird als schön erscheint, wenn jener Begriff ihm ommt, dünkt dich das noch immer ein dchen zu sein oder ein Pferd oder eine Leier?

Hip. Aber Sokrates, wenn er darnach gt, das ist ja am allerleichtesten zu beantwor-, was das Schöne ist wodurch alles verönt wird, und wenn jedes ihm zukommt als ön erscheint. Der Mensch ist gewiſs ganz fältig und versteht nichts von schönen San. Denn wenn du ihm antwortest, Dieses one, wonach du fragst, ist nichts anders als Gold: so wird er in die Enge gebracht sein und nicht weiter versuchen dich zu widerlegen. Denn das wissen wir ja Alle, daſs wo dieses nur hinkommt, alles wenn es auch vorher noch so häſslich war, schön erscheint, wenn es vom Golde verschönt ist.

Sok. Du kennst den Mann nicht, Hippias, wie unartig er ist und nichts gern annimmt.

Hip. Wie so das, Sokrates? Denn was richtig gesagt ist muſs er doch annehmen, oder wenn er es nicht annimmt sich lächerlich machen.

290 **Sok.** Doch aber wird er gewiſs diese Antwort, o Bester, nicht nur nicht annehmen, sondern mich gar durchziehen und sagen, Du ganz Vernagelter, hältst du etwa den Pheidias für einen schlechten Meister? — Da werde ich, denke ich, sagen, das thäte ich keinesweges.

Hip. Und daran wirst du ganz recht sagen, o Sokrates.

Sok. Ganz recht freilich. Aber wenn ich dann zugegeben habe, daſs Pheidias ein trefflicher Künstler ist; dann wird jener sagen, Und du glaubst also, daſs Pheidias das Schöne was du mir nennst nicht gekannt habe? — Da werde ich fragen, Wie so? — Weil er, so wird er antworten, seiner Athene die Augen nicht golden gemacht hat, auch sonst weder das Angesicht noch Hände und Füſse, wenn es doch golden am schönsten würde erschienen sein, sondern elfenbeinern. Offenbar hat er das aus Einfalt verfehlt, weil er nicht wuſste, daſs das Gold alles schön macht, wo es hinkommt. Wenn er nun das sagt, was sollen wir ihm antworten, Hippias?

Hip. Das ist nicht schwer. Wir wollen sagen, er hätte recht gethan. Denn Elfenbeinernes, denke ich, ist auch schön.

Sok. Weshalb aber, wird er dann sagen,
t er nicht das Innere der Augen auch elfenbei-
rn gemacht sondern steinern, und einen soviel
r möglich dem Elfenbein ähnlichen Stein dazu
fgefunden. Ist etwa auch ein schöner Stein
hön? Sollen wir das bejahen, Hippias?

Hip. Wir wollen es bejahen, wenn er
mlich schiklich ist.

Sok. Wenn aber nicht schiklich, da soll
h zugeben sei er häſslich? Oder nicht?

Hip. Gieb es zu, wenn er nicht schik-
h ist.

Sok. Wie aber das Elfenbein und das Gold,
ird er sagen, du Weiser, werden nicht auch
ese nur wenn sie sich schikken, machen daſs
was schön erscheint, wenn aber nicht, häſs-
ch? — Wollen wir das läugnen, oder wollen
ir gestehen, daran habe er Recht?

Hip. Das können wir ja zugeben, daſs
as sich für jedes schikt das macht jedes schön.

Sok. Wenn nun aber Jemand, wird er sa-
en, in der schönen Kanne, von der wir vorher
rachen, schönen Hirsebrei kocht, schikt sich
ann ein goldener Querl hinein oder einer von
eigenholz?

Hip. Herakles, was für ein Mensch ist
s, Sokrates! Willst du mir nicht sagen wer
r ist?

Sok. Du kennst ihn ja doch nicht, wenn
h dir auch den Namen sage.

Hip. Dafür kenne ich ihn doch nun schon,
aſs es ein dummer Mensch ist.

Sok. Krittlich ist er gar sehr, Hippias.
ber doch, welcher Querl, wollen wir sagen,
chikke sich für den Hirsebrei und die Kanne?
ffenbar doch der von Feigenholz? Denn er
iebt nicht nur dem Hirsebrei einen besseren

Geruch, Freund, sondern zugleich sind wir auch sicher, daſs er uns nicht die Kanne zerschlägt und den Hirsebrei verschüttet und das Feuer auslöscht, und die welche bewirthet werden sollen 291 um ein gar schönes Gemüse bringt. Der goldene aber könnte das alles thun; so daſs mich dünkt, wir müssen sagen, der Querl von Feigenholz schikke sich besser als der goldene, wenn du nicht etwas anderes meinst.

Hip. Freilich schikt sich der besser, Sokrates; aber ich möchte doch mit einem Menschen kein Gespräch führen, der nach solchen Dingen fragt.

Sok. Da hast du auch Recht, Lieber. Denn für dich schikt es sich wol nicht mit solchen Worten umzugehn, der du so schön bekleidet bist, und so schön beschuht, und berühmt in jeder Art von Weisheit unter allen Hellenen; mir aber macht es nichts aus mich mit dem Menschen abzugeben. Lehre du mich also nur ein, und antworte mir zu Liebe. — Wenn also der von Feigenholz sich besser schikt als der goldene, wird der Mensch sagen, so ist er ja doch wol schöner?

Hip. Nachdem du einmal zugegeben hast, Sokrates, daſs das schikliche schöner ist als das nicht schikliche.

Sok. Also wollen wir zugeben, Hippias, der von Feigenholz sei schöner als der goldene?

Hip. Soll ich dir sagen, Sokrates, was du sagen muſst daſs das Schöne sei, um dich aus allen diesen Weitläuftigkeiten loszumachen?

Sok. Allerdings, nur nicht bevor du mir erst gesagt hast, welcher von den beiden Querlen, von denen ich vorhin sagte, ich antworten soll, daſs der schikliche und schönere sei?

Hip. Wenn du willst, so antworte ihm denn, der aus Feigenholz gearbeitete.

Sok. Nun sage mir denn was du eben sagen wolltest. Denn aus dieser Antwort die ich geben soll, daſs das schöne Gold sei, kommt mir wie es scheint heraus, daſs Gold um nichts schöner ist als ein Stükk Feigenholz. Was willst du aber nun erklären, daſs das Schöne sei?

Hip. Das will ich dir sagen. Denn du dünkst mich darauf auszugehn, ein solches Schönes zu antworten, was niemals irgendwo irgend jemanden häſslich erscheinen kann.

Sok. Eben das, Hippias, und izt hast du es recht getroffen.

Hip. So höre denn. Und merke dir, daſs wenn hiegegen Jemand noch etwas einzuwenden hat, ich dann sagen will, daſs ich gar nichts verstehe.

Sok. Sage es nur geschwind bei den Göttern.

Hip. Ich sage also, daſs es immer für Jeden und überall das schönste ist für einen Mann, reich gesund geehrt unter den Hellenen in einem hohen Alter, und nachdem er seine verstorbenen Eltern ansehnlich bestattet, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben zu werden.

Sok. Ho ho! Hippias, wie wunderbar und herrlich und deiner würdig hast du da gesprochen? Und, bei der Here, ich freue mich über dich. Denn du scheinst mit dem besten Willen soviel du nur vermagst mir zu Hülfe zu kommen. Aber den Mann treffen wir nicht; sondern nun wird er uns erst am ärgsten auslachen, das wisse nur.

Hip. Das wäre doch ein schlechtes Lachen, Sokrates. Denn wenn er hiegegen zwar

291 nichts zu sagen weiſs, aber doch lacht: so lacht er sich selbst aus, und wird Allen die zugegen sind lächerlich sein.

Sok. Vielleicht steht es so; vielleicht aber wird er mich, wie mir ahndet, über diese Antwort am Ende nicht nur auslachen —

Hip. Sondern was denn?

Sok. Ja wenn er zufällig einen Stokk hat, und ich mich nicht hüte und ihm aus dem Wege gehe, so wird er suchen mir tüchtig beizukommen.

Hip. Was sagst du? Ist der Mensch dein Herr, daſs er so etwas thun kann, ohne daſs es ihm übel bekomme und er Strafe leiden müsse? Oder giebt es kein Recht in eurer Stadt, sondern man leidet, daſs die Bürger einander unrechtmäſsigerweise schlagen?

Sok. Gar nicht leidet man das.

Hip. So muſs er ja gestraft werden, wenn er dich ohne Ursach schlägt.

Sok. Das dünkt mich nur gar nicht, Hippias, wenn ich so antwortete, sondern sehr mit Recht.

Hip. Nun so glaube ich es denn auch, Sokrates, da du es selbst meinst.

Sok. Soll ich dir nun sagen, weshalb ich glaube, daſs ich mit Recht geschlagen würde, wenn ich so antwortete? Willst du mich etwa auch ungehört schlagen, oder willst du Rede annehmen?

Hip. Das wäre ja arg, Sokrates, wenn ich das nicht thäte. Wie meinst du es also?

Sok. Das will ich dir sagen auf dieselbe Art wie bisher, indem ich es jenem nachmache, damit ich nicht so zu dir rede, wie er mich gewiſs anlassen wird in harten und bösen Worten. Denn denke dir nur, so wird er sprechen, Sage mir doch, Sokrates, glaubst du ohne Grund Schläge zu bekommen, der du mir einen solchen Dithyramben vorsingst, und dabei gar unmusikalisch von der Frage weit abspringst? — Wie so? werde ich fragen. — Wie? wird er sagen, kannst du dich denn nicht erinnern, daſs ich nach dem Schönen selbst fragte, wodurch allem bei dem es sich befindet dieses zukommt, daſs es schön ist, es sei nun Stein oder Holz Mensch oder Gott und so auch jede Handlung und jede Fertigkeit? Nach der Schönheit selbst frage ich dich ja, Mensch, und alles Schreien hilft mir nicht mehr als wenn du auch ein Stein wärest, der bei mir säſse, und zwar ein Mühlstein ohne Ohren und ohne Hirn. — Wenn ich nun in Furcht gejagt hierauf dieses sagte, würdest du wol böse werden, Hippias? Aber Hippias sagt doch, ohnerachtet ich ihn eben so gefragt habe wie du mich, daſs dieses das Schöne sei, was immer und für Alle schön ist. Was sagst du nun? wirst du böse werden wenn ich dieses sage?

Hip. Das weiſs ich doch gewiſs, Sokrates, daſs das was ich sagte an Allen schön ist und so erscheinen wird.

Sok. Ob es aber auch seyn wird? wird jener sagen. Denn das Schöne ist doch immer schön?

Hip. Freilich.

Sok. Und also war es auch? wird er sagen.

Hip. War es auch.

Sok. Auch für den Achilles also, wird er fragen, sagte der Fremde aus Elis, daſs es schön sei, nach seinen Ahnen begraben zu werden, und
für seinen Groſsvater Aeakos und für die Andern, 293
die von den Göttern abstammen, und für die Götter selbst?

Hip. Was ist das wieder? in die Grube mit ihm! die Fragen des Menschen sind ja ganz frevelhaft!

Sok. Aber wie? wenn ein Anderer fragt, zu sagen, daſs es sich so verhält, ist das nicht eben so frevelhaft?

Hip. Vielleicht wol.

Sok. Vielleicht also bist du der, wird er sagen, der du ja behauptest, es sei immer und für alle insgesammt schön von seinen Kindern begraben zu werden und seine Eltern zu begraben. Oder war nicht auch Herakles einer von diesen Allen insgesammt, und Alle die wir jezt erwähnten?

Hip. Aber für die Götter habe ich nicht gemeint.

Sok. Auch für die Heroen nicht, wie es scheint?

Hip. Nicht für die welche Kinder der Götter waren.

Sok. Sondern nur die es nicht waren?

Hip. Freilich.

Sok. Also nach deiner Rede ist dies wiederum wie es scheint unter den Heroen für den Tantalos und Dardanos und Zethos böse, unheilig und schlecht; für den Pelops aber und die eine ähnliche Abstammung haben schön?

Hip. So dünkt mich.

Sok. Also meinst du nun, wird er sagen, was du eben vorher nicht meintest, daſs die Voreltern begraben zu haben und von den Kindern begraben zu werden manchmal und für Manche schlecht ist; ja was noch mehr ist, wie mir scheint, daſs dies unmöglich für Alle könne schön sein und gewesen sein. So daſs es diesem ja ergangen ist gerade wie vorher dem Mädchen und der Kanne. Und noch lächerlicher ist dies für Einige schön, für Andere nicht schön. Und, wird er sagen, du wirst wol auch heute noch nicht im Stande sein, Sokrates, die Frage wegen des Schönen, was es ist, zu beantworten. Diese Vorwürfe und dergleichen mehr wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm so antworte. Meistentheils freilich, Hippias, spricht er auf diese Weise mit mir, bisweilen aber erbarmt er sich gleichsam meiner Ungeschiktheit und Unwissenheit, so daſs er mir selbst etwas vorlegt und fragt, ob mich etwa dies dünkte das Schöne zu sein, oder wonach eben sonst geforscht wird und wovon die Rede ist.

Hip. Wie meinst du das, Sokrates.

Sok. Das will ich dir erzählen. Du wunderlicher Sokrates, spricht er dann, dergleichen und auf diese Weise zu antworten höre nur auf; denn das ist gar zu einfältig und gar zu leicht zu widerlegen. Sondern so etwas überlege dir, ob du etwa meinst schön sei das, worauf wir auch gestoſsen sind bei unsern Antworten, als wir nemlich sagten das Gold sei da schön wo es sich hin schikke, wohin aber nicht, da nicht, und so auch alles Andere dem dieses zukomme. Dies also betrachte dir, das Schikliche, und das Wesen des Schiklichen, ob etwa dieses auch das Schöne ist. Dergleichen pflege ich ihm dann immer beizustimmen, denn ich weiſs nicht was ich sonst sagen soll. Dünkt dich also das Schikliche schön zu sein?

Hip. Auf alle Weise, Sokrates.

Sok. So laſs uns zusehn, ob wir nicht auch wieder damit betrogen werden.

Hip. Das müssen wir freilich sehn.

Sok. Sieh also zu. Sollen wir sagen, 291
das Schikliche sei das, was Alles und jedes

bei dem es sich findet schön scheinen macht, oder auch schön sein, oder keines von beiden?

Hip. Das dünkt mich.

Sok. Aber welches doch? das was schön scheinen macht, wie zum Beispiel wenn einer angemessene Kleider und Schuhe anthäte, würde er dann, wenn er auch eine Fraze ist doch schöner erscheinen? Wenn also das Schikliche etwas schöner scheinen macht als es ist, so wäre das Schikliche eine Täuschung in Bezug auf das Schöne, und nicht das was wir suchen, Hippias. Denn wir suchten ja wol jenes, wodurch alle schöne Sachen schön sind, so wie alle groſse Dinge groſs sind durch Ueberragung. Denn dadurch ist alles groſs, auch wenn es nicht so erscheint, ragt aber über anderes, so ist es nothwendig groſs. Dasselbe wollen wir nun auch von dem Schönen sagen, wodurch alles schön ist, es mag nun so erscheinen oder nicht, was das wol sein mag. Denn das Schikliche kann es nicht sein, da ja dies nach deiner Rede etwas schöner erscheinen macht als es ist, und es nicht so wie es ist auch erscheinen läſst. Sondern das schön sein machende, wie ich eben sagte, mag etwas nun so erscheinen oder nicht, das wollen wir versuchen zu beschreiben was es wol ist. Denn dies suchen wir, wenn wir das Schöne suchen.

Hip. Aber das Schikliche, Sokrates, macht wo es ist sowol schön sein als schön scheinen.

Sok. Also wäre es unmöglich daſs etwas was in der That schön ist nicht auch schön zu sein scheine, wenn es doch das scheinen machende an sich hat?

Hip. Unmöglich.

Sok. Wollen wir das also zugeben, Hippias, daſs alle in Wahrheit schönen Einrichtungen und Handlungsweisen auch immer von Allen dafür gehalten werden und so erscheinen? Oder vielmehr ganz im Gegentheil, daſs sie verkannt werden, und daſs mehr als über irgend etwas über sie Streit und Zank ist sowol zwischen den Einzelnen als auch öffentlich zwischen den Staaten?

Hip. Das leztere vielmehr, Sokrates, daſs sie verkannt werden.

Sok. Das könnten sie aber nicht, wenn sie auch das Scheinen an sich hätten, und das hätten sie, wenn das Schikliche das Schöne wäre, und nicht nur schön sein machte sondern auch scheinen. So daſs das Schikliche, wenn es das schön sein machende ist, allerdings das Schöne sein wird was wir suchen, dann aber nicht zugleich auch das schön scheinen machende. Wenn aber wiederum das Schikliche das schön scheinen machende ist, so wird es nicht das Schöne sein welches wir suchen; denn das soll schön sein machen. Beides aber das Scheinen und das Sein zugleich kann weder wenn vom Schönen die Rede ist eins und dasselbige bewirken, noch auch wenn von irgend etwas Anderem. So laſs uns demnach wählen, welches von beiden das Schikliche uns zu sein dünkt, das schön scheinen machende oder das schön sein?

Hip. Das scheinen machende, wie mich dünkt, Sokrates.

Sok. O weh! so ist es uns ja schon wieder entschlüpft, Hippias, zu erfahren was das Schöne ist, nun sich ja gezeigt hat, daſs das Schikliche etwas Anderes ist als das Schöne.

Hip. Ja beim Zeus, Sokrates, und das zu 295
meinem groſsen Erstaunen.

Sok. Dennoch wollen wir es noch nicht fahren lassen, Freund. Denn ich habe einige Hofnung daſs es doch noch zum Vorschein kommen wird was das Schöne denn ist.

Hip. Ganz gewiſs, Sokrates! Es ist ja auch gar nicht schwer zu finden. Denn das weiſs ich sicher, wenn ich nur auf kurze Zeit allein gehn, und es bei mir selbst überlegen könnte, so wollte ich es dir auf ein Haar genau sagen.

Sok. Sprich ja nicht groſs, Hippias! Du ſiehst ja, wieviel es uns schon hat zu schaffen gemacht, daſs es uns nicht gar böse wird und uns noch weiter entflieht. Doch das ist nichts gesagt. Denn du, das glaube ich wol, wirst es leicht finden wenn du allein bist. Aber um der Götter willen finde es doch in meiner Gegenwart, oder suche es wie bis jezt mit mir. Finden wir es dann, so ist das ganz vortreflich; wo nicht, so werde ich mich wol in mein Schiksal finden müssen, du aber wirst fortgehn und es sehr leicht herausbringen. Und finden wir es jezt, so werde ich dir offenbar hernach nicht beschwerlich fallen, und dich fragen was doch das gewesen ist, was du für dich selbst herausgebracht hast. Nun ſieh also zu ob du meinst dies sei das Schöne. Denn ich behaupte es ist es; aber überlege es ja und gieb sehr wohl Achtung daſs ich nicht etwas thörichtes vorbringe. Nemlich das soll uns das Schöne sein, was brauchbar ist. Ich sage das, wie ich es mir hieraus bedacht habe. Schön sind doch, sagen wir, nicht die Augen, die uns so aussehn als ob ſie nicht sehn könnten, sondern die welche es können und brauchbar sind zum sehen. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Nicht auch vom ganzen Leibe sagen wir so daſs er schön sei, der eine im Laufen, der andere im Ringen, und so auch alle Thiere nennen wir schön, Pferde und Hühner und Wachteln und alle Gefäſse und Fahrzeuge zu Lande und zur See, Frachtschiffe und Kriegesschiffe, und alle Werkzeuge die für die Tonkunst und die für andere Künste, ja wenn du willst auch alle Beschäftigungen und Einrichtungen, dies eben alles nennen wir schön in demselben Sinne, indem wir bei jedem darauf sehen, wie es geartet, wie es ausgearbeitet ist, in welchem Zustande es sich befindet. Das Brauchbare, in wiefern es brauchbar ist, und wozu und wann, nennen wir auch schön; was aber so überall unbrauchbar ist, auch schlecht. Dünkt dich das nun nicht auch so, Hippias?

Hip. O ja.

Sok. Richtig also erklären wir es nun, daſs ganz gewiſs das Brauchbare das Schöne ist.

Hip. Ganz richtig sicherlich, Sokrates.

Sok. Und nicht wahr, was etwas zu verrichten vermag, das ist dazu was es vermag auch brauchbar, das unvermögende aber unbrauchbar?

Hip. Freilich.

Sok. Vermögen also ist schön, Unvermögen aber häſslich.

Hip. Gar sehr auch in andern Dingen, o Sokrates; vorzüglich aber beweiset uns, daſs es sich wirklich so verhält, auch das bürgerliche 296 Leben. Denn in öffentlichen Dingen in seinem eigenen Staat vermögend sein, das ist das schönste von allem, unvermögend aber bei weitem das schlechteste.

Sok. Wohl gesprochen. Ist also etwa auch bei den Göttern, Hippias, eben deshalb die

Weisheit bei weitem das schönste und die Thorheit das schlechteste?

Hip. Wie wolltest du anders meinen, Sokrates?

Sok. Halt nur stille, lieber Freund, denn mir wird bange, was wir schon wieder vorbringen.

Hip. Wie so ist dir wieder bange, Sokrates? Jezt geht dir die Sache ja herrlich vorwärts.

Sok. Das wünschte ich wol. Aber überlege nur das mit mir, ob einer wol etwas thun könnte, was er weder verstände noch überall vermöchte?

Hip. Keineswegs! denn wie sollte er thun, was er nicht vermöchte?

Sok. Die also Fehler begehen und Böses wider Willen verrichten und thun, nicht wahr die würden doch dies nicht gethan haben, wenn sie es nicht vermocht hätten?

Hip. Offenbar.

Sok. Und nicht wahr, wer etwas vermag, vermag es durch ein Vermögen? denn durch ein Unvermögen doch gewiſs nicht!

Hip. Freilich nicht.

Sok. Es vermögen also doch Alle, welche etwas thun, das zu thun, was sie thun.

Hip. Ja.

Sok. Nun aber thun alle Menschen weit mehr Böses als Gutes von Kindheit an, und fehlen immer wider Willen.

Hip. So ist es.

Sok. Wie also? Dieses Vermögen und dieses Brauchbare, was brauchbar ist um etwas böses zu verrichten, sollen wir sagen das sei schön? oder nichts weniger?

Hip. Nichts weniger freilich, dünkt mich.

Sok. Also nicht das Vermögende, Hippias, und das Brauchbare ist uns das Schöne.

Hip. Doch wenn es Gutes vermag und dazu brauchbar ist.

Sok. Das ist also doch fort, daſs das Vermögende und Brauchbare schlechthin schön ist; sondern das war es wol eigentlich, Hippias, was unsere Seele sagen wollte, daſs das Brauchbare und Vermögende um Gutes zu verrichten das Schöne sei.

Hip. Das glaube ich auch.

Sok. Das ist aber doch das nüzliche. Oder nicht?

Hip. Freilich!

Sok. So sind wol auch die schönen Körper und die schönen Einrichtungen und die Weisheit und alles was wir jezt erwähnten, schön, weil sie nüzlich sind.

Hip. Offenbar.

Sok. Das Nüzliche also, scheint es nun, ist das Schöne?

Hip. Auf alle Weise, Sokrates.

Sok. Aber das nüzliche ist doch das Gute hervorbringend.

Hip. Das ist es.

Sok. Das hervorbringende aber ist doch wol nichts anders als die Ursache. Nicht wahr?

Hip. Richtig.

Sok. Die Ursach des Guten also ist das Schöne.

Hip. So ist es.

297 **Sok.** Aber die Ursache, Hippias, und dasjenige wovon eine Ursache Ursache ist, sind zweierlei. Denn die Ursache ist doch wol nicht der Ursache Ursache. Ueberlege es so. War die Ursache nicht offenbar ein wirkendes?

Hip. Allerdings.

Sok. Von dem wirkenden wird aber doch offenbar das Werdende bewirkt, keinesweges aber das wirkende?

Hip. So ist es.

Sok. Also ein anderes ist das Werdende ein anderes das Wirkende.

Hip. Ja.

Sok. Also ist die Ursache nicht der Ursache Ursache, sondern dessen was durch sie wird.

Hip. Freilich.

Sok. Wenn also das Schöne die Ursache des Guten ist, so entstände aus dem Schönen das Gute, und wir bemühen uns deshalb wie es scheint um Einsicht und um alles andere Schöne, weil desselben Werk und Erzeugnifs, nemlich das Gute, der Mühe werth ist, und so mag am Ende nach dem was wir gefunden haben das Schöne gleichsam den Vater des Guten vorstellen.

Hip. Allerdings sehr richtig, Sokrates.

Sok. So ist auch wol das sehr richtig, dafs der Vater nicht Sohn ist, noch auch der Sohn Vater?

Hip. Richtig freilich.

Sok. Eben so wenig also ist auch die Ursache Bewirktes noch das Bewirkte die Ursache.

Hip. Wahr gesprochen.

Sok. Beim Zeus, Bester, so ist also auch das Schöne nicht gut noch das Gute schön. Oder dünkt es dich möglich zufolge des Gesagten?

Hip. Nein, beim Zeus, mir scheint es nicht.

Sok. Kann uns nun wol das gefallen, und möchten wir es behaupten, daſs das Schöne nicht gut ist noch auch das Gute schön?

Hip. Nein, beim Zeus, mir gefällt es gar nicht.

Sok. Warlich, beim Zeus, Hippias, mir gefällt es am wenigsten unter allem was wir gesagt haben.

Hip. So scheint es freilich.

Sok. Also mag wol keineswegs, wie uns eben dies die schönste Erklärung schien, daſs das Nüzliche und das um etwas Gutes zu bewirken brauchbare und vermögende das Schöne sei, keineswegs mag es sich so verhalten, sondern diese noch lächerlicher sein wo möglich als die vorigen, da wir glaubten ein Mädchen wäre das Schöne und was wir vorher nach einander gesagt haben.

Hip. So scheint es.

Sok. Und ich meines Theils weiſs nicht mehr, Hippias, wohin ich mich wenden soll, sondern bin rathlos. Hast du aber etwas zu sagen?

Hip. Jezt im Augenblik wol nicht; aber wie ich eben sagte, wenn ich darüber nachdenke weiſs ich wol daſs ich es finden werde.

Sok. Ich aber glaube, dafs ich aus Begierde es zu wissen gar nicht im Stande bin dein Zaudern abzuwarten. So glaube ich jezt gleich auch schon wieder etwas ausgesonnen zu haben, Sieh nur, wenn wir sagten, das was uns Vergnügen macht, nicht jede Art von Lust meine ich, sondern vermöge des Gehörs und des 298 Gesichtes, das wäre das Schöne. Wie wir das wol vertheidigen wollten? Weil doch schöne Menschen und so auch alle Kunstwerke, Gemälde und Bildnereien wenn sie schön sind uns ergözen wenn wir sie sehen; so auch schöne Töne, die ganze Musik und Reden und Dichtungen bewirken eben dasselbe. So dafs wenn wir jenem verwegenen Menschen antworteten, Theuerster, das Schöne ist das durch Augen und Ohren uns zukommende Angenehme, meinst du nicht dafs wir dann seiner Verwegenheit etwas Einhalt thun würden?

Hip. Mir wenigstens scheint jezt das Schöne ganz vortrefflich erklärt zu sein, was es ist.

Sok. Aber wie? sollen wir sagen dafs schöne Handlungsweisen und Einrichtungen, weil sie uns durch Gehör oder Gesicht vergnügen, schön sind, oder dafs die unter einen andern Begriff gehören?

Hip. Vielleicht denkt der Mensch daran gar nicht, Sokrates.

Sok. Beim Hunde, Hippias, von dem ist das nicht zu erwarten, vor dem ich mich am meisten scheuen würde, wenn ich albern wäre und mir einbildete etwas zu sagen, da ich doch nichts sagte.

Hip. Wer ist denn das?

Sok. Sokrates der Sohn des Sophroniskos, der mir eben so wenig verstattet etwas ohne daſs ich es gründlich erforscht habe oben hin zu sagen, als was ich nicht weiſs als wüſste ich es.

Hip. Mir scheint selbst dieses, nachdem du es gesagt hast, etwas anderes zu sein mit den Gesezen.

Sok. Sachte, Hippias. Denn ich besorge wir sind mit dem Schönen in dieselben schlechten Umstände gerathen wie vorher, und glauben nur uns in andern guten zu befinden.

Hip. Wie meinst du das, Sokrates?

Sok. Ich will dir sagen wie es mir vorkommt ob ich vielleicht Recht habe. Denn dieses mit den Handlungsweisen und Gesezen könnte vielleicht scheinen gar nicht auſserhalb der Wahrnehmung zu liegen, die uns durch das Gehör und das Gesicht kommt. Sondern laſs uns die Erklärung fest halten, daſs das auf diese Weise entstehende angenehme schön sei, ohne etwas von Gesezen dabei vorzubringen. Aber wenn uns nun sei es dieser, den ich meine, oder irgend ein Anderer fragte, Woher aber, o Hippias und Sokrates, habt Ihr doch von dem Angenehmen überhaupt diese bestimmte Weise des Angenehmen abgesondert, welche euch nun das Schöne sein soll, was aber durch andere Empfindungen entsteht bei Speise und Trank und der Geschlechtslust und alles andere dieser Art sagt ihr soll nicht schön sein? Sagt ihr denn auch, daſs dies nicht angenehm ist, und daſs überall keine Lust in dergleichen ist, und überhaupt in nichts anderm als dem Sehen und Hören? Was sollen wir sagen, Hippias?

Hip. Auf alle Weise müssen wir sagen, daſs es auch in diesem andern sehr groſse Lust giebt.

Sok. Warum also, wird er sagen, wenn sie eben so gut Lust sind als jene, beraubt ihr sie dieses Namens, und sprecht ihnen ab daſs sie 299 nicht schön sind? — Weil uns, wollen wir sagen, Jedermann ohne Ausnahme auslachen würde, wenn wir sagten, Essen wäre nicht angenehm sondern schön, und Wohlgeruch wäre nicht angenehm sondern schön. Was aber die Geschlechtslust betrifft, so würden Alle dafür streiten, daſs diese das allerangenehmste sei, wenn aber jemand dergleichen thut, muſs er es doch so thun daſs es Niemand sieht, weil es das schändlichste ist dabei gesehen zu werden. — Wenn wir dies sagen, wird er vielleicht sprechen, Ich merke wol, Hippias, daſs ihr euch schon lange schämt zu sagen solche Genüsse wären schön, weil die Menschen es nicht dafür halten; ich fragte ja aber danach gar nicht, was die meisten Menschen für schön halten, sondern was schön ist. Dann wollen wir sagen, meine ich, was wir schon aufgestellt haben, daſs wir behaupten, dieser Theil des Angenehmen, welcher durch Gesicht und Gehör entsteht sei das Schöne. Weiſst du hiemit etwas zu machen, oder sollen wir etwas anderes sagen, Hippias?

Hip. Wir dürfen, wenigstens dem bisherigen gemäſs, nichts anderes sagen als dieses.

Sok. Schön! wird er dann sagen, wenn also das durch Gesicht und Gehör entstehende Angenehme schön ist, so muſs das nicht hiezu gehörige Angenehme offenbar nicht schön sein. Wollen wir das zugeben?

Hip. Ja.

Sok. Ist also wol das dem Gesicht zugehörige Angenehme durch das Gesicht und Gehör zugleich angenehm? oder das dem Gehör zugehörige durch das Gehör und Gesicht zugleich? — Wir werden sagen, keinesweges entstehe ja das, was aus dem Einen entsteht, aus beiden, denn das scheinst du zu sagen, sondern wir sagten, daſs jedes einzelne von diesen für sich schön sei und also auch beide. Wollen wir nicht so antworten?

Hip. Freilich.

Sok. Dann wird er sagen, Ist denn ein Angenehmes vom Andern dadurch unterschieden, daſs es angenehm ist? Ich frage nicht, ob eine Lust wol gröſser oder kleiner, stärker oder schwächer ist als die andere, sondern ob eine eben dadurch von der andern unterschieden ist, daſs die eine Lust Lust ist, die andere aber nicht Lust? — Das dünkt uns wol nicht, nicht wahr?

Hip. Nein, das dünkt mich freilich nicht.

Sok. Also, wird er sagen, habt ihr aus einem andern Grunde als weil sie Lust sind diese Arten der Lust den andern vorgezogen, weil ihr etwas an beiden entdekt habt, was sie unterscheidendes von den übrigen an sich haben, in Beziehung worauf ihr eben sagt, sie wären schön. Denn nicht deshalb ist die durch das Gesicht entstehende Lust schön, weil sie durch das Gesicht entsteht. Denn wenn dies die Ursache wäre, weshalb sie schön ist: so wäre ja die andere aus dem Gehör entstehende nicht schön; denn die ist ja nicht mehr die Lust durch das

Gesicht. — Da hast du Recht, werden wir sagen müssen. —

Hip. Das werden wir müssen.

300 **Sok.** Eben so ist auch die Lust durch das Gehör nicht deshalb, weil sie durch das Gehör entsteht, schön; denn sonst wäre die durch das Gesicht nicht schön, weil diese doch nicht mehr die Lust durch das Gehör ist. Sollen wir nun sagen, Hippias, der Mann habe Recht wenn er dies sagt?

Hip. Gewiſs.

Sok. Aber beide sind doch schön wie ihr sagt? Denn das sagen wir doch.

Hip. Ja.

Sok. Es ist also etwas einerlei in beiden, was eben macht, daſs sie schön sind, dies gemeinsame, was ihnen beiden gemeinschaftlich zukommt und jeder einzelnen für sich. Denn sonst wären sie nicht beide schön, und auch jede einzeln. Antworte mir nun wie jenem.

Hip. Ich antworte, es dünkt mich auch so zu sein wie du sagst.

Sok. Wenn also diesen Arten der Lust beiden etwas zukäme, jeder einzelnen aber nicht: so wären sie vermöge dieser Eigenschaft nicht schön.

Hip. Wie sollte das aber wol zugehn, daſs keiner von beiden einzeln irgend was es auch sei zukäme, und dann doch eben dasselbe, was keiner von beiden zukommt, beiden zukäme?

Sok. Das glaubst du nicht?

Hip. Ich müſste denn gar nichts verstehn weder von der Natur dieser Dinge, noch von den Ausdrükken unserer jezigen Reden.

Sok. Das kann gern sein, Hippias, und vielleicht bilde ich mir nur ein etwas zu sehn, womit es sich so verhält, wie du erklärst es sei unmöglich, sehe es aber doch wirklich nicht.

Hip. Nicht nur vielleicht, sondern ganz offenbar muſst du übersichtig sein.

Sok. Und doch schwebt mir gar viel dergleichen vor der Seele, aber ich traue ihnen allen zusammen nicht, weil du es nicht auch siehst, der Mann der unter allen jeztlebenden am meisten Geld mit der Weisheit verdient hat, sondern nur ich der ich nie das mindeste verdient habe. Nur besinne ich mich ob du nicht Spott mit mir treibst und mich wissentlich hintergehst, so deutlich und so zahlreich erscheint es mir.

Hip. Niemand kann ja sicherer wissen als du, Sokrates, ob ich Scherz treibe oder nicht, wenn du nur versuchen willst zu sagen, was dir denn so erscheint. Denn so wirst du gleich sehen, daſs es nichts ist. Denn gewiſs wirst du niemals finden, daſs was weder mir zukommt noch dir, dieses doch uns beiden zukomme.

Sok. Was sagst du, Hippias? Vielleicht hast du recht, und ich verstehe es nur nicht. Höre aber doch deutlicher von mir, was ich sagen will. Denn mir scheint, was mir nicht zukommt zu sein und ich nicht bin, und auch du nicht bist, doch uns beiden zukommen zu können, und anderes wiederum was uns beiden nicht zugeschrieben werden kann, daſs wir es wären, jedem Einzelnen zuzukommen.

Hip. Noch gröſsere Wunder hast du da wieder ausgesprochen, als du nur eben vorher aussprachst. Denn bedenke nur, wenn wir beide gerecht sind, müſste es dann nicht auch jeder von uns beiden sein, oder wenn Jeder von uns 301 ungerecht wäre, wären wir es dann nicht auch beide? oder wenn Beide gesund, dann nicht auch Jeder? oder wenn jeder von uns beiden krank wäre, verwundet, geschlagen, oder was sonst jedem von uns müſste begegnet sein, käme dann nicht auch dasselbe uns beiden zu? Eben so wenn wir beide golden wären oder silbern oder elfenbeinern, oder wenn du willst edel weise geehrt alt jung oder was du sonst willst was Menschen sein können, wenn wir das beide wären, ist nicht ganz nothwendig, daſs auch jeder von uns es sein müſste?

Sok. Allerdings freilich.

Hip. Aber niemals, Sokrates, siehst du auf das Ganze, und eben so wenig die mit denen du zu reden gewohnt bist, sondern ihr nehmt und zerstoſst das Schöne und so auch jedes andere was ihr in euren Reden klein schneidet. Darum entgehn euch ganze groſse Hauptstükke in dem Wesen der Dinge. Und jezt bist du so unbedacht gewesen, daſs du meinst es könne irgend eine Beschaffenheit oder Eigenschaft geben, die zwei Dingen zusammen so zukomme, jedem einzelnen aber nicht, oder wiederum jedem einzelnen zwar von zweien, beiden zusammen aber nicht. So unnachdenklich und unüberlegt und einfältig und unverständig seid ihr.

Sok. So müssen wir uns behelfen, o Hippias, wie die Leute im Sprichwort zu sagen pflegen, nicht wie einer will, sondern wie er kann. Aber du besserst uns um vieles, wenn du uns fleiſsig zurechtweisest. So auch jezt möchte ich dir nun doch noch zeigen, was wir, ehe du uns zurechtgewiesen hast, wie einfältig wir wären, über die Sache gedacht haben. Oder soll ich es dir nicht sagen?

Hip. Neues wirst du mir freilich nicht sagen, Sokrates. Denn ich weiſs schon von Allen die sich mit Reden abgeben, wie es mit ihnen steht. Wenn es dir aber lieber ist, so sage es nur.

Sok. Lieber ist es mir freilich. Wir nemlich, Bester, waren, ehe du uns das gesagt hattest, so weit zurük, daſs wir in der Meinung standen von mir und dir zum Beispiel, daſs jeder von uns beiden Einer wäre, und daſs dieses, was jeder von uns wäre, beide zusammen nicht wären; denn so wären wir nicht Einer sondern Zwei, so einfältig waren wir. Nun aber sind wir von dir belehrt, daſs wenn wir Beide Zwei sind, auch Jeder von uns Beiden Zwei sein muſs, und wiederum wenn Jeder von uns Beiden Einer ist, auch nothwendig Beide nur Einer sind. Denn nach den Hauptstükken vom Wesen der Dinge kann es wie Hippias sagt sich unmöglich anders verhalten, sondern was Beide sind das ist auch jeder von beiden, und was jeder das sind auch beide. Hier size ich nun also und bin davon durch dich überzeugt. Nur das zeige mir noch zuvor, Hippias, ob wir beide ich und du nur Einer sind, oder ob du Zwei bist und ich auch Zwei?

Hip. Was meinst du nur, Sokrates?

Sok. So wie ich sage. Denn ich fürchte 302 mich es deutlich zu sagen, weil du mir böse bist, da du Recht zu haben glaubtest. Aber doch sage mir das noch, ist nicht jeder von uns Einer und hat dies wirklich an sich, Einer zu sein?

Hip. Freilich.

Sok. Und nicht wahr, wenn Einer, so ist auch jeder von uns ungrade? Oder hältst du Eins nicht für ungrade?

Hip. Ich gewiſs.

Sok. Sind wir also auch beide zusammen ungerade, da wir doch zwei sind?

Hip. Unmöglich, Sokrates.

Sok. Sondern gerade sind wir beide. Nicht wahr?

Hip. Freilich.

Sok. Ist nun etwa weil wir beide gerade sind deshalb auch Jeder von uns beiden gerade?

Hip. Wohl nicht.

Sok. Also ist es wol nicht ganz nothwendig, wie du doch eben sagtest, daſs was beide sind auch jeder Einzelne, und was jeder Einzelne auch beide sein müssen.

Hip. In solchen Dingen nicht, aber in allem was ich anführte.

Sok. Das ist mir genug, Hippias. Denn damit bin ich schon zufrieden, wenn nur einiges sich so zu verhalten scheint, anderes aber auch nicht. Denn ich sagte ja selbst, wenn du dich noch erinnerst, woher uns diese Rede gekommen ist, daſs die Lust durch das Gesicht und durch das Gehör nicht vermöge desjenigen schön sein könnten, was jeder von beiden zwar zukäme, beiden zusammen aber nicht, noch auch vermöge dessen, was beide zusammen zwar wären, jede einzeln aber nicht, sondern vermöge dessen was beiden zusammen und auch jeder einzeln zukäme, weil du doch zugabst, daſs sie beide schön wären und auch jede einzeln. Darum meinte ich, daſs sie vermöge des ihnen beiderseits einwohnenden Wesens schön sein muſsten, da sie doch beide schön sein sollen, nicht aber vermöge des einer von ihnen fehlenden, und das glaube ich noch. Also sage mir wie von Anfang, wenn die Lust durch das Gesicht und die durch das Gehör beide schön sind und auch jede, muſs nicht das was sie schön macht beiden gemeinschaftlich einwohnen und auch jeder?

Hip. Freilich.

Sok. Können sie nun etwa deshalb schön sein, weil beide und auch jede einzeln Lust sind? oder müſsten nicht alsdann die übrigen alle eben so gut schön sein als diese? Denn für Lust erkannten wir sie doch eben so sehr wenn du dich erinnerst.

Hip. Ich erinnere mich.

Sok. Sondern weil sie durch das Gesicht und durch das Gehör kommen, deshalb ward gesagt wären sie schön.

Hip. Das wurde gesagt.

Sok. So überlege denn ob ich Recht habe. Wir sagten nemlich, wie ich in Gedanken habe, dieses wäre schön, nicht alles Angenehme, sondern was durch das Gesicht und durch das Gehör käme.

Hip. Richtig.

Sok. Ist nun dies nicht etwas was beiden gemeinschaftlich zukommt, jeder von beiden aber nicht? Denn wie wir auch schon vorher sagten, jede von beiden entsteht doch nicht aus beiden, sondern beide aus beiden, jede von beiden aber nicht. Ist es nicht so?

Hip. So ist es.

Sok. Also dadurch ist nicht jede von beiden schön, was nicht auch jeder von beiden zukommt. Die Entstehung aus beiden kommt aber nicht jeder für sich zu. So daſs man von dieser Erklärung aus zwar sagen darf daſs beide zusammen schön sind, daſs aber jede von beiden, darf man nicht. Oder was sollen wir sagen? folgt das nicht?

303 **Hip.** Es scheint wol.

Sok. Sollen wir also sagen beide zusammen seien zwar schön, jede von beiden aber nicht?

Hip. Was hindert uns?

Sok. Dieses dünkt mich wird uns hindern, Lieber, weil es einiges gab was den Dingen so zukommt, daſs wenn es beiden zukommt, es auch jedem einzelnen zukommen muſs, und wenn jedem einzeln, auch beiden, alles nemlich was du anführtest. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Was ich aber anführte damit verhielt es sich nicht so, wozu eben dieses das einzeln und beides selbst auch gehörte. Ist es so.

Hip. So ist es.

Sok. Zu welchem von beiden, o Hippias, dünkt dich nun das Schöne zu gehören? Zu denen welche du anführtest, wie wenn ich und du stark sind wir es auch beide sind, und wenn ich und du gerecht, auch beide, und wenn beide, dann auch jeder einzeln, ist es so auch wenn ich und du jeder schön sind, daſs wir es dann auch beide sind, und wenn beide, dann auch jeder von beiden? oder hindert nichts, daſs sowie wenn zwei Dinge zusammen gerade sind doch jedes von ihnen sowol ungerade sein kann als gerade, und wenn von zwei Dingen jedes einzeln unbestimmbar ist, doch beide zusammen sowol bestimmbar sein können als auch ebenfalls unbestimmbar, und viel anderes dergleichen was mir wie ich dir sagte vorschwebte. Zu welchen von beiden willst du nun das Schöne rechnen? Kommt es dir etwa eben so vor wie mir? Denn mir scheint es sehr unvernünftig, daſs wir beide sollten schön sein können und doch jeder von uns einzeln nicht, oder jeder von uns einzeln wol, beide zusammen aber nicht. Wählst du also dieselbe Seite wie ich oder die andere?

Hip. Ich gewiſs dieselbe, Sokrates.

Sok. Daran thust du sehr wol, damit wir noch von einer weiteren Untersuchung los kommen. Denn wenn das Schöne zu diesen Dingen gehört, so kann nicht das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön sein. Denn dieses durch Auge und Ohr macht nur beides schön, jedes für sich aber nicht. Dies war aber unmöglich wie wir beide übereingekommen sind, Hippias.

Hip. Darin sind wir übereingekommen.

Sok. Unmöglich also ist das durch Auge und Ohr kommende Angenehme schön, weil wenn dies schön sein soll, etwas unmögliches folgt.

Hip. So ist es.

Sok. So sagt denn, wird er sprechen, noch einmal von Anfang, weil ihr doch dies verfehlt habt, was behauptet ihr denn daſs dieses in den beiden Arten der Lust sei, weshalb ihr diese vor andern ehret und sie schön nennt? — Mich dünkt, Hippias, wir müssen sagen, daſs sie die unschädlichsten und besten Arten der Lust sind, sowol beide als jede für sich. Oder weiſst du etwas anderes zu sagen wodurch sie sich von den übrigen unterscheiden?

Hip. Gar nicht, denn sie sind in der That die Besten.

Sok. Das also, wird er sprechen, sagt ihr sei das Schöne, die nüzliche Lust? — So scheint es, würde ich sagen. Und du?

Hip. Auch ich.

Sok. Aber das Nüzliche wird er sagen ist das Gutes bewirkende, und das bewirkende und bewirkte hatte sich uns als verschieden gezeigt, und so kommt uns die Rede wieder auf die vorige zurük. Denn weder das Gute kann schön sein noch das Schöne gut, wenn jedes von ihnen 304 etwas anderes ist. — Das werden wir auf alle Weise zugeben müssen, Hippias, wenn wir vernünftig sind. Denn es ist unerlaubt was einer richtig sagt ihm nicht einzuräumen.

Hip. Aber Sokrates, was soll doch dies alles sein? Das sind ja nur Brokken und Schnizel von Reden wie ich schon vorher sagte, ganz ins kleine zerpflükt. Aber das ist schön und viel werth, wenn man im Stande ist eine ganze Rede gut und schön vorzutragen vor Gericht oder im Rath oder vor einer andern öffentlichen Gewalt an welche die Rede sich wendet, und diese so zu überreden, daſs man zulezt nicht etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davon trägt, nemlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigenthum und seine Freunde. Darauf muſst du dich legen, und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du dich nicht allzu unverständig ausnimmst, wenn du dich wie jezt immer mit Possen und leerem Geschwäz abgiebst.

Sok. Ja, lieber Hippias, du bist freilich glüklicher dran, daſs du nicht nur weiſst worauf ein Mensch Fleiſs wenden soll, sondern auch schon Fleiſs genug darauf gewendet hast wie du sagst. Mich aber wie es scheint hat ein böses höheres Geschik in seiner Gewalt, so daſs ich immer irre und immer verlegen bin, und wenn ich meine Verlegenheit Euch Weisen zeige, wieder von euch mit Worten gemiſshandelt werde, wenn ich sie euch gezeigt habe. Denn ihr sagt mir immer, was du mir auch jezt sagst, daſs ich mich mit albernen geringfügigen nichts werthen Dingen abgebe. Wenn ich aber von euch überzeugt dasselbe sage wie ihr, daſs es bei weitem vortreflicher ist, wenn man versteht eine gut und schön gesezte Rede vorzutragen vor Gericht oder sonst einer öffentlichen Versammlung: so habe ich wiederum von einigen Andern hier, vorzüglich aber von diesem Menschen der mich immer züchtiget alles Ueble zu hören. Denn er ist mir gar nahe verwandt und wohnt mit mir zusammen. Wenn ich nun zu mir zu Hause komme, und er hört mich so sprechen; so fragt er mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon was man schönes lernen und treiben soll zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden bin, daſs ich eben dieses das Schöne gar nicht einmal weiſs was es ist. Wie willst du also wol wissen, spricht er, ob jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgend eine andere Handlung, wenn du von dem Schönen selbst nichts weiſst? Und wenn es so um dich steht meinst du daſs es dir besser sei zu leben als todt zu sein? So geht es mir also, wie gesagt, von euch werde ich gescholten und geschimpft, und von jenem auch. Aber ich werde wol eben das alles ertragen müssen, und es wäre auch nicht so schreklich, wenn es mir nur nüzte. Ich nun, Hippias, glaube allerdings Nuzen zu haben von euer beider Umgang. Was wenigstens das Sprichwort meint, daſs das Schöne schwer ist, das glaube ich nun zu verstehen.

KLEITOPHON.

EINLEITUNG.

Da dies Gespräch in den alten Verzeichnissen der Schriften des Platon nicht unter den geächteten steht, sondern mitten in der Reihe der ächten, auch eben so in alle Ausgaben aufgenommen worden ist bis auf den Stephanus, der wie andere spätere Herausgeber dem Serranus gefolgt ist: so findet es seinen Plaz hier mit demselben Recht wie alle übrigen Gespräche jener Sammlung. Nur seine Aechtheit zu vertheidigen wollen wir uns freilich nicht anheischig machen. Schon der Anfang, daſs Sokrates den Kleitophon, der noch dazu allein als anwesend aufgeführt wird, in der dritten Person anspricht, und sich über seine Zurüksezung auf eine solche Art beklagt, daſs Kleitophon ihm sagen kann, er sei offenbar empfindlich, schon dies ist ganz unplatonisch. Dann ist es auf keinen Fall zu denken, daſs Platon den Sokrates so sollte abführen lassen. Aber wenn man auch annehmen wollte, das Gespräch sei nur ein Bruchstük und die Widerlegung würde schon gefolgt sein: so läſst sich doch gar nicht absehn, wozu er auch nur einen solchen Angriff gegen den Sokrates sollte eingeleitet haben, der ja schon in fast allen seinen Schriften sowol geradezu als auch durch das ironische darin vollständig abgeschlagen ist.

Ist man nun also darüber verstanden, die kleine Schrift sei nicht vom Platon: so kann man ihre Abzwekung doch noch sehr verschieden ansehn. Es ist wol unbezweifelt, daſs in den Werken mehrerer der kleinen Sokratiker die Weisheit des Sokrates vorzüglich nur in ihrem negativen Charakter auftrat als Widerlegung der Irrthümer und Unzulänglichkeiten einer andern Denkungsart. Sollte nun dieses selbst hier als unzulänglich getadelt werden: so könnte man die Schrift als vollendet ansehn. Dieser Sokrates soll dann wirklich als zum Schweigen gebracht dargestellt werden; und dies könnte eben eine Rechtfertigung sein sollen gegen den Vorwurf, der dem Platon von manchen Seiten gemacht wurde, daſs er weit über den Sokrates hinausgehe. Vielleicht haben auch eben unter dieser Voraussezung die Alten dem Kleitophon seinen Plaz vor der Republik gleichsam als entschuldigende Einleitung angewiesen, weil ihnen hier vorzüglich erst viel über den Sokrates hinaus sich erstrekkendes offenbar gelehrt zu sein schien. Allein theils müſste denn doch die Unzulänglichkeit mehr ursprünglich von Seiten der Lehre und des Erkennens dargestellt sein als nur von Seiten des Anmahnens und Aufregens, wozu die Einsicht nur ein Mittel sein soll. Und dann wäre es auch wunderbar, daſs der Unzufriedene sich gerade an einen Sophisten wie Thrasymachos wendet. Es ist daher wohl wahrscheinlicher, daſs das Gespräch aus einer der besten Rednerschulen herstammend im allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Platon nicht ausgenommen gerichtet ist; und in dieser Ansicht muſs man sehr befestiget werden, wenn man sieht, wie das Ganze eigentlich eine fortlaufende Parodie und Karikatur platonischer Manieren ist, besonders alles dessen was gegen die Sophisten als Lehrer der Staatskunst vorkommt, und was so natürlich seine Anwendung finden muſste auf die Lehrer der Redekunst, die Platons Zeitgenossen waren. Was nur dergleichen im Protagoras, im Gorgias, im Euthydemos, auch im ersten Alkibiades sich findet, daran wird man auf das lebhafteste erinnert, und die zierliche Nachläſsigkeit gewisser Platonischer Perioden ist hier in einer Fülle nachgebildet, die nicht leicht verfehlen wird einen komischen Eindruk zu machen.

KLEITOPHON.

Sokrates. Kleitophon.

406 Sok. Hat mir doch neulich jemand vom Kleitophon dem Sohne des Aristonymos erzählt, daſs er im Gespräch mit dem Lysias des Sokrates Art zu lehren getadelt, dagegen aber den Umgang mit dem Thrasymachos über die Maſsen gerühmt habe.

Kleit. Wer das auch sei, o Sokrates, so hat er dir nicht richtig was ich mit Lysias von dir geredet berichtet. Denn einiges freilich habe ich an dir nicht gelobt, anderes aber habe ich auch gelobt. Da du nun offenbar unzufrieden deshalb mit mir bist, wiewol du dir das Ansehn giebst dich nichts darum zu kümmern: so möchte ich es dir am liebsten selbst erzählen, zumal wir allein sind, damit du weniger glaubst daſs ich mich schlecht gegen dich betrage. Denn nun hast du es vielleicht nicht richtig gehört, und zeigst dich deshalb unwilliger gegen mich als billig. Gewährst du mir also Freimüthigkeit: so nehme ich das gern an und will reden.

Sok. Das wäre ja schmählig, da du dir die Mühe geben willst mir nüzlich zu sein, wenn ich nicht stillhalten wollte. Denn offenbar wenn ich erfahre, worin ich schlechter bin

und worin besser, werde ich das eine üben und 407
ihm nachtrachten, und das andere vermeiden aus allen Kräften.

Kleit. So höre denn. Oft nemlich, o Sokrates, war ich im Umgange mit dir ganz erstaunt, wenn ich dich hörte; und du scheinst mir vor allen andern Menschen am vortreflichsten zu reden, so oft du die Leute strafend gleichsam wie ein Gott auf einer tragischen Maschine ihnen sagtest, Ihr da, wo treibt ihr hin, Leute, und wiſst nicht daſs ihr nichts thut von dem was ihr solltet, die ihr um Geld und Gut euch alle ersinnliche Mühe gebt damit ihr es erlanget, um die Söhne aber, denen ihr doch dies alles hinterlassen müſst, wie sie wol verstehen werden alles dies recht zu gebrauchen unbekümmert bleibet, und ihnen weder Lehrer sucht eben für die Gerechtigkeit wem sie lehrbar ist, oder, falls sie nur will eingeübt und eingewöhnt sein, die sie hinlänglich einüben und eingewöhnen; noch auch habt ihr vorher euch selbst dieses angedeihen lassen. Allein wenn ihr nun seht euch selbst und eure Kinder, daſs sie die Sprachkunst und Tonkunst und Gymnastik hinlänglich gelernt haben, was ihr für die vollständigste Anleitung zur Tüchtigkeit in allen Dingen haltet, und daſs sie sich nichts desto weniger schlecht zeigen wo es auf mein und dein ankommt: wie verachtet ihr doch nicht die jezige Erziehung, und sucht nicht Leute, die auch dieses Uebelstandes entledigen? da ja doch eben um dieser Verderbtheit und Fahrläſsigkeit willen, nicht aber weil der Fuſs nicht rechten Takt hält mit der Leier, ein Bruder mit dem andern und eine Stadt mit der andern in taktlose und verstimmte Verhältnisse kommen, und in

bürgerlichen Unruhen und Kriegen einander das äuſserste anthun. Ihr aber behauptet nicht aus Unerzogenheit und Unwissenheit, sondern freiwillig seien die Ungerechten ungerecht, und habt dann doch wieder das Herz zu sagen, die Ungerechtigkeit sei schändlich und gottlos. Wie sollte nun wol ein solches Uebel jemand freiwillig wählen? Ja sagt ihr, wer den Lüsten unterliegt. Aber dann ist ja dieses wieder unfreiwillig, wenn das Siegen freiwillig ist. So daſs auf alle Weise in der Rede herauskommt, daſs das Ungerechtsein unfreiwillig ist, und daſs also jeder für sich und für das gemeinsame alle Städte gröſsere Sorgfalt als die bisherige hierauf wenden müssen. Dergleichen also, o Sokrates, wenn ich dich oftmals sagen höre, habe ich groſse Freude daran, und lobe es erstaunlich sehr. So auch wiederum, wenn du das hieran hangende vorträgst, daſs diejenigen, welche den Leib zwar üben, die Seele aber vernachläſsigen, zugleich etwas solches thun, daſs sie das was herrschen soll vernachläſsigen, und sich um das zu beherrschende Mühe geben; und wenn du sagst, daſs welches Ding jemand nicht zu gebrauchen versteht, dessen Gebrauch er besser thue zu unterlassen, wenn also jemand seine Augen nicht zu brauchen verstehe oder seine Ohren oder seinen gesammten Leib, dem sei es auch besser weder zu hören noch zu sehen noch irgend einen andern Gebrauch seines Leibes zu machen, als ihn irgendwie zu gebrauchen.
8 Und mit allem was Kunst ist eben so. Denn wer nicht verstehe seine eigene Leier zu gebrauchen, der offenbar auch nicht die seines Nachbarn, und wer nicht die der Andern, der auch nicht seine eigene, und eben so jedes

dere Werkzeug oder Besizthum; und sehr
hön endiget dir diese Rede darin, daſs wer
Seele nicht zu gebrauchen verstehe, dem
auch Ruhe mit ihr zu halten und nicht
leben besser als zu leben sich selbst überlas-
, wenn ihm aber eine Nothwendigkeit wäre
leben, so wäre es einem solchen besser ein
echt zu sein, als frei sein Lebenlang. Das
iſst also gleichsam wie bei einem Schiffe die
uerruder seiner Seele einem Andern zu über-
ben der nemlich die Steuerkunst der Men-
nen gelernt hat, welche du, o Sokrates, im-
r die Staatskunst nennst, sagend dieselbe sei
ch die Rechtswissenschaft und die Gerechtig-
it. Diesen Reden also und andern solchen
r vielen und sehr schön gesprochenen, daſs
Tugend lehrbar ist, und daſs man vor allen
ngen auf sich selbst Sorge wenden müsse,
be ich gewiſs wol niemals widersprochen,
ch werde ich es, denke ich, jemals in Zu-
nft thun, sondern glaube daſs sie aufregend
d und heilsam im höchsten Grade, und uns
cht wie aus dem Schlafe aufwekken. Ich gab
o recht Acht um nun auch das weitere zu
ren, und fragte zuerst nicht dich, o Sokra-
, sondern von meinen Gefährten und Mitstre-
rn, deinen Freunden oder wie man dieses ihr
rhältniſs gegen dich bezeichnen soll, von die-
fragte ich zuerst diejenigen, welche am
eisten von dir dafür geachtet wurden etwas zu
n, um von ihnen zu erfahren welches dann
n die weitere Rede wäre, und gewissermaſsen
ch deiner Art die Sache angreifend, sagte
ihnen, O ihr Besten, wie sollen wir doch
ol nun des Sokrates Aufregung zur Tugend
sehen? so als ob dieses das einzige wäre, und

nicht weiter zu gehn in der Sache und sie vollständig zu ergreifen? sondern soll dieses unse ganzes Lebenlang immer unser Geschäft sein die noch nicht aufgeregten aufzuregen und dies wiederum Andere? Oder muſs nicht Sokrates und wir einander uns nun auch des weiter ausfragen, nachdem wir einig geworden, daſ eben dieses der Mensch thun müsse, was als hernach? Wie sagen wir nun soll man anfange die Gerechtigkeit zu erlernen? So wie wenn einer uns aufregen wollte Sorge zu wenden a unsern Leib, der da sähe daſs wir gar nicht bedächten, wie Kinder, daſs es eine Gymnastik und eine Heilkunde giebt, und uns also schölte und sagte, Es wäre doch schändlich auf Weizen und Gerste und Trauben allen Fleiſs zu wenden, und auf alles was wir um des Leibes willen verarbeiten und erwerben, für ihn selbst aber, daſs er so gut als möglich gedeihe, durchaus keine Kunst oder Geschiklichkeit aufzufinden, und das da es eine gäbe, und wir diesen der uns so aufregte weiter fragten, Welches sagst du 409 denn sind diese Künste? er uns vielleicht sagen würde die Gymnastik und die Heilkunst: so werde auch jezt, welches wir denn behaupten daſs die zur Tugend der Seele führende Kunst sei, herausgesagt. Der nun unter ihnen schien der stärkste zu sein, sagte mir zur Antwort hierauf, diese Kunst sei dieselbe, welche, sprach er, du immer vom Sokrates nennen hörst, keine andere als die Gerechtigkeit. Als ich ihm nun sagte, Sage mir aber nicht den Namen allein, sondern so. Eine Kunst heiſst doch die Heilkunst. Was nun diese bewirkt ist zweierlei, Das eine, daſs sie zu den Aerzten welche es schon giebt immer neue bildet, das andere ist die

Gesundheit. Hievon ist nun das eine nicht mehr Kunst, sondern vielmehr das Werk der lehrenden und erlernten Kunst, welches wir die Gesundheit nennen. Und bei der Baukunst auf gleiche Weise ist das Haus und die Baukunst jenes das Werk und dieses die Lehre. So nun soll es der Gerechtigkeit ebenfalls zukommen, einmal Gerechte zu machen, wie auch jene jede ihre Künstler, das andere aber, das Werk welches der Gerechte im Stande sein soll uns hervorzubringen, welches dies sein soll sage mir auch. Da antwortete nun dieser glaube ich das Vortheilhafte, ein anderer das Geziemende, wieder einer das Nüzliche, und einer das Zwekmäſsige. Ich aber ging weiter zurük und sagte, Eben diese Namen sind ganz dieselben in einer jeden Kunst, richtig handeln und zwekmäſsig und nüzlich und alle dergleichen. Aber worauf nun alles dieses sich beziehen soll, das muſs das eigenthümliche Werk in einer jeden Kunst aussprechen, wie die Zimmerkunst sagen wird, gut schön und richtig dazu daſs hölzerne Geräthe entstehen, was also nicht mehr die Kunst selbst ist. Werde dies nun eben so von der Gerechtigkeit gesagt. Endlich nun antwortete mir einer, o Sokrates, von deinen Freunden, welcher ja am zierlichsten schien zu sprechen, dieses wäre das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit, was keiner andern Kunst, Freundschaft in den Staaten zu bewirken. Dieser nun weiter befragt sagte, die Freundschaft wäre gut und niemals ein Uebel. Die Freundschaften der Kinder aber und der Thiere, die wir auch mit diesem selbigen Namen benennen, nahm er nicht an daſs sie Freundschaften wären als er weiter gefragt ward; denn es wäre ihm sonst herausgekommen, daſs dergleichen mehrentheils mehr schädlich sind als gut. Darum wich er diesem aus, und behauptete dergleichen wären auch nicht einmal Freundschaften, sondern falsch würden sie benennt von denen die sie so benennen, die wahrhafte und rechte Freundschaft aber sei offenbar eine Gleichgesinntheit. Als er aber gefragt ward, ob er unter der Gleichgesinntheit eine Gleichheit der Meinung verstehe oder eine Erkenntniſs: so wies er die Gleichheit der Meinung ab, denn sonst wäre nothwendig gefolgert worden, daſs häufig auch schädliche Meinungsgleichheiten unter den Menschen entstehen, die Freundschaft aber hatte er behauptet sei durchaus ein Gut und das Werk der Gerechtigkeit. Darum nun behauptete er dasselbe mit ihr sei die Gleichgesinntheit und Erkenntniſs, nicht Meinung. Als wir nun hier waren in der Rede 410 ziemlich rathlos, waren auch die Anwesenden vermögend ihm Vorwürfe zu machen und zu sagen, die Rede wäre wieder auf dasselbe hinausgelaufen wie die ersten, und sagten daſs auch die Heilkunst eine Gleichgesinntheit ist und alle anderen Künste, und daſs sie auch zu sagen wissen worin, die aber von dir beschriebene Gerechtigkeit oder Gleichgesinntheit weiſs selbst nicht wohin sie zielt, und unbekannt ist, welches wol ihr Werk sein mag. Eben dieses nun, o Sokrates, fragte ich am Ende dich selbst; da sagtest du mir erst, der Gerechtigkeit läge ob den Feinden zu schaden und den Freunden wohl zu thun. Hernach aber zeigte sich, daſs der Gerechte niemals irgend jemanden schade, sondern alles thäte er Allen nur zum Besten. Dies nun habe ich nicht einmal nur oder zweimal, sondern eine lange Zeit hindurch mir gefallen lassen und imner festgehalten, bis ich endlich müde geworden bin und die Meinung gefaſst habe, daſs zum Fleiſs in der Tugend aufzuregen du unter allen Menschen am treflichsten verständest, aber eins von beiden, entweder nur so viel könntest, weiter aber nichts, wie das auch bei jeder andern Kunst sein kann, wie daſs einer der kein Steuermann ist doch das Lob derselben aussinnen kann, weil gar vieles sie den Menschen werth ist, und bei allen andern Künsten eben so. Dasselbe nun könnte einer auch dir zum Vorwurf machen wegen der Gerechtigkeit, daſs du nemlich deshalb um nichts mehr die Gerechtigkeit verstehen müſstest, weil du sie schön loben kannst. Allein so meine ich es nicht, sondern nur eines von beiden, daſs du sie entweder nicht verstehest, oder mir nichts davon mittheilen willst. Darum also werde ich nun, denke ich, zum Thrasymachos gehn, und anders wohin ich nur immer kann aus Verlegenheit. Denn wenn du nur wolltest mit diesen aufregenden Reden schon inne halten gegen mich, so wie wenn du mich aufgeregt gehabt hättest zur Gymnastik, daſs man den Leib nicht vernachläſsigen müsse, du mir wol auch das weitere nach dieser aufregenden Rede würdest gesagt haben, nemlich wie mein Leib von Natur beschaffen wäre, und welcherlei Pflege er also bedürfe: so geschehe auch nun eben dasselbe. Nimm an, Kleitophon habe schon eingestanden, daſs es ganz lächerlich sei, auf alles andere Sorgfalt zu wenden, die Seele aber, um derentwillen wir auf alles andere hinarbeiten, gänzlich zu vernachläſsigen, und alles übrige denke dir daſs ich nun eben so gesagt hätte was damit zusammenhängt, wie ich es auch nur eben durchgegangen bin, und ich sage dies dich bittend, daſs du es doch ja nicht anders machen mögest, damit ich nicht wie jezt einiges zwar an dir lobe gegen den Lysias und die übrigen, anderes aber auch wieder tadle. Denn daſs du einem noch nicht aufgeregten Menschen alles werth bist, werde ich immer behaupten, aber einem schon aufgeregten Menschen kannst du fast sogar ein Hinderniſs sein, daſs er nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend glükselig werde.

ANMER-

ANMERKUNGEN.

ZUM PHÄDON.

Die Uebersezung legt überall den so eben erscheinenden Heindorfischen Text zum Grunde, und wird nur über die Abweichungen von demselben das nöthigste beibringen. Findet sich hie und da eine Ausnahme von dieser Regel, so ist sie nur daraus zu erklären, dafs das Werk meines Freundes eben im Druk ist, da diese Anmerkungen geschrieben werden.

S. 5. Z. 14. in der Rede der Diotima. Man sehe Symp. P. 205. 206. Uebersez. II. Th. II. Bd. S. 423. 424.

S. 8. Z. 10. alles Unbeseelten anzunehmen. Phaedr. P. 246. Uebers. I. Th. I. Bd. S. 114.

S. 14. Z. 20. hier im Phädon beruft. P. 72. e. 73. a. Uebers. S. 48.

S. 18. Z. 2 auf den Protagoras. P. 68. 69. Uebers. S. 41. 42.

Ebend. Z. 18. indem gesagt ist. Politic. P. 269. Uebers. II. Th. II. Bd. S. 279.

S. 54. Z. 15. die bei uns wenigstens. Kebes drükt sich hier in örtlicher Beziehung aus, und denkt offenbar an die Athener, nicht an die Theber. Aber sehr gern ist ihm erlaubt so zu sagen, und man braucht nicht zu ändern in παρ' ὑμῖν. — Uebrigens lese man in der Uebersezung statt „die bei uns wenigstens" lieber „die bei uns nun gar."

S. 37. Z. 19. daſs uns nemlich wol. Anders ist wol diese Stelle nach unserem Text nicht zu verstehen. Jeder fühlt aber gewiſs, wie unbequem hier die Worte *μετὰ τοῦ λόγου εν τῇ σκέψει* als Bestimmung von *ἡμᾶς* so zu sagen angeflikt sind. Man könnte leicht auf den Verdacht kommen, sie hätten sich verirrt und sollten eigentlich hinter *ἔχωμεν* stehn: „daſs uns nemlich wol ein Fuſssteig herausführen mag, weil so lange wir noch den Leib haben mit der Vernunft bei dem Erforschen, und unsere Seele" u. s. w. Sowol dieses nächste *μετὰ*, als auch weiter unten 66. e. die Stelle *εἰ γὰρ μὴ οἷόντε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν, καθαρῶς γνῶναι* scheint den Verdacht zu bestätigen.

S. 49. Z. 2. nur dessen, wovon die Rede ist, bedarf ich. Das *μαθεῖν* wird wol niemand hier beibehalten wollen. Nur, wie ausgedehnt auch die Bedeutung von *παθεῖν* sei, so scheint es hier und zumal mit *δέομαι* zusammen, denn ich glaube, daſs eine solche Redensart *δέομαι παθεῖν* wol nirgends vorkommt, so unerträglich, daſs ich lieber das Wort ganz lösche und annehme, es habe sich als eines etwas verworrenen Lesers Erklärung von *ἀναμνησθῆναι* eingeschlichen. Das *αὐτὸ τοῦτο* steht rein für sich, so daſs die wörtliche Uebersezung eigentlich heiſsen müſste „sondern nur eben dieses; ich bedarf, wovon ja die Rede ist, erinnert zu werden." Auch das dünkt uns minder hart, als mit Heindorf *δέομαι παθεῖν* zu lesen.

S. 50. Z. 3. v. u. Erscheinen dir nicht gleiche Steine. Auch hier hat die Uebersezung Heindorfs Aenderung nicht beitreten gekonnt. Was dem Zusammenhang nach diese Stelle nothwendig besagen muſs ist dieses, daſs die Dinge, welche in das Gebiet eines Begriffs fallend von ihm den Namen führen, dennoch immer hinter der Strenge des Begriffes zurükbleiben. Dieses nun erhellt am deutlichsten unter andern auch daraus, wenn eingestanden werden muſs, daſs man der Anwendung des Begriffes auf die Dinge nie ganz sicher ist, indem dieselbigen auch wieder unter den entgegengesetzten Begriff zu fallen scheinen. Dies nun ist es eben, was Sokrates hier an gleichen Dingen zeigen will. Und hätte er nicht einen solchen relativen Begriff gewählt, sondern lieber etwa gefragt, „Scheinen dir nicht weiſse Dinge „ganz dieselben bleibend, manchmal weiſs dann auch „wieder nicht weiſs, sondern gelb oder roth?" so möchte er leichter und allgemeiner sein verstanden worden. Aber doch auch mit den gleichen Dingen verhält es sich eben so, daſs sie hinter dem Begriff der Gleichheit zurükbleiben, und manchmal einander gleich zu sein scheinen, manchmal aber auch wieder nicht sondern ungleich, so daſs man von ihnen sagen kann, Diese Dinge wollen zwar sein wie der Begriff der Gleichheit, können es aber nicht, sondern bleiben zurük. Daſs dieses hier gesagt sei fordert der Zusammenhang, und so steht es auch wirklich in dem gewöhnlichen Text. Läſst man ihn aber nur sagen, daſs Dinge einigen gleich sind, andere aber auch wieder ungleich; so hat er gar nichts gesagt was hieher gehört, sondern ist entweder selbst zurükgefallen in dasjenige wovon er sagt es sei schon von Allen eingestanden, daſs man es nicht berühren dürfe, oder er hat uns bloſs ausgesprochen, daſs der Begriff der Gleichheit ein Verhältniſsbegriff ist. Aus dem Worte Φαίνεται wird niemand gegen diesen Sinn argumentiren können. Denn wenn zwei Dinge, die einander möglichst nahe kommen, bisweilen für gleich gehalten werden, bisweilen auch wieder für ungleich: so ist beides nicht ein bloſses Bedünken, sondern ein Urtheil, welches durch die sinnliche Anschauung veranlaſst ist, und von diesem wenn irgend wovon muſs Φαίνεσθαι gebraucht werden. — Bei den gleich folgenden Worten scheint auch der rechte Sinn durch die Interpunction verdunkelt zu sein. Denn wie sie in unsern Büchern stehn, müſste αὐτὰ τὰ ἴσα eben so viel sein als ἡ ἰσότης, also dasselbe, was sonst αὐτὸ τὸ ἴσον heiſst; nicht nur gegen allen Sprachgebrauch, sondern auch hier desto unstatthafter, da gleich darauf beides ταῦτα τὰ ἴσα und αὐτὸ τὸ ἴσον einander wieder entgegengesezt wird. Ich möchte darum lesen Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη· ἢ καὶ ἡ ἰσότης ἀνισότης. Wenn nun dies gefällt, der ändere die Uebersezung des folgenden so: „Wie aber? gleiche Dinge selbst erscheinen dir bisweilen als ungleich: etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit?"

S. 57. Z. 6. v. u. und für welche nicht. Eine kleine Abweichung, welche sich die Uebersezung erlaubt hat zur Erleichterung des Lesers. Der Sinn aber bleibt derselbe, wenn gleich das καὶ τῷ ποίῳ τινὶ οὔ, wie die Uebers. mit Heindorf liest, eigentlich Gegensaz ist zu dem ποίῳ τινὶ προσήκει, und also sollte übersezt worden sein „und welchen wiederum ist es nicht eigen."

S. 61. Z. 5. v. u. in die wahre Geisterwelt. So gehört wol εἰς ᾅδου ὡς ἀληθῶς zusammen, und man braucht nicht nachzugeben, wenn jemand wahrscheinlich machen will, daſs εἰς ᾅδου nur Glosse sei von einem solchen, der, bestimmter als Platon hier selbst thun wollte, die Erinnerung an den Kratylos ausgesprochen habe. Denn gewiſs hatte Platon Recht, den Aufenthalt der Seligen wie er ihn hier selbst beschreibt die wahre Geisterwelt zu nennen im Gegensaz der wie sie gewöhnlich vorgestellt wird.

S. 69. Z. 8. v. u. etwa einer göttlichen Rede. Wunderbar kommt hier diese göttliche Rede hinein, und genau besehen nicht sehr auf platonische Weise. Denn wenn Platon eine göttliche Rede den menschlichen gegenüberstellt: so wird er sie gewiſs nicht als einen Nothbehelf darstellen, wenn das Lernen und Erfinden abgehe, sondern über dieses hinaussezen als das höhere. Aber hier wo das Lernen dargestellt wird als die Erinnerung an das, was wir vor unserer Geburt, also auf göttliche Weise gewuſst haben, war wol kaum der Ort zu einem solchen Gegensaz. Auch ist das ἢ wol nicht die Formel, wie er den eigentlichen und besonderen Ausdruk an den bildlichen und allgemeinen anzuknüpfen pflegt. Kurz es schwebt ein leiser Verdacht ob, daſs hier ein christlicher oder jüdischer Leser die Hand mit im Spiel gehabt hat.

S. 73. Z. 20. **dem der noch mehr als du behauptet.** Man kann, die Richtigkeit unseres Textes vorausgesezt, unmöglich anders construiren als Ficin und Heindorf. Allein es bleibt höchst sonderbar, daſs Kebes, indem er den Simmias, der eben so gut als er Zweifel gegen die Unsterblichkeit erregt hat, anredet, den Vertheidiger der Unsterblichkeit nur bezeichnen soll als einen, der noch mehr behauptete als Simmias, als ob beide auf demselben Wege wären und jener nie weiter ginge. Daher wäre es gern anzunehmen, wenn einst eine Handschrift uns eine Leseart böte, welche das *πλέον* mit Gewalt von dem *λέγοντι* ab zu dem *συγχωρήσειε* zöge. Die Veränderung dürfte nicht groſs sein, sie dürfte etwa nur statt *τῷ λέγοντι* haben *τῷ λόγῳ* oder *τῷ τοῦτο λέγοντι*.

S. 74. Z. 5. **wo nicht so muſs jeder.** Die Uebersezung konnte die Anakoluthie nicht nachbilden, in welche dieser Saz sich auflöst; und in der That nachdem er so lange richtig durchgeführt worden, miſsfällt sie hier mehr als anderwärts, und man möchte wünschen, Plato hätte bloſs geschrieben *ἀνάγκη ἀεὶ* etc.

S. 75. Z. 5. v. u. **wie die Argeier.** S. Herod. I. 82.

S. 76. Z. 1. v. u. **Oder glaubst du.** Mit Ficin interpungire ich noch *μεγάλων*, lese aber hernach nicht wie er schrieb *ἢ οἴει*, sondern *ἦ οἴει*.

S. 77. Z. 21. **er dann.** Die Uebersezung muſste wol dem Nachsaz einen natürlichen und regelmäſsigen Einschnitt geben, da er sich in der Urschrift in den Zwischensaz verliert. — Euripos, etwas weiter unten, ist die strudelige Meerenge zwischen Attika und Euböa.

S. 80. Z. 13. **Merkst du nun aber wol.** Man muſs hier allerdings mit Heindorf das *οὐ* löschen, wie der Text jezt lautet, da man schwerlich annehmen kann, es gebe auf das lezte Οὐδαμῶς in dem Sinne „diese Verneinung kommt dir nicht heraus.“ — Indeſs da das ταῦτα nur auf den Saz gehn kann, daſs die Stimmung nicht könne eher da sein als das woraus sie erwächst, so ist es sehr wunderlich, daſs man eben diesen Saz, durch das μὲν und δὲ fast unter das ὅταν gebunden, unter den Bedingungen findet, unter denen jenes nicht herauskommen muſs. So daſs man glauben möchte, hier sei eine Lükke und Platon habe etwa geschrieben: Αἰσθάνῃ οὖν, ἦ δ' ὅς, ὅτι ταῦτά σοι ξυμβαίνει λέγειν, ὅταν φῇς μὲν εἶναι τὴν ψυχὴν πρὶν . . . ἀφικέσθαι. εἶναι δ' αὐτὴν ἁρμονίαν; φήσεις γὰρ αὐτὴν ξυγκειμένην κ. τ. λ. Der Grund des Auslassens fiele so ins Auge.

S. 81. Z. 15. Dieser oder irgend einer. Nemlich ἁρμονίας lasse ich aus als ein offenbares Glossem.

S. 83. Z. 20. und daſs ihr dieses begegnen könne. Die Meinung ist offenbar, da sich dieses unmöglich so verhält, kann auch die Annahme nicht richtig gewesen sein.

S. 84. Z. 17. wo er vom Odysseus sagt. Od. XXI, 17. — Kurz vorher zieht die Uebersezung die Dative ἐπιθυμίαις zu διαλεγομένη, weil sie sonst die andere Sache mit der die Seele redet nicht aufzufinden weiſs.

Ebend. Z. 3. v. u. mit der Thebischen Harmonia. Anspielung, da Kebes und Simmias beide Thebaner waren, auf die Gründer von Thebä, Kadmos und Harmonia.

S. 85. Z. 26. als wenn ihn der Tod in einer andern Lebensweise. Die Uebersezung folgt hier einer Verbesserung von Spalding, ἢ εἰ ἄλλον βίον βιοὺς etc.

S. 97 Z. 9. v. u. indem er des Einen. Die Uebersezung ist auch hier Heindorf gefolgt, wiewol es immer ein ungünstiger Umstand bleibt, daſs unmittelbar vorher überall der Genitiv bei *ὑπερέχειν* steht.

S. 102. Z. 4. es doch nicht annehmen. Das *αὐτὸ* ist offenbar das vorige *τί*, dem sie eigentlich nicht entgegengesezt sind: wie kommen also hier, da sie nothwendig die Erklärung von *αὐτὸ* sein müſsten, die Worte *τὸ ἐναντίον* hinein? Entweder hat Platon sie nicht geschrieben, oder sie stehn durch eine Lükke hier, wie etwa *ὅμως οὐ δέχεται αὐτὸ, ἔχοντα αὐτῷ τὸ ἐναντίον*: worin im Allgemeinen dasselbe läge, wie es in den folgenden Worten von der *τριὰς* und dem *ἄρτιον* heiſst, *τὸ γὰρ ἐναντίον αὐτῷ ἀεὶ ἐπιφέρει*, und wie oben b. *ἀεὶ ἔχει τὰ ἐναντία*.

Ebend. Z. 4. v. u. wenn was doch dem Leibe. Die Uebersezung ist hier Heindorf gefolgt. Allein könnte nicht das *ᾧ ἂν* stehn bleiben, wenn man nur läse *θερμὸς* statt *θερμόν*? und erklärt sich nicht hieraus am besten die Verschiedenheit in den Formeln *ᾧ ἂν τί ἐν τῷ σώματι* und *ᾧ ἂν σώματι τί*?

S. 104. Z. 3. das unwarme. Eben so hernach das unkalte. Die Griechischen Worte *ἄθερμον* und *ἄψυκτον* hat Platon gewiſs eben hier auch gemacht.

S. 106. Z. 16. Und wenn eben dieses offenbar geworden. Nemlich wie weit ein Mensch sie verfolgen kann.

S. 108. Z. 19. keine groſse Kunst. Die Uebersezung hat hier zweimal der sprichwörtlichen Redensart ἡ Γλαύκου τέχνη ausweichen gemuſst. Ueber den Sinn derselben verweise ich die des Hellenischen kundigen Leser auf Heindorf.

S. 113. Z. 13. wie Homeros davon singt. Ilias VIII, 14. Genauer als die Uebersezung sagt die Urschrift was Sokrates braucht „wo der tiefste Abgrund unter der Erde ist."

ZUM PHILEBOS.

Dieses Gespräch erwartet noch einen kritischen Bearbeiter. Weniges nur ist zu nehmen aus Schüz und Heusde. Mehr Hülfe hat der Uebersezer von Heindorf und Buttmann erhalten, und wünscht selbst auch seinerseits einiges Brauchbare dem künftigen Bearbeiter beigetragen zu haben.

S. 138. Z. 3. und gegen was für eine von unserer Seite. Wir lesen nemlich *καὶ πρὸς τίνα τὸν*, nicht *τῶν* wie sämmtliche Ausgaben, *παρ' ἡμῖν* etc. Denn offenbar ist der ganze Saz dem vorigen parallel, die *ἡμεῖς* sind niemand anders als Sokrates im Gegensaz des Philebos, und zu *τῶν* müſste also ebenfalls *λόγων* supplirt werden; es war aber nur ein Saz, den Sokrates dem Philebos entgegengestellt hatte. Das *ἂν μὴ* beziehe man auf das erste Komma, auf den Saz des Philebos; denn ein solches zweites wie dieses wird gewöhnlich nur als eingeschoben angesehen.

S. 142. Z. 19. und werden auch nicht einmal. Mit der Bas. lese ich *ἡδονὴν ἡδονῆς* statt *ἡδονὴ ἡδονῆς*, und ziehe den Saz mit unter das Gebiet des *Φήσομεν*. Nicht weil es die Geseze der Sprache so streng erforderten, wie Fischer meint, denn es könnte recht gut *ἔσται* supplirt werden; sondern vornemlich wegen der schon vorhergegangenen Structur *ἀνομοίους φήσεις*, in welcher offenbar fortgefahren wird.

Ebend. Z. 35. nur wieder umwenden. Die Hellenische Redensart ist von der Schiffahrt hergenommen. S. Gronov. Observatt. IV, 26.

S. 143. Z. 25. **Und eben dies gleiche.** Schütz schreibt diese Worte bis „und verschiedene" dem Protarchos zu. Dies hat allerdings etwas für sich, zumal die Einräumung des Mitunterredners so oft durch den Imperativ ausgedrückt wird. Allein auch Sokrates kann sehr gut so sagen, eben weil er freiwillig eingeräumt, daſs es um die Erkenntniſs etwa so stehe als um die Lust in diesem Stük. Und wenn die Rede dem Protarchos gehörte, würde hier wol schwerlich das o Sokrates fehlen, was so oft zur Bequemlichkeit des Lesers in zweifelhaften Fällen da zu sein scheint, und am wenigsten vor dem Fürwort, welches gar gern den Namen bei sich führt. — Ueber die unmittelbar folgenden Worte die den Ficin ganz irre geleitet haben, sind Fischer und Cornar gewiſs nicht zu hören; denn wer ertrüge wol hier das τλῶμεν und die Bedeutung, die das μηνύειν bekäme? Bis bessere Hülfe kommt, lese ich, auf διαφορότης bezogen, τολμῶμεν, ἄν πη ἐλεγχομένη μηνύσῃ. War einmal aus dem η das οι geworden, so folgte die zweite Aenderung von selbst nach. Daſs hier etwas fehlen sollte ist nicht wahrscheinlich, wohl aber ist wenige Zeilen darauf ein ὃ zuviel, und man muſs mit Heind. lesen πρός γε αὐτὸ τοῦτο φιλονεικοῦμεν.

S. 144. Z. 18. **als groſs und klein sezte.** Daſs man τιθέμενος lesen müsse statt τιθεμένους hat schon Heusde gesehen. — Gewiſs muſs man bald darauf

ebend. Z. 31. **dem, welcher behauptete.** mit der Bas. διομολογησάμενον lesen statt διομολογησάμενος, jedoch nicht ohne den Artikel schmerzlich zu vermissen.

S. 145. Z. 26. **daſs dasselbige zugleich Eines ist und in Vielen wird.** Unser gewöhnlicher Text ταυτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι, „daſs dasselbige und eine zugleich in „Einem und auch in vielen sich finde" ist gewiſs gar nicht zu dulden. Denn nur von zweierlei ist die Rede, von dem Sein der Begriffe für sich, und von ihrem

Sein in den Dingen. Von lezteren wird mit Recht der Ausdruk ἐν πολλοῖς γίγνεσθαι gebraucht, ihr Für sich sein würde aber Platon niemals γίγνεσθαι nennen, und eben so wenig läſst sich in sofern sagen, daſs sie in Einem sind. Denn wenn man auch annimmt, daſs dieser Saz ganz auf den zulezt angeführten Fall geht, wenn man nemlich sagen will der Begriff sei nicht in den unendlich vielen Dingen zertheilt, sondern in jedem ganz: so kann doch die Art wie er in diesen Dingen ist und wie er für sich ist, nicht durch Eine Formel ausgedrükt werden. Was der Text ergiebt wurde auch schon erreicht, ohne daſs überhaupt von dem Sein des Begriffes für sich die Rede wäre. Denn wenn er in Vielen unzertheilt ist: so ist er ja in jedem einzelnen von diesen auch schon als in Einem. Nimmt man nun dazu wie in dem Saze wie er jezt steht das ἓν fast ganz überflüssig ist: so wird man sich schwerlich sehr bedenken mit mir zu lesen ταυτὸν καὶ ἓν ἅμα εἶναι καὶ ἐν πολλοῖς γίγνεσθαι. — Unmittelbar darauf habe ich die Worte ἓν καὶ πολλὰ ganz verurtheilt. Der in dem gewöhnlichen Text durchaus unverständliche Saz läuft sehr leicht und eben fort, wenn man zusammen liest ταῦτ' ἔστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα etc. Und wie leicht konnte nicht jemand als Inhalt dieses ganzen Stükkes sich an den Rand geschrieben haben ἓν καὶ πολλά? Wenigstens bis jemand den jezigen Text versteht oder eine bessere Rettung findet, wollen wir es so annehmen.

S. 148. Z. 3. von diesen darin befindlichen. Vielleicht scheint es Vielen zu viel gefordert, statt τῶν ἐν ἐκείνων lesen zu sollen τῶν ἐνόντων ἐκείνων. Allein ungerechnet daſs schon τῶν ἐν unendlich hart ist, und den Leser der gleich wieder zu dem κατ' ἀρχὰς ἐν geführt wird nothwendig irre führen muſs, so wäre es hier nicht einmal ganz richtig. Es findet sich aber dasselbe Wort welches wir vorschlagen schon oben εὑρήσειν γὰρ ἐνούσας, und daſs Platon das Substantiv ἰδέα aus dem Auge verloren hat, und deshalb hier in das unbestimmte

Geschlecht übergeht wird Niemand wundern. Den Ficin wollen wir nicht anführen für unsere Vermuthung, wiewol er übersezt als hätte er gelesen *τῶν ἐν ὄντων ἐκείνων*; denn es kann leicht sein daſs er nur nicht gewuſst hat anders das *τῶν ἓν* zu umschreiben.

Ebend. Z. 16. **und oftmals schneller und kürzer.** Der gewöhnliche Text kann den Leser verleiten zu glauben, es sei von zweierlei die Rede, wie nemlich die damaligen Menschen das Eine sezten, und dann auch wie das Viele. Dem widerspricht aber das unmittelbar folgende offenbar, denn es wird eben geklagt sie sezten nach dem Einen gleich unendliches, also gar nicht das Viele. Darum nun muſs der Saz *καὶ πολλὰ* etc. auf das Sezen des Eines gehen, und man muſs entweder *καὶ τὰ πολλὰ* lesen in der Bedeutung oft, wie die Uebersezung thut, oder mit Schüz *καὶ πολλῷ*. — Die Uebersezung hat aber auſserdem noch vielleicht voreilig das *βραδύτερος*, vorzüglich des *καὶ* wegen in *βραχύτερον* verwandelt, dann aber auch weil sich schwer ein bestimmter Sinn damit verbinden läſst, daſs sie zu langsam Eins sezen.

S. 149. Z. 10. **und ist nur Eine in ihr.** Wer aus dem gewöhnlichen Text an dieser Stelle eine gesunde Structur herausbringt, soll viel Dank haben. Die Uebersezung folgt einer sehr leichten und annehmlichen Verbesserung von Heindorf, *Φωνὴ μέν που καὶ τὸ κατ' ἐκείνην τὴν τέχνην ἐςὶ καὶ ἐςὶ μία ἐν αὐτῇ.*

Ebend. Z. 29. **Tonarten.** Es kann doch wol hier unter *ἁρμονίας* nichts anders gemeint sein als die verschiedenen musikalischen Systeme der Alten, welche auf einer verschiedenen Verbindung von Intervallen beruhen. Unter dieser Voraussezung ist der Uebersezer dem Beispiel aller neueren Schriftsteller über dieses Fach gefolgt, wiewol die Bedeutung dann nicht dieselbe ist in der „Tonart" in der modernen Musik gebraucht wird.

S. 150. Z. 29. **eine bestimmte Menge von jedem.** Mit Heindorf liest die Uebersezung *πλῆθος* ἑκάστων weil sonst das ἕκαστον gar zu überflüssig ist, oder vielmehr gar keinen bestimmten Sinn giebt.

S. 151. Z. 22. an sich und in Bezug auf einander αὐτά τε πρὸς ἄλληλα ist wol gar nicht zu ertragen: sondern wenigstens muſs ein καὶ ausgefallen sein und gestanden haben αὐτά τε καὶ πρὸς ἄλληλα. Wiewol der volle Ausdruk eigentlich gewesen wäre αὐτά τε καθ' αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα, und vielleicht ist in einem Falle wie dieser die gröſsere Lükke die wahrscheinlichere.

S. 152. Z. 28. und eben so mit dem Gegentheil davon. Ich verstehe nemlich das καὶ τοῦ ἐναντίου vorzüglich in Bezug auf das ἕν, welches doch hier der Hauptbegriff ist. Das Gegentheil des ἕν aber ist in dieser ganzen Auseinandersezung das ἄπειρον; und der Sinn kann also kein anderer sein, als so wie man absteigend überall von dem Eins an durch die bestimmte Vielheit müsse zulezt auf das Unendliche kommen können, so auch aufsteigend wenn man von dem Unendlichen anfängt durch die bestimmte Vielheit zulezt auf das Eine.

S. 155. Z. 11. Du behauptest nemlich. In dem ersten Theil dieses Sazes ist nur nöthig den Ausgaben mit einer bessern Interpunction nachzuhelfen; hernach aber muſs man doch entweder κτᾶσθαι δεῖν lesen, von φὴς abhängig, und so daſs die zweite Hälfte des Sazes von καὶ anfängt, welches die Uebersezung vorgezogen hat, oder man muſs, damit das δεῖ unabhängig werde, die Worte καὶ — ξυγγενῆ noch zum vorigen ziehn, dann aber etwas, wäre es auch nur ein ἃ, einschieben. — Gleich darauf mögen wol die mehrzahligen Endungen τούτων, ἑκατέρων, λεχθέντων der dazwischen liegenden richtiger einzahligen ἀμφισβητήσεως Schaden gethan haben.

S. 157. Z. 21. und zu jenen dazu. Schwerfällig ist der ganze Saz auf jeden Fall, und dieser Zusaz ziemlich überflüssig, gewiſs aber nicht anders zu verstehen als in der Uebersezung ausgedrukt ist. Die Worte οὐχ ὁ μὲν, ὁ δ' οὐ sind nur verstärkende Wiederholung des πᾶς, und die vorhergehenden καὶ πρὸς τούτοις können nicht auf jene bezogen werden, weil so etwas neu hinzukommendes ankündigen müſste, nicht eine bloſse Wiederholung. Nun kann also das πρὸς τούτοις nur ein anderer Fall sein zu dem πρότερον, nemlich Protarchos soll sagen, wer noch gar keine Wahl gemacht habe werde das gemischte Leben eher wählen als irgend ein einseitiges; wer aber früher schon ein einseitiges gewählt, der werde nun, um statt dessen das gemischte zu bekommen, das andere einseitige zu jenem dazu nehmen, etwas verworren aber sagt er statt dessen, er werde das gemischte zu seinem einseitigen dazunehmen.

S. 159. Z. 28. andere Pfeile haben von noch anderer Künstlichkeit. So bedarf es gar keiner Aenderung, wenn man zusammenliest τὸν πορευόμενον φαίνεται δεῖν ἔχειν οἷον βέλη ἄλλης μηχανῆς. Ficin scheint lesen zu wollen ἄλλας μηχανάς; aber wie schlecht und bedeutungslos wäre das gesagt ἄλλας μηχανὰς ἔχειν οἷον βέλη! — Kurz vorher muſs man doch wol mit Fischer das Kolon hinter λοιποῦ löschen und ῥᾳδίου lesen, statt ῥᾴδιον; wenn man sich nicht damit helfen will, daſs man τὸ νῦν liest.

S. 160. Z. 6. wieder aufnehmen. Die Uebersezung liest mit Heindorf ἀναλάβωμεν. Leicht kann das ἀνα untergegangen sein in dem vorigen ἄν.

Ebend. Z. 9. einiges ist und unbestimmt. Soll heiſsen „einiges unbegrenzt ist und unbestimmt." Am Ende dieses Sazes liest die Uebersezung τὸ δὲ, πέρας ἔχον, wie es weiter unten 24, a. mit Rükweisung auf unsere Stelle wiederholt wird, τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας ἔχον, wiewol von demselbigen weiter unten 25, b. Platon sich des abgekürzten Ausdruks bedient, ταῦτα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενος; wo aber die Uebersezung S. 163. Z. 10. auch nicht gewagt hat, anders als „das Begrenzte" zu sagen. Offenbar will durch dieem abgekürzten Ausdruk Platon leichter unterscheiden dasjenige was in sich selbst seine Bestimmung hat von dem was erst durch die Vermischung dieses mit dem Unbestimmten als ein Bestimmtes wird, und so eine Grenze hat. In unserer Stelle aber, wo dieser Begriff noch gar nicht aufgezeigt ist, war offenbar jener Ausdruk der natürlichere. Erst später 25, d. trift Platon den ganz richtigen περατοειδές.

Ebend. Z. 31. auf ein fünftes Jagd mache. Was in unserem Text steht πέμπτον βίον hat durchaus keinen Sinn: denn es ist von einem fünften Begriff zu jenen vieren die Rede, nicht von einer neuen Lebensweise, die ohnedies erst die vierte wäre. In dieser Verlegenheit ist es anlockend genug zu lesen πέμπτον τι ὄν; allein das ὄν hängt doch sehr unnüz über, und ich wünschte, man fände noch besseres.

S. 161. Z. 20. wäre es selbst auch zu Ende. Deutlicher sieht man hier in der Uebersezung, daſs das αὐτὼ in diesem Saz auf μᾶλλον und ἧττον soll bezogen werden, und erst hernach bei dem τούτῳ die Rede wieder auf das wärmere und kältere zurükgeht. In der folgenden Zeile liest wol jedermann ὄντε statt εἴτε. — Nicht leicht wird hoffentlich jemand den Sinn dieser Comparativen verfehlen; sie stellen nemlich das Warme und Kalte, und so auch das übrige dar in seiner Relativität ohne alle Skala, wo nur jedes von geringerer Wärme gegen das von gröſserer als kalt, und jedes von geringerer Kälte gegen das von gröſserer als warm erscheint, also zugleich in unendlicher Vermehrbarkeit und Verminderbarkeit des Grades. Die klassische erläuternde Stelle ist die gleich folgende „Sehr gut, lieber Protarchos u. s. w."

S. 163. Z. 8. und was sonst eine Zahl ist zur andern. Verständlicher wäre gewesen die etwas ungenauere Uebersezung „und wie sonst eine Zahl sich verhält zur andern."

S. 164. Z. 12. vielleicht macht es auch jezt. Die Uebersezung tappt hier im Dunkeln, da die

die Stelle noch ihrer rechten Heilung zu entbehren scheint. Das δράσῃ mit dem Punkt danach ist auf keine Weise zu dulden, und allerdings sehr annehmlich ist Buttmanns Vorschlag, zu lesen δράσεις, εἰ; das rechte aber wird wol nur aus Handschriften zu nehmen sein. Der Sinn kann übrigens nicht streitig sein. — Unmittelbar darauf muſs man offenbar, wie auch übersezt worden ist, ποῖ verwandeln in ποίαν, denn nur darauf kann die Antwort passen τὴν τοῦ ἴσου etc.

S. 164. Z. 33. eben dieses selbige. Daſs das Neutrum ἐγγιγνόμενα hier wieder eintritt, ist ganz recht und nichts daran zu ändern; nur daſs hernach die Structur sich wieder ändert, und in dem folgenden Saz ἐγγενομένη offenbar wieder auf κοινωνία bezogen werden muſs, befremdet allerdings. Die Uebersezung hat aber dies gelassen wie es ist. Das wahrscheinlichste nemlich scheint zu sein, daſs eine Umstellung der Säze vorgegangen ist, und daſs der Saz Καὶ μὴν ἔν γε χειμῶσι, der die gröſste Analogie hat mit dem Ἆρ' οὐκ ἐν μὲν νόσοις, unmittelbar auf ihn folgt, und dann der Οὐκοῦν ἐκ τούτων sich anschlieſst; dann aber erst der Ἐν δὲ ὀξεῖ gefolgt ist. Alles wird so weit natürlicher, allein eine solche Veränderung ist doch ohne Handschrift nicht zu machen.

S. 166. Z. 12. mit der Begrenzung sich ergebenden Maaſse. Der etwas dunkle Ausdruk ist zu verstehen aus der obigen Stelle S. 163. Z. 8. Alles unter das περατοειδὲς gehörige wird hier zusammengefaſst unter der Benennung des Maaſses, und das gewiſs mit Recht, wenn man vornemlich darauf sieht, was dem an sich unbestimmten dadurch begegnet.

S. 168. Z. 12. nicht das aus irgend zweien gemischte. Der Artikel ὁ kann hier gar keinen Plaz haben, denn nicht das vermischte Leben wird hier näher beschrieben, sondern die Gattung des gemischten überhaupt, in wiefern jenes Leben ein Theil von ihr ist. Nun ist es zwar leicht, beidemal ὁ in ὃ zu verwandeln, und statt μικτὸς ἐκεῖνος zu lesen μικτὸν ἐκεῖνο; allein die bloſsen Genitive ohne Präposition bleiben doch noch hart, und die rechte Hülfe ist wahrscheinlich auch hier nur von Handschriften zu erwarten, die Uebersezung aber hat mit jener vorlieb genommen.

S. 169. Z. 28. **recht um sich selbst zu verherrlichen.** Eusebius liest statt des οὕτω in unserem Text ὄντως, und dies hat die Uebersezung ausgedrükt.

S. 170. Z. 33. **auch Luft, wie die Beklommenen rufen.** In der Urschrift heiſst es „Feuer, Wasser, Luft und auch Erde, wie die vom Sturm umhergetriebenen sagen, sehen wir doch.“ Da wir aber in diesem Falle Land sagen müssen, und dies nicht der Name des Elements ist, so muſste etwas anderes an die Stelle gesezt werden. Kurz vorher Z. 19. muſs man offenbar lesen ὁμολογούμενοι, nicht ὁμολογουμένοις.

S. 171. Z. 26. **Und dasselbige denke ich.** Statt unseres ταῦτά γ' ἂν ἐρεῖς liest Eusebius, dem die Uebersezung gefolgt ist, ταυτὰ γὰρ ἐρεῖς.

S. 172. Z. 24. **Denn wir glauben doch nicht.** Sehr hart ist die Art, wie in der Urschrift in diesem Saz die τέτταρα ἐκεῖνα in der Luft schweben, und hernach bloſs von dem τέταρτον die Rede ist, und schwerlich kann ihn Platon so geschrieben haben. Etwas mildert schon, wenn man interpungirt, ἐνὸν, τοῦτο ἐν μὲν etc.; will man ihn aber ganz leicht machen, so muſs man einen Infinitiv einschieben, der sich auf die τέτταρα bezieht, etwa so: ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν εἶναι ὂν τοῦτο μὲν ψυχὴν u. s. w. Allein wie ihn Platon eigentlich geschrieben habe, wird ohne Handschriften wol niemand entscheiden können. Nur σωμασκίαν statt σῶμα σκιὰν muſs man als eine ganz sichere Verbesserung ansehen.

S. 173. Z. 29. **daſs nemlich die Vernunft.** Niemand lasse sich doch überreden, bis noch eine andere Stelle beigebracht wird, bloſs auf das Anseln von dieser ein so schlecht gebildetes Wort wie γενούσης anzunehmen. Die Stelle ist gewiſs verdorben, und das Wort wahrscheinlich nur daraus entstanden, daſs einem, der erst etwas zu spät durch den Anblik des λεχθέντος gewarnt wurde, im Sinne schwebte zu schreiben τῆς πάντων αἰτίας, wie wir bald darauf lesen αἰτίας ξυγγενὴς, wo sich Platon ja auch ohne alles Abentheuerliche mit diesem gemeinen Wort und der einfachen Redensart καί σχεδὸν τούτου τοῦ γένους begnügt. — Bald nach unserer Stelle in dem Saze Νῦν δήπου fehlt das Wort Νοῦς auf eine wegen der vorhergegangenen Zwischenrede sehr harte Weise. Soll man statt Νῦν δήπου lesen Νοῦν δήπου? Die Stellung stimmte dann ziemlich überein mit dem folgenden parallelen Saz Καὶ μὴν ἡδονῆς γε, und das Νῦν ist ganz überflüssig, da hernach noch τανῦν folgt, welchem an derselben Stelle in dem folgenden Saz das πάλαι entspricht.

S. 175. Z. 7. **Was du nach dem Unbegrenzten.** Daſs in der Abtheilung der Personen die Uebersezung von dem Text abgewichen und dem Ficin gefolgt ist, rechtfertigt sich auf das vollkommenste durch das ἔλεγες und ἐπίθεσο in diesem Saz; denn vom Protarchos hat das alles nicht hergerührt, sondern vom Sokrates. Auch das Καλῶς εἶπες sagt weit besser Sokrates den Protarchos lobend für sein gutes Auffassen, als dieser jenen damit loben könnte für die bloſse Wiederholung seiner eigenen Gedanken.

Ebend. Z. 35. **durch Speise.** Ich lese Ἐδωδῇ δὲ πλήρωσις. — In dem unmittelbar folgenden Saze ist λύσις gewiſs unbedachterweise von oben heruntergeholt, und die Uebersezung hat wol mit Recht die Worte καὶ λύσις ausgelassen. Φθορὰ entspricht schon dem λύσις in dem frühern parallelen Saz.

S. 176. Z. 11. **in den vorigen Zustand zurük.** Aus unserm Text πάλιν δ' εἰς ταυτὸν ἀπιόντων ist dies freilich nicht zu übersezen; aber Stobäos liest εἰς τὴν αὐτὴν φύσιν, woraus sich leicht εἰς τὴν αὐτῶν φύσιν machen läſst, wie oben 31. d. von der ἁρμονία in den Lebendigen auch etwas ungenau gesagt war *καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης*. Uebers. S. 175. Z. 21.

S. 176. Z. 17. **nach der Natur des Beseelten.** Es wäre wol zu hart, wenn Platon gesagt haben sollte, die Lust wäre die beseelte Art des aus Unbegrenztem und Begrenzung gemischten; daher muſs man wol lesen *κατὰ φύσιν ἐμψύχων*. So ist auch unmittelbar vorher *ἐκ τῆς ἀπείρου* nicht zu dulden; sondern man muſs entweder lesen *ἐκ τοῦ ἀπείρου*, oder, wie ich lieber möchte, *ἐκ τῆς ἀπειρίας*.

S. 177. Z. 1. **Und hieran glaube ich.** Richtiger wird wol diese Stelle so gelesen: „Und an diesen „(Furcht und Hofnung nemlich) glaube ich nach mei„ner Meinung wenigstens, da beide rein sind, wie es „scheint, und unvermischt Lust mit Unlust etc." Nemlich die Hofnung sieht er an als eine reine Lust unvermischt mit Unlust, und so auch die Furcht als eine reine Unlust unvermischt mit Lust. So muſs man *ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς* zusammenlesen und verstehen, wenn der Text nicht eine groſse Aenderung erleiden soll. Von Furcht und Hofnung selbst war freilich auch eine andere Ansicht aufzustellen, allein Platon hatte wol auch mehr im allgemeinen alles in Gedanken, was der Seele allein angehört von Lust und Unlust.

S. 178. Z. 15. **Diese also könnte jener haben.** Die Uebersezung scheint zu lesen *Οὐκοῦν οὗτος* etc., was man auf das obige *τοῦτον τὸν τρόπον* eigentlich beziehen müſste. Freilich wird auch *ὑπάρχειν* nicht leicht mit dem bloſsen Adverbio gesezt; sonst könnte man *οὕτως* auf *μήτε μέγα μήτε σμικρὸν* beziehn, müſste aber dann zu *ὑπάρχοι* suppliren *ζῆν*.

S. 179. Z. 30. **was du jezt entgehn nennen wolltest.** Freilich ist dies keine genaue Uebersezung von *ἣν νῦν λήθην καλεῖς*, allein das Wort *λήθη* war doch auch wirklich noch nicht für den Gegenstand gebraucht, sondern davor gewarnt worden. Soll man deshalb, wie ein Freund wollte, ändern *ἵνα μὴ λήθην καλῇς*?

das scheint mir zu kühn, und giebt auch keine gesunde Structur. Die Sache ist ja doch eigentlich die, daſs Platon meint wer λανθάνειν braucht, dem müsse eben auch λήθη recht sein, und so angesehn kann der Ausdruk des Textes immer hingehn.

S. 180. Z. 31. Damit wir im Stande sind, Ἵνα μὴ lesen unsere Ausgaben. Fälschlich ohne Zweifel, und das μὴ muſs fort. Ob man es aber hier, wie öfters, in πῃ verwandeln kann, da die Superlativen ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα etwas bestimmtes enthalten womit das πῃ sich nicht allzugut verträgt, das steht dahin.

S. 185. Z. 28. In dem angefüllt werden. Wunderbar wäre es fast wenn wir diesen Saz in unsern Ausgaben ganz richtig hätten. Denn theils läſst die Antwort Ἔστι ταῦτα auf einen mehr fragenden Saz zurük schlieſsen (doch sehe man unten 41. e. Uebers. S. 195) theils will das καὶ vor dem εἴπῃς nicht recht munden, und man erwartete eher εἴπερ τις. Allein ohne Handschriften ist nichts zu ändern. — Einige Zeilen weiter unten interpungirt die Uebersezung τί ποτε; φῶμεν u. s. w.

S. 186. Z. 21. Freund. Hier hat sich die Uebersezung vielleicht ohne Noth eine kleine Abweichung erlaubt; denn in der Urschrift steht ὦ παῖ 'κείνου τοῦ ἀνδρός „o Sohn jenes Mannes". Dies kann wahrscheinlich nur darauf gehn, daſs Philebos den Protarchos und die andern Anwesenden nur seine Kinder zu nennen pflegt.

S. 188. Z. 25. und mit Unwissenheit. ἀνοίας was in unsern Ausgaben steht kann hier keinen Plaz finden; sondern man muſs ἀγνοίας lesen, wie auch Ficin übersezt. So auch etwas weiter unten statt Πῇ δὲ δὴ ἄγω; lese man mit Heindorf Τῇ δὲ δὴ ἄγω.

S. 190. Z. 16. und jenes was sonst. Anders läſst sich wol wenn der Text richtig ist nicht übersezen, und man muſs denken, daſs Platon alles was sonst noch wesentliches Element der Vorstellung ist, namentlich das ursprüngliche Zusammenfassen, indem die Wahrnehmung als solche ja nur ein unverbundenes Mannigfaltiges darbietet, unter diesen Ausdruk begreifen wollte. — Weiter unten Z. 35. hat die Uebersezung die Worte μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων zusammengezogen, vorzüglich wegen der Stellung des τούτων, wiewol hernach auch τῶν δεξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνες vorkommen.

S. 193. Z. 5. allerdings immer in der That vorstellen. Man muſs hier ohnstreitig ὄντως lesen statt οὕτως, beide Worte sind ja anerkannt sehr oft verwechselt worden. Die nöthige Trennung des ἐπὶ in den folgenden Worten hat schon Stephanus veranstaltet.

Ebend. Z. 29. Vorstellungen schlecht nennen. Richtig kann unser Text hier nicht sein, denn πονηρὰς καὶ χρηστὰς kann unmöglich dem ψευδεῖς allein gegenüberstehn. Cornar sezt deshalb nach ψευδεῖς noch καὶ ἀληθεῖς hinein; und wir müſsten dann übersezen: „Und wie können wir wol anders Vorstellungen schlecht „und gut nennen, als weil sie falsch und wahr sind.“ Besser noch hätte er um den Chiasmus zu bewahren ἀληθεῖς καὶ vor ψευδεῖς eingeschoben. Wir haben statt dessen lieber die Worte καὶ χρηστὰς ausgelassen, und wenn sich eben so wenig erklären läſst wie diese sich sollten eingeschlichen haben, als wie jene ausgefallen sein: so haben wir die Analogie des folgenden Sazes für uns, wo in den Lüsten auch nur πονηραὶ und ψευδεῖς gegen einander gestellt worden. Auch hier kann zuverlaſsige Heilung nur aus Handschriften kommen.

S. 195. Z. Was nur und wie? Statt Πῇ δὴ lese man mit Heindorf Ποῖα δή. — Bald darauf ist das μᾶλλον so allein unter allen Adjektiven doch verdächtig. In der Uebersezung ist an dieser Stelle aus Versehen nach „gröſser ist“ ausgelassen „und kleiner“.

S. 196. Z. 16. Wenn du von beiden. Die Sache selbst zeigt deutlich genug, daſs man nicht lesen darf ἀποτεμόμενος ἑκάτερον, wie in unsern Ausgaben steht, sondern ἑκατέρων.

S. 199. Z. 3. **daſs ein solcher dann sagt.** Offenbar hat Platon hier einen im Sinne der dieses schon vorgetragen. Wer dies gewesen ist wol schwer zu bestimmen. Aus den dem Platon gleichzeitigen hedonischen Schulen ist der Saz wol nicht hervorgegangen. Verbindet man aber damit was gleich darauf folgt von denen welche die reine negative Natur der Unlust behaupten, und als die eigentlichen Feinde der Hedoniker dargestellt, und wie sie als Verdrieſsliche und Strenge beschrieben werden, so gewinnt die Vermuthung viel Wahrscheinlichkeit, daſs Platon es auch hier mit dem Antisthenes zu thun habe, und ebenfalls die ehemalige Polemik mildernd, und daſs er uns etwa Säze aus dessen wahrscheinlich doch gegen die Hedoniker gerichteten Werk περὶ ἡδονῆς überliefert. Der Ausdruk „gewaltige Leute in Sachen der Natur" S. 200. Z. 16. ist wenigstens nicht dagegen, wenn man an das wol schwerlich zu bezweifelnde Herakleitisiren des Antisthenes denkt. Die ganze folgende Stelle, wo Platon die Verdrieſslichen als fragend auftreten läſst, ist dann so anzusehn, daſs er darin jene Meinung des Antisthenes genauer durchführt, als er selbst gethan, weil er nemlich nicht nach der Kunst zu Werke gegangen, und daher auch nicht ganz das Rechte getroffen, sondern nur als ein Wahrsager gleichsam. — In der Stelle, wo er diese beschreibt, S. 200. Z. 2. v. u. **was ich für wahrhafte Lust halte,** ist die Uebersezung den Basler Ausgaben gefolgt, welche lesen αἵ γ' ἐμοὶ δοκοῦσιν statt ἄν γέ μοι δοκῶσιν. Es kann ja schon lange nicht mehr zweifelhaft sein, daſs Sokrates wahre Lust annimmt.

S. 202. Z. 2. **Die gröſsten Begierden vorangehn.** Der Zusammenhang gebietet offenbar προγίγνωνται zu lesen, statt προσγίγνωνται. — Gleich in dem nächsten Saz ist die jezige Leseart Ἆρ' οὖν οὐχὶ nur von Stephanus aus den verschiedenen Lesearten der Ausgaben zusammengesezt, nur daſs er das ὅτι was sie alle übereinstimmend haben, ausgelassen hat. Das richtigste hat gewiſs Bas. 2. Ἆρ' οὖν ἔτι, der auch die Uebersezung gefolgt ist, und das Gebiet des ἔτι bis ξυγγίγνονται gehn läſst. — Ἦ statt Ἢ nach ἴσχουσιν; corrigirt wol jeder selbst.

Ebend. Z. 23. **und was doch die meinen**, καὶ τίνα λέγουσιν haben unsere Ausgaben; danach aber können die wol eigentlich nicht gefragt werden, welche sagen die Lust sei gar nichts. Ich lese daher lieber καὶ τί λέγουσιν.

Ebend. Z. 27. **wird es dir wol noch eben so gut klar werden.** οὐχ ἧττον δείξεις ist gar nicht zu verstehn. Man lese also gleich mit Heindorf δείξει, und denke an die Redensart αὐτὸ δείξει. Nur bleibt das οὐχ ἧττον eben so befremdlich wie der deutsche Ausdruk der Uebersezung hier Jedem sein muſs. Daſs **nicht weniger** oft **mehr** heiſst ist sehr natürlich, aber es beruht immer darauf daſs ein gewisser Vergleichungspunkt als das kleinste gesezt, und also daſs darüber hinausgehende mit eingeschlossen wird. So begreift nicht weniger sein als etwas anderes jedes Mehrsein als dieses mit unter sich. Hier aber erscheint dieser Ausdruk gewiſs jedem sehr unnatürlich. — Gleich darauf muſs man ἀπόκριναι lesen, nicht ἀποκρινῇ.

S. 204. Z. 6. **Es sind also einige Mischungen.** Um diesen Saz recht zu verstehen muſs man ja das Kolon hinter μιχθείσας löschen, und vorher statt τὰς δ' αὐτῆς ψυχῆς lesen τὰς δ' αὖ τῆς ψυχῆς. Hienach muſs nun nur von denen gemischten Empfindungen an denen beide Seele und Leib Antheil haben das lezte gelten, daſs sie zusammengenommen je nachdem eines oder das andere überwiegt Lust oder Unlust genannt werden; und dies bestätigt sich auch am Ende dieser Auseinandersezung, wo er von diesen selben sagt, daſs darin Lust und Unlust in Eine (so lese man S. 205. Z. 33.) Mischung eingeht. Die folgenden Säze aber gehn wieder auf die gemischten Zustände im allgemeinen, wenigstens von der Frage an „Sind nun nicht diese Mischungen" S. 204. Z. 24.

Ebend. Z. 28. **So sage denn.** Es ist sehr schwer
iesem Saz die Verwirrungen zu lösen und den Sinn
und bestimmt herauszufinden. Soviel sieht man
st, daſs der ganze Saz bis zu der Antwort „Vollkom-
a richtig" es mit dem Fall zu thun hat, wenn mehr
t als Unlust vorhanden ist, denn der entgegengesezte
gt erst nachher an erörtert zu werden. Der ganze
nun von überwiegender Unlust, welche durch
t gelindert wird, ist wiederum getheilt in zwei,
rst wenn die Unlust im Innern ist und die Lust von
sen angebracht wird, wo man in der Beschreibung
σει lesen muſs statt κινήσει. Dieser wird geradezu
fgestellt bei den Worten ὁπόταν ἐντὸς, Uebers. „wenn
brennende u. s. w." Der zweite hingegen, wenn die
lust äuſserlich ist, und die Lust von innen angebracht
rd, tritt ein bei dem etwas verschränkten Saz τοτὲ δὲ
ὐναντίον „bald aber im Gegentheil". Hier ist es nun
enbar incorrect, daſs diese zweite Unterabtheilung mit
mselben Wort eintritt, mit dem ein einzelnes Beispiel
s der ersten Unterabtheilung τοτὲ Φέροντες εἰς πῦρ
ngeführt wird. Niemand lasse sich hiedurch irre füh-
n. Milder erscheint der Fehler, wenn man annimmt,
nes erste τοτὲ habe sein entsprechendes schon gefunden
dem unmittelbar folgenden καὶ, so daſs man dies ver-
chen muſs als ob da stände τοτὲ εἰς πῦρ, τοτὲ εἰς τοὐ-
ντίον, weil ja oft auch Kälte als Linderung angebracht
ird. Dann gehören die Worte ἀπορίαις μεταβάλλον-
ες ἐνίοτε ἀμηχάνους ἡδονὰς zusammen, und die Ue-
ersezung müſste lauten „bald in das Feuer bringt bald
„in das Gegentheil, oft einen Ueberschwang von Lust in
„Rathlosigkeit verwandelnd", weil nemlich die Unlust
loch immer gleich überwiegend bleibt. Leichter ist auch
n das ἀπορίαις zu ertragen, als wenn es, etwa statt
ὶ ἀπορίας, zwischen das zusammengehörige εἰς τοὐ-
αντίον μεταβάλλοντες eintritt. Sonderbar bleibt aber
immer noch der Uebergang des τὶς in den Plural Φέρον-
τες, und eben so des τὸ δ' ἐπιπολῆς in αὐτά. Daher

nicht zu wundern wäre, wenn Handschriften dem Text noch andere Aufklärungen brächten, denn in dem Sinne wird sich doch schwerlich etwas ändern. In dem Saz nun worin der zweite Fall von der Unlust, die aufsen ihren Siz hat, ausgesprochen wird, muſs man ἡδονάς lesen; und daſs hier wieder zwei Beispiele angeführt worden, giebt der obigen Vermuthung, daſs dem ins Feuer bringen auch noch ein anderes gegenüberstehe, neue Wahrscheinlichkeit. — Etwas weiter unten verwandle man τὸ δ' αὐτῆς ἡδονῆς in τὸ δ' αὖ τῆς ἡδονῆς. So wie man noch ein Paar Zeilen weiter mit Buttmann ἀπεργαζόμενον lesen muſs, dem ἐκκεχυμένον coordinirt, nicht ἀπεργαζόμενα.

S. 205. Z. 30. wobei die Seele dem Leibe entgegengesetztes beiträgt. Unser Text περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται ist offenbar verdorben. Von der Lust der Seele allein kann auch gar nicht die Rede sein, sondern von der gemeinsamen der Seele und des Leibes. Daher hat Buttmann vorgeschlagen περί τε τῶν ἐν ψυχῇ καὶ σώματι ὅταν ψυχὴ σώματι τἀναντία ξυμβάλληται. So sieht man die Ursache der Verstümmelung sehr leicht, und der nothwendige Sinn ist vollständig ausgedrükt. Die Uebersezung ist nicht genau gefolgt, sondern hat die Möglichkeit übrig gelassen, daſs doch auf eine andere Weise eine kleinere Lükke kann da gewesen sein.

S. 206. Z. 11. für sich oftmals annimmt. Das Wort σύγκρισιν ist hier wol schwerlich zuzulassen; und wahrscheinlich wird auch jeder mit Buttmann lieber συγκεράσαταν lesen, als einfacher in σύγκρασιν umändern. Auch die Uebersezung hätte das „mischend" hineinsezen gesollt.

Ebend. Z. 20. an das „der selbst". Die homerische Stelle, Il. XVIII. 107.

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι·

ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἠΰτε καπνός.

Nach Voſs:

Möchte der Zank aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein
Und der Zorn der, selbst auch den weiseren pflegt zu erbittern:
Der weit süſser zuerst denn sanft eingleitender Honig
Bald in der Männer Brust aufwächst wie dampfendes Feuer.

Merkwürdig ist an unserer Stelle die ursprüngliche Uebersezung des Ficin weit abweichend von dem gewöhnlichen Abdrukk, welche einen ganz andern Text voraussezt. Verdächtig ist in unserm Text allerdings theils das doppelte anführende τὸ, theils daſs die Substantive θυμὸς und ὀργὴ auf eine der homerischen Stelle wie wir sie haben nicht recht angemessene Weise nachgebracht werden. Handschriften können hier allein den Kritiker leiten.

S. 207. Z. 29. der Theil welcher den entgegengesezten Zustand. Unser Text τοὐναντίον πάθος führt auf das Gegentheil, nemlich auf etwas der gesammten Schlechtigkeit entgegengeseztes. Man muſs lesen τὸ τοὐναντίον. — Bald darauf in dem folgenden Saze scheint das λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος gewaltig nachzuhinken nach dem ἐκείνῳ. Der in diesem Gespräch öfters herrschenden scherzhaften Weitläuftigkeit wäre es vielleicht gar nicht unangemessen zu lesen τὸ μηδαμῇ γιγνώσκειν αὖ τὸν λεγόμενον ὑπο τοῦ γράμματος ἂν εἴη. Doch ich wollte hier nicht heilen, sondern nur sondiren.

S. 208. Z. 20. als ihnen der Wahrheit nach zukommt. Aus Stobäos muſs man lesen τῆς οὔσης αὐτοῖς, nicht αὐτῆς, ἀληθείας. Nach demselben ist auch der folgende Saz so geordnet Πολὺ δὲ πλεῖστοί γε οἶμαι περὶ τὸ τρίτον εἶδος τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς δημαρτήκασιν, ἀρετὴν δοξάζοντες βελτίους ἑαυτούς, οὐκ ὄντες. Wenn man nicht τούτων lieber in τὸ τῶν ändern will, damit es deutlicher dem ὅσα κατὰ τὸ σῶμα entsprechend heraustrete.

S. 209. Z. 6. Sage es mir. Sok. Alle welche. Da das Wie vorher noch gar nicht angeregt war, kann hier wol nicht stehn Πῶς — τέμνωμεν — λέγεις, sondern Πῶς τέμνωμεν δίχα, λέγοις ἄν; Und in der Antwort hat die Uebersezung das in solchem Falle ganz ungewöhnliche Ναὶ gelöscht, welches nur aus dem ἂν scheint entstanden zu sein.

Ebend. Z. 23. furchtbar und schändlich. Anstatt Φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς liest Schüz Φοβεροὺς καὶ αἰσχροὺς nach Anleitung des folgenden ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά. Dem ist die Uebersezung gefolgt lieber als, wiewol auch dieses in dem folgenden seine Rechtfertigung fände, mit Versezung eines καὶ so zu lesen, τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ Φοβεροὺς καὶ ἰσχυρούς, ἐχθροὺς προσαγορεύων etc.

S. 210. Z. 12. soviel davon stark ist. Der Zusammenhang nöthigt statt ὁπόσα μὴ ἐῤῥωμένα zu lesen ὁπόσ' ἂν ᾖ ἐῤῥωμένα.

S. 212. Z. 4. v. u. merkliche und von Unlust reine. Die Uebersezung hat lieber das ἡδείας als überflüssige Erklärung zu καθαρὰς λυπῶν herausgeworfen, als vor καθαρὰς noch ein καὶ hineingesezt.

S. 213. Z. 15. nichts mit der des Kizels. κνήσεων statt κινήσεων zu lesen hat schon Heusde gelehrt. — Gleich darauf lese ich mit einer leichten Versezung καὶ χρώματα δήπου τοῦτον τὸν τύπον καλὰ καὶ ἔχοντα ἡδονάς. So entspricht es genauer dem vorigen, und das ἡδονὰς steht nicht so abgerissen da.

Ebend. Z. 3. v. u. nennen wir die zwei Arten. Neulich λεγομένων ἡδονῶν kann nicht bleiben, sondern man muſs mit Heind. lesen λέγομεν τῶν ἡδονῶν.

S. 114. Z. 8. denen die mit Kenntnissen angefüllt sind. Statt μαθημάτων πληρωθεισῶν lese man unbedenklich mit Schütz *μαθημάτων πληρωθεῖσιν*; so wie in dem nächsten Saze statt *μαθήματος* mit Fischer *παθήματος*. — In dem darauf folgenden deutet in den Worten *αὐτὰ καὶ τῆς φύσεως* das *καὶ* entweder auf eine Lükke, oder es ist selbst überflüssig.

Ebend. Z. 4. v. u. **und die welche das klein und leise annehmen.** Das hier etwas ausgefallen ist in unserm Text sieht Jeder. Was, ergiebt sich am besten aus 24. e. Uebers. S. 162. Z. 6. folg. v. u. Diesem gemäſs hat die Uebersezung unsere Stelle so geordnet *καὶ τὰς τὸ σμικρὸν καὶ τὸ ἠρέμα δεχομένας, καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ, καὶ πολλάκις* u. s. w. Vielleicht wäre sie, um dem *αὖ* eine bessere Stellung zu geben, noch richtiger mit Heindorf und Buttmann so gefaſst *καὶ τὰς τὸ σμικρὸν καὶ τὸ μέγα, καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ καὶ τὸ ἠρέμα δεχομένας, καὶ πολλάκις* u. s. w. Niemand aber wird wol wegen der Accusative, die ja gleich könnten Dative geworden sein, noch eine gröſsere Lükke vermuthen wollen.

S. 215. Z. 10. **und groſse und überflüssige.** Dies ist eine etwas freie Uebersezung von *ἱκανόν*; allein ein solcher Gebrauch dieses Wortes, der es auf die Seite des Unbestimmten und des Mehr und Weniger annehmenden bringt, und darauf allein kommt es an, um die Uebersezung und den Text zu rechtfertigen, scheint doch nicht fremd zu sein. Wer aber glaubt, daſs es ein bestimmtes und festes Maaſs enthalte, und vielleicht auch den Ausdruk *πρὸς ἀλήθειαν εἶναι* so für sich stehend nicht annehmen will, der wird sich gewiſs am meisten Heindorfs Verbesserung erfreuen, welcher vorschlägt *καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ λίαν, ἱκανόν.* Das *λίαν* ist nemlich aus der Stelle 24. e. sehr leicht auch hieher genommen, und *ἱκανὸν* gehörte dann zu *πρὸς ἀλήθειαν εἶναι.* Die Uebersezung müſste dann lauten „Was man „doch sagen solle daſs zur Wahrheit des Seins hin„reiche, ob das reine und lautere oder das stark und „viel und groſs und sehr?“ Schütz löscht anstatt λίαν einzuschieben auch noch das καὶ τὸ vor ἱκανόν.

S. 216. Z. 17. als viele und groſse gemischte. Es scheint nemlich hart, daſs bei dem ersten Paare σμικρὰ μεγάλης die Bestimmung, welche dem kleineren den gröſseren Werth geben muſs, fehlt, dem καθαρὰ λύπης entsprechend, und daſs dieses auf beide Paare soll bezogen werden. Die Uebersezung hat also mit Heindorf angenommen, vor μεγάλης sei μεμιγμένης ausgefallen.

S. 217. Z. 7. etwas drittes für ein anderes. Hier ist gewiſs nichts zu ändern, sondern der Ausdruk ist nur für eine einfache Sache scherzhaft gekünstelt, um das Verhältniſs auszudrükken, welches eines zum andern hat, selbst also das Dritte zu beiden seiend. Cornar faselt hier nun gar.

S. 218. Z. 1. was fragst du eigentlich noch. ἆρ' οὖν muſs man wol auf jeden Fall lesen statt ἆρ' ἄν. Und soll man nicht statt ἐπερωτᾷς lesen ἔτι ἐρωτᾷς: so würde ich alsdann gerade hier die eigentlichste Bedeutung in jenen Worten suchen: „Ist das etwa ein weiter fragen"? Allein Sokrates ganz unbekümmerte Antwort ist eher für lezteres. Nur freilich indem er nun nach Protarchos Erklärung daſs er dies getrost voraussezen könne doch noch fortfährt die Sache erst deutlich zu machen, sollte man irgend etwas scherzhaftes erwarten, was aber gänzlich fehlt. — Doch würde das σοὶ auf jeden Fall wol besser in σὺ verwandelt, und zum folgenden gezogen.

S. 220. Z. 8. v. u. ob ein Theil von ihnen mehr an der Erkenntniſs hängt. Nemlich τὸ μὲν αὐτῶν gehört zusammen; aber dann muſs man auch nothwendig ἐςὶ lesen statt ἔτι, eine nicht seltene Verwechselung.

S. 221. Z. 14. ihre Stärke erreicht. ἀπειργασμένους läſst sich freilich ertragen, aber nur sehr gezwungen, und ich möchte am liebsten ἀπειργασμέναις lesen auf δυνάμεσι bezogen, wiewol sich auch denken läſst daſs das Wort dem lezten Casus τέχνας gefolgt ist, und so ἀπειργασμένας scheint auch Ficin gelesen zu haben.

Ebend. Z. 22. die Kunst die Instrumente zu schlagen. Sehr leicht macht man schon nach Ficins Uebersezung aus ξύμπασα αὐτῆς αὐλητική, was gar keinen Sinn giebt αὐτῆς αὖ πληκτική.

S. 222. Z. 7. noch eines andern gar saubern Werkzeuges. Der Scholiast liest προσαγωγίῳ, und von ihm wissen wir auch daſs dies ein Werkzeug gewesen um verworfenes Holz gerade zu machen, doch wollte die Uebersezung nicht auf Gerathewol Klammer oder Schraube einsezen, sondern sich lieber unbestimmt halten. Nur ist zu fürchten, daſs das „gar saubern" ein spöttisches Ansehn hat, was es gar nicht haben soll. — Weiter unten 56. e. muſs man statt μετρικὴ gewiſs μετρητικὴ lesen.

S. 223. Z. 25. hiehergekommen zu sein. Statt nemlich mit Stephanus aus ζητεῖν ziemlich schwrer und doch nicht recht genügend ζήτησιν zu machen, wollen wir lieber προβεβληκέναι in προβεβηκέναι verwandeln, wodurch alles ganz eben wird. Unmittelbar darauf muſs man τίς lesen, fragend, nicht enklitisch, was die Uebersezung nicht deutlich genug ausgedrükt hat.

S. 224. Z. 10. v. u. Erklärungen zuzuhören. Lies „Erklärungen zu hören". Wir lesen nemlich mit Bas. 2. ἀκοὴν, nicht ὁλκήν. Der Scholiast las eben so, denn er schreibt zu dieser Stelle ἀκοὴν γράφεται καὶ ὁλκήν.

S. 225. Z. 12. v. u. schon im Begriff zu reden. So braucht man hier nichts zu ändern, wenn man βουληθεὶς εἰπεῖν als Zwischensaz ansieht.

S. 226. Z. 2. gering ist und geringes nuzt. Aus der Analogie mit dem vorigen Saze und aus Ficin muſste es Cornar leicht sein den Saz so zu ordnen κἂν ᾖ σμικρὰ, καὶ σμικρὰ ὀνίνασα.

Ebend. Z. 8. v. u. mit den Dingen hier. Wenn jemand etwas zu machen weiſs mit dem περὶ ταῦτα, so daſs er sich bestimmte Rechenschaft davon zu geben weiſs, der wird es wol nicht annehmen von uns, daſs wir lesen περὶ τὰ ἐνταῦθα. — Bald darauf will das εἴτε sich nicht recht schikken nach dem πρῶτον, und man muſs wenigstens εἰ δὲ lesen.

S. 227. Z. 4. v. u. oder demnächst was jenem. Nemlich δεύτερος ist die abgekürzte Redensart δεύτερος πλοῦς, das περὶ ist von oben zu suppliren, und ὅ,τι ist das Relativ, also als ob stände ἢ δεύτερος, περὶ ὅ,τι μάλιστα ἐκείνων ἐςὶ ξυγγενές.

S. 229. Z. 9. mit Recht festgesezt. Niemand wird sich wol weigern mit Heind. zu lesen τούτῳ ὀρθῶς τεθέντ᾽ ἔχειν.

S. 232. Z. 2. mehr wahr als die andern. Offenbar ist ἀληθῶς falsch, man muſs ἀληθὴς lesen, und es mit μᾶλλον zusammennehmen.

S. 253. Z. 12. v. u. in des Homeros sehr poetisches gemeinsames Thal. Aus Il. IV, 452. 453.

ὡς δ᾽ ὅτε χείμαῤῥοι ποταμοὶ κατ᾽ ὄρεσφι ῥέοντες
ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ

Nach Voſs:

Wie zween Ström' im Herbste geschwellt den Gebirgen entrollend.
Zum gemeinsamen Thal ihr strudelndes Wasser ergieſsen.

Gemeinsames Thal ist nun freilich kein poetisches Wort, und wenn Voſs sich unserer Stelle erinnert hätte, würde er wol etwas besseres gewählt haben; dies konnte aber doch kein Grund sein uns von seiner Uebersezung zu entfernen.

S. 255. Z. 4. und so auch jede von uns selbst. καὶ αὖ τὴν αὐτὴν ἡμῶν ist doch gewiſs falsch, und zu lesen καὶ αὐτὴν αὐτῶν ἡμῶν.

Ebend.

Ebend. Z. 15. Was doch würden sie vielleicht antworten. So hat Heindorf gelehrt diese Stelle zu klären: *ποίων, φαῖεν ἂν ἴσ.* — In der Mitte des folgenden Sazes 63. e. muſs man lesen *ἄλλας δὲ ἡδονὰς* anstatt *ἄλλας τε*, und noch etwas weiter unten

S. 235. Z. 3. v. u. Diese mische ein ist die Uebersezung einer sehr schönen Verbesserung von Heusde gefolgt, welcher *μίγνυ, τὰς* liest, statt *μιγνύντας*. Eben so

S. 237. Z. 1. mehr als der Lust oder als der Vernunft anhängend, hat Heusde zuerst statt *προσφυής τε* gelesen *προσφυέστερον*.

S. 239. Z. 3. v. u. gefunden habe. Aus dem verderbten *εἰρῆσθαι* liest die Uebersezung mit Heindorf *εὑρῆσθαι* heraus; man könnte auch *ἡρῆσθαι*.

S. 240. Z. 25. sagt Orpheus. v. 379. bei Gesner. Bei Plutarch (T. II. P. 391.), der den Vers aus unserer Stelle anführt, lautet er:

Aber im sechsten Geschlecht laſst ruhn den Geist
vom Gesange.

ZUM THEAGES.

Seite 247. Z. 16. in der Vertheidigungsrede. P. 33. e. Uebers. Th. I. Bd. II S. 216.

S. 248. Z. 1. Zwischenrede — — im Theätetos. P. 150. 151. Ed. Steph. Uebers. Th. II. Bd. I. S. 202. folg.

Ebend. Z. 19. in der Vertheidigungsrede. P. 31. d. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 212. 213.

S. 250. Z. 5. die Ausdrükke des Xenophon. Vornemlich Mem. I, 1, 2 — 4. 19.

Ebend. Z. 8. im Euthyphron. P. 3. b. c. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 59.

S. 252. Z. 13. Alle Gewächse. Es wird den deutschen Leser nicht mehr überraschen Gewächs als gemeinschaftlichen Namen für Pflanzen und Thiere gebraucht zu sehn, als der hellenische sich wundern muſs Φυτὰ in diesem Sinne zu finden. Unmittelbar darauf tritt es auch wieder in seinen gewöhnlichen engeren Kreis zurük; und wenigstens diesen Wechsel ſo ganz unvorbereitet wird niemand Platonisch finden.

S. 253. Z. 1. v. u. worüber. Noch bestimmter in der Urschrift auf συμβουλὴ zurükbezogen „καὶ αὐτὴ ἂν εἴη περὶ ἧς“. Allein dergleichen sollte wol Niemand etwa als unplatonisch anführen. — Von dem folgenden hat schon Heindorf zu Phaedr. 257. c. (Dial. quatuor P. 220.) bemerkt, daſs wahrscheinlich dort diese Stelle ihren Ursprung hat.

S. 254. Z. 29. wie sollen wir ihn anreden? Diese Frage τί αὐτὸν προσαγορεύομεν kommt wol öfter vor, wenn angegeben werden soll was für eine Benennung jemanden seines Geschäftes oder irgend einer Eigenschaft wegen zukomme, wo aber nach dem Namen gefragt wird glaube ich nicht daſs sie sich findet.

S. 255. Z. 5. in dem worin sie weise sind. Statt dessen lese man „wessen sie nun auch kundig sein mögen.“

Ebend. Z. 23. als wüſste er nicht. Es ist nicht recht abzusehn, worauf diese Beschuldigung die Theages gegen seinen Vater vorträgt gerichtet ist, da er sich gar nicht so geäuſsert hat, als wisse er nicht was sein Sohn wolle, sondern als wäre ihm das Weisewerdenwollen etwas ganz bekanntes und eindeutiges. Will man sich nun dem Verfasser gefällig bezeigen, so muſs man annehmen, das Beiseitegehn, welches sonst wol jeder nur auf die etwanigen Begleiter des Sokrates würde bezogen haben, habe vornemlich dem Theages gegolten, welcher zurükgelassen worden, und da er die Unterredung nicht gehört, dies nur verdachtsweise äuſsert.

Ebend. Z. 6. v. u. Lust hättest. Jeder wird wol von selbst ἐπιθύμεις lesen statt ἐπιθυμεῖς.

S. 256. Z. 6. einen Wagen lenkt. ἅρματα κυβερνᾷν hätte aber Platon wol schwerlich geschrieben. — In der folgenden Stelle wird man eine groſse Aehnlichkeit finden mit Alcib. prim. P. 125. nur hier noch ekelhaft auseinander gezerrt. Und daraus wird wol Niemand gegen die Nachahmung beweisen wollen, daſs unser Verfasser nur im allgemeinen μουσικὴ sagt, wo es dort genauer χοροδιδασκαλικὴ heiſst.

S. 258. Z. 4. v. u. der nur neuerlich. τὸν νεωστὶ τούτων. Dieses τούτων hat schon Ficin nicht mit ausgedrükt, und schwerlich weiſs auch wol irgend jemand etwas damit anzufangen. Zu ἄρχοντα kann es nicht gezogen werden, weil sonst die folgende Frage keinen Sinn mehr hat; und soll etwa νεωστὶ τούτων heiſsen, daſs er unter den bisher genannten Tyrannen der späteste ist? Dieses τούτων möchte ich also lieber löschen als das gleich folgende, welches Stephanus vergeblich anficht. — Wie werden übrigens hier die Tyrannen gehäuft? und wie ganz unnüz ist hernach zur Sache, da für die Tyrannen der Name wol leichter zu finden war, als für diese, die Anführung von Bakis, Sibylla und Amphilytos?

S. 259. Z. 12. v. u. O du Böser. Hier ist wieder ein dem Platon nicht leicht möglicher Widerspruch, daſs in einem Athem Theages gescholten wird über seine Lust Tyrann zu werden, und auch Demodokos über seine Unwillfährigkeit. Doch es ist mehr für das Gefühl als für trokne Auseinandersezung, wie hier Scherz und Ernst ungeschikt durcheinander hinken, und wie gewaltsam das „Laſs noch" hineinplumpt in die verfehlte Ironie. — Die Zusammenstellung εἰς διδασκάλου τυραννοδιδασκάλου ist wol auch nicht zu vertheidigen.

Das *διδασκάλου* ist rein überflüssig, und könnte nur statt finden, wenn der Verfasser die gewöhnliche abgekürzte Redensart verlassen und gesagt hätte *εἰς διδασκαλεῖον τυραννοδιδασκάλου*.

S. 260. Z. 10. den Euripides. Nach mehreren Zeugnissen der Alten ist der Senarius, der hier angeführt wird, *Σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ* aus dem Aias Lokros des Sophokles. (Man sehe statt Aller Gataker. Opp. T. I. p. 173.) Indeſs wenn dies ein Irrthum ist: so begeht ihn nicht unser Verfasser allein, sondern er hat ihn wol aus dem Platon, s. Rep. VIII. 568. b.

S. 261. Z. 7. Kallikrete. Ein uns unbekannter Name aus einem verlornen Gedicht.

Ebend. Z. 16. Schon lange, o Sokrates, spottest du. Freilich schon lange; aber warum hat es denn Theages nicht eher dafür erklärt? Allerdings merken bisweilen auch Platonische Männer die Ironie erst ziemlich spät; das ist aber wenn sie sich nur allmählig entwikelt. Hier aber hat Sokrates schon lange eben so klar gesprochen, und es ist nur, als habe ihm Theages Zeit lassen gewollt seine Gelehrsamkeit auszubreiten. — Gleich darauf ist Theages eine Kopie des Alkibiades, und zwar des doppelten. Man sehe Alc. II. p. 141. a. b. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 374. 375., und Alc. I. p. 105. 106. Ueb. Th. II. Bd. III. S. 303. 304. Nur das Gott werden wollen nimmt er sich noch voraus.

Ebend. Z. 3. v. u. Aber nicht mit Gewalt. Seitdem Sokrates ihn zuerst beschuldigt hat ein Tyrann werden zu wollen, ist nichts vorgekommen, um ihm diese Antwort näher zu legen; also müſste er sie so gut als jezt auch damals gleich gegeben haben. — Wie oft nun das folgende von den Staatsmännern im Platon vorkommt weiſs jeder. Aber hier besteht Sokrates, ohne sich auf Widerlegung oder auch nur Beschränkung seiner ihm vorgehaltenen sonstigen Reden einzulassen, dennoch darauf, Theages solle durch Umgang mit den Staatsmännern weise werden. Und wie leicht läſst er von ihnen auf sich selbst abgleiten, ohne sonderlich ernsthaft gegen die Sache zu protestiren, sondern nur daſs es auf den Gott ankomme. Man sieht recht, wie dem Verfasser der erste Alkibiades zur Brükke gedient hat, um vom Protagoras und Menon hieher zu kommen.

S. 263. Z. 7. Was würdest du also. Man muſs wol, was die Uebers. nicht ganz deutlich ausdrükt, lesen χρήσαιο αὐτῷ statt σαυτῷ wegen des bald folgenden ἔχοις ἂν αὐτῷ ὅ,τι χρῷο.

Ebend. Z. 5. v. u. wenn du mit mir umgehn willst. εἰ γάρ σύ μοι ἐθέλεις συνεῖναι in der Urschrift. Dies aber findet sich wol schwerlich im Platon irgendwo wieder. Sondern zumal in Bezug auf Sokrates ist immer der Schüler als der untergeordnete der συνών; nur wo sich das Verhältniſs der Unterordnung eben der Bezahlung wegen auch umgekehrt ansehn läſst, kann die entgegengesezte Structur statt finden, wie Laches 180. d. bei dem ähnlichen Worte συνδιατρίβειν τηλικούτοις νεανίσκοις gesagt wird.

S. 264. Z. 12. So werdet ihr mich. Die Uebers. nemlich liest ἀπαλλάξετε statt ἀπαλλάξατε, und leichter ist es gewiſs. — Zu dieser ganzen Stelle vergleiche man Laches 181. a. und 200. c - e. Uebers. Th. I. Bd. I. S. 332 u. 366.

S. 265. Z. 13. so ist hier Prodikos. Dies nun ist, fast wörtlich aus der Vertheidigungsrede p. 19. e. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 193. Das Vertauschen des Polos und Hippias, und wenige Erweiterungen des Ausdruks machen den ganzen Unterschied.

Ebend. Z. 10. v. u. ich sage ja das auch selbst immer. Nemlich Lysis 104. b. Uebers. Th. I. Bd. I. S. 182. und Symp. p. 195. e. Ueb. Th. II. Bd. II. S. 405. sagen es Andere. Wie ganz ungeschikt das aber hier eingeklemmt steht, hat schon Heindorf bemerkt, und jeder sieht es auch wol.

S. 266. Z. 4. zeigen sie sich. Dies fällt in der Uebers. weniger auf; in der Urschrift wird aber wol nicht leicht jemand das φαίνονται für ganz richtig halten, sondern das Imperfectum fodern. In der Stelle, auf welcher dies alles ruht, Theät. 150. d., steht es freilich, aber bei einer ganz andern Wendung der Rede.

Ebend. Z. 16. von Kindheit an. Hier sehe man nun wiederum fast wörtlich Apol. p. 31. d. Ueb. Th. I. Bd. II. S. 212. ausgeschrieben, auch nur mit unbedeutenden Erweiterungen. Ja man möchte sagen, der Verf. wäre so ganz hier mit der Seele in der Vertheidigungsrede gewesen, daſs ihm dadurch die ganz gerichtliche Wendung gekommen sei καὶ τούτων ὑμῖν μάρτυρας παρέξομαι.

Ebend. Z. 6. v. u. die Stimme vernommen, die göttliche. Hier leidet es nun keinen Zweifel, daſs indem gesagt wird ἡ φωνὴ ἡ τοῦ δαιμονίου nicht τὸ δαιμόνιον als eine Person angesehen werde. Vergeblich aber wird man in der Vertheidigungsrede oder sonst wo etwas ähnliches suchen.

S. 267. Z. 9. er habe ihm dieses gesagt. Dieses Abbrechen hier in der Erzählung ist eine ganz verfehlte Nachahmung einer Platonischen Manier. Nemlich Sokrates hält sonst wol so inne, wenn der Dialog im Philosophiren begriffen ist, und er etwas neues gleichsam mit frischen Kräften anfangen, oder die Aufmerksamkeit recht heften will auf das was kommen soll. — Von der Geschichte selbst findet der Uebers. sonst keine Spur. Plutarchos hat vielleicht von hier den Namen entlehnt zu dem Mährchen, welches er de gen. Socr. II. 589 sq. erzählt; sonst aber findet sich dort nichts hieher gehöriges, denn sein Timarchos ist drei Monate nach der Reise in der Höle des Trophonios gestorben, ohne daſs einer besonderen Veranlassung erwähnt würde.

S. 268. Z. 8. Denn als Sannion. Hier bekommt das Zeichen wieder einen eignen fremden Charakter; es folgt bloſs der Begebenheit, ohne daſs irgend Sannion in einem näheren Verhältniſs mit Sokrates gestanden oder ihn befragt. Mit ein Paar Worten würde dies doch sein angedeutet worden. — Uebrigens haben wir uns nicht überwinden können, ohne nähere Anzeigen das Καλοῦ als Vaternamen des, uns übrigens unbekannten, Sannion zu betrachten.

Ebend. Z. 21. so daſs es mir auch nicht möglich. Hierüber und über die folgende Stelle „Welchen aber die Kraft — zu Hülfe kommt" ist schon in der Einleitung das nöthige gesagt.

Ebend. Z. 3. v. u. dem Aristeides. Dieser wird eben wegen zu schneller Entfernung vom Sokrates auch angeführt in der Stelle Theät. p. 150. e. Man sieht dort, er muſs im allgemeinen Ruf gestanden haben, nicht eben einsichtsvoll gewesen zu sein, und es scheint, als wolle Platon den Sokrates darüber rechtfertigen. Hier dagegen erscheint sein Zurükschreiten als etwas vorübergehendes, und da er die Ursache erkennt und sich gleich wieder anfängt zum Sokrates zu halten, sollte man gute Hofnung fassen, zumal er nur, wie sie es in den kleinen Schulen nennen, als Sizkind nöthig hat zugegen zu sein. Und die Kraft, die er so durch das bloſse neben dem Sokrates Sizen einschlürft, ist noch dazu die dialektische! Die Albernheit der ganzen Geschichte leuchtet ein. Uebrigens bei dem Aristeides ist dem Verfasser Thukydides eingefallen, der mit jenem zusammen im Laches vorkommt, und deshalb hat er hiebei auch eine Rolle bekommen.

S. 269. Z. 13. was für ein Kerlchen. Sehr mildernd für das Wort ἀνδϱάποδον, von welchem man auch schwerlich glauben sollte, daſs Platon es so werde gebraucht haben.

ZU DEN NEBENBUHLERN.

Seite 273. Z. 5. v. u. **der andere vorgeblich.** Diog. Laert. IX, 37. wird eine Stelle aus Thrasyllos angeführt, welche die meisten so verstanden, als ob dieser Kritiker gemeint, der ungenannte Musiker unseres Gespräches sei Demokritos gewesen. Doch die Stelle ist wahrscheinlich nicht ohne Corruptel, und Thrasyllos hat wol schwerlich diese Albernheit gemeint, sondern nur sagen gewollt, Demokritos sei ein solcher Philosoph wie jener ihn beschrieben, der dem Fünfkämpfer gleiche, von allem etwas in keinem ein Meister. — Uebrigens enthält dieselbe Stelle den ältesten Zweifel von der Aechtheit unseres Gespräches in den Worten *Εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσιν.*

S. 277. Z. 9. **oder den Oenopides.** Unter den verschiedenen Notizen über diesen Mathematiker gehört wol hieher vorzüglich Diod. Sic. I. c. 98. und Plac. Phil. II, 12. woraus erhellt, daſs ihm die Entdekung der Schiefe der Ekliptik wenigstens zugeschrieben worden. Aehnliches wird vom Anaxagoras gesagt, Ebend. II, 8. und Laert. II, 9; und eben auf die Darstellung des Verhältnisses der Ekliptik zum Aequator mag das gehn, daſs sie Neigungen mit den Händen nachahmten.

S. 278. Z. 15. **den ich vorher gefragt.** *τὸν ἐρόμενον* ist freilich falsch; aber lieber wollen wir glauben, daſs die schon anderwärts vorgekommene Verwechselung zwischen *ἐρόμενον* und *ἐρωτώμενον* auch hier statt finde, als mit Forster lesen *ἐῤῥωμένον.*

S. 280. Z. 22. **Woher aber nicht die Vielen?** Das folgende lehrt ganz deutlich, der aufgeregte Gymnastiker habe als Sachkenner entschieden für die mäſsigen Uebungen, nicht aber er selbst sei zum Gelächter geworden. Bis nun etwas besseres, was eben dieses ausdrükt, gefunden wird, ergänzt die Uebersezung so, daſs sie dem Sokrates die Worte heiligt *πόθεν δ' οὐχ οἱ πολλοί*; und den Gymnastiker antworten läſst *οὐχὶ ἄνδρα* u. s. w. Die Verirrung war auf diese Weise sehr leicht. Kurz vorher ist auch das *καὶ νῦν γνῶναι* etwas verdächtig, und als könnte es lieber heiſsen *τοῦτο καὶ τουτονὶ γνῶναι*. Auch unten 136. c. kommt *γνῶμεν* auf eine beim Platon nicht gewöhnliche Weise für *ἴδωμεν* vor. Etwas weiter oben 135. e. muſs man statt *τοῦτο ἔφη* lesen *τούτου ἔφη*. Auch 133. d. ist wol *καλὸν κἀγαθὸν* falsch, da ein partitives *καὶ* wol schwerlich so zusammengezogen wird, und man muſs gewiſs schreiben *καὶ καλὸν καὶ ἀγαθόν*.

S. 281. Z. 12. **Und er gestand.** Dies ist ein nach den Worten "da nöthigte ich ihn„ durchaus überflüssiger Zusaz, den Platon schwerlich würde gemacht haben. Etwas weiter unten 134. e. muſs man zweimal *ὁμολογοῦμεν* lesen, statt *ὡμολογοῦμεν*.

Ebend. Z. 4. v. u. **wie Homeros.** So ganz keine Spur vom Verse läſst Platon selten, und der Vergleich ist auch hier sehr schlecht, da die andern ja Kinder sind.

S. 283. Z. 5. **die Fünfkämpfer.** Ohnerachtet alles dessen was Burette (Mem. *de l'Acad. des Inscr.* Vol. IV) zusammengetragen, ist doch diese Sache wol noch nicht ganz im Klaren. Nur das worauf es hier ankommt ist leicht, daſs nemlich die sich in fünf Leibesübungen zeigten, es in keiner wol mit denen aufnehmen konnten, welche sich nur Einer gewidmet. — Bald darauf liest die Uebersezung ohne Bedenken mit Clericus und Forster *παλαιϛὰς* statt *πελταϛάς*; das

Ringen nemlich gehörte wie das Laufen mit zum Fünfkampf.

S. 284. Z. 2. hältst du die Philosophen für brauchbar. Dies ist auch kein Platonischer Fortschritt; es durfte nicht mehr gefragt sondern nur erinnert werden, da schon eingestanden war, die Philosophie sei gut, und die Guten seien brauchbar. — 137. a. lösche man den Artikel vor δημιουργοί.

S. 285. Z. 13. auf die Art wie du sagst. Aus den verschiedenen Lesearten — die der Bip. hier nicht einmal anführt, sondern nur Forster — nemlich εἶναι ὢν ὡς σὺ λέγεις Ald. Bas. und εἶναι ὂν ὡς σὺ λέγεις, schlieſsen wir lieber das ὡς sei aus den umgebenden Silben zusammengewachsen, und das wahre sei εἶναι ὂν σὺ λέγεις. Das αὐτοὺς bezieht sich auf das vorige φιλοσόφους; aber τέχναι statt δημιουργοί ist eine harte Abweichung. — Bald darauf hat Mudge sehr richtig ἔχωσι, μηδ᾽ ᾖ verbessert statt ἔχουσι μὴ δή. — Wie nun Sokrates hier nichts anderes sagt als wovon sein Gegner selbst ausgegangen war, und wie plump und unvorbereitet nun das folgende hereinbricht vom Bändigen, das sieht Jeder. Denn weder das Gespräch hat darauf geführt, noch kommt es auf das Bändigen eigentlich an. Auch ist in der folgenden Stelle das Schwanken zwischen βελτίους und βελτίστους nicht zu ertragen, und die Uebersezung hat überall das richtige βελτίους wieder gegeben, was auch nach Forster Bas. 2. beidemal hat.

S. 286. Z. 4. die dies mit Einem kann. Dies ist hier von gar keinem Einfluſs, und gewiſs zunächst aus dem Alc. I. herübergenommen. Und wie abgeschmakt, da er schon bei den Menschen angekommen, kehrt er nun noch einmal zu den Pferden zurük! — Bald darauf „Wenn also ein Pferd" hat die Uebersezung um Verzeihung zu bitten daſs sie die Lächerlichkeit ἵππος ὢν nicht ausgedrükt hat.

ZUM ALKIBIADES.

Seite 300. Z. 9. **dämonisches Hinderniſs.** Jedermann denkt hier an die bekannte Stimme die immer nur warnt; allein in der Folge sagt Sokrates, der Gott habe ihm nicht eher zugelassen mit ihm zu reden, und beides wird im Platon schwerlich irgendwo verwechselt, da unter dem Gott eigentlich immer Apollon zu verstehen ist, in dessen Dienst Sokrates zu sein versicherte. Uebrigens scheint gewiſs auch sehr unplatonisch Sokrates hier im voraus hinzuweisen auf das was er hernach 105. d. und 124. c. sagt.

Ebend. Z. 5. v. u. **Die Gründe aber.** Die Uebersezung konnte nicht bemerklich machen, daſs hier eine gewöhnliche Platonische Redensart in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung vorkommt. Wer kennt nicht λόγον διελθεῖν, aber immer heiſst es nur einen Saz, ein Thema ausführen, dagegen τὸν λόγον ᾧ ὑπερπεφρόνηκας διελθεῖν keinem als platonisch munden wird.

S. 301. Z. 1. **vom Leibe anfangend.** Auch dies ist ein schlechter Gebrauch einer platonischen Redensart. Denn für die folgende Auseinandersezung wären zu den Gütern der Seele das andere Ende gewesen die äuſseren Güter.

S. 302. Z. 6. **daſs ich also.** Die Uebersezung hat hier dem sehr hart auffallenden Mangel an Verbindung nachgeholfen, damit der deutsche Leser doch nicht alle Sünden büſsen müsse. Nach διανοοῦμαι müſste, wie wol überhaupt die ganze Stelle von εἴπερ an höchst unnüz überhängt, wenigstens stärker interpungirt sein, und hernach gelesen werden ὡς ἀκουσομένῳ σὺν. Allein auch diese Redensart paſst nach Platons Sprachgebrauch nicht in den Mund des Sokrates, sondern in den des Alkibiades als Bitte und Einladung. Und wie unnüz wird nun noch weiter vorgeredet, ehe es zur Sache kommt! und wie schlecht steht auch das λεκτέον ἂν εἴη da! Aber mit Recht war der Verfasser in Verlegenheit den Sokrates eine so lange Rede ankündigen zu lassen, zumal da er gleich darauf 106. a. förmlich gegen einen λόγος μακρὸς protestirt.

Ebend. Z. 10. v. u. wenn dir einer der Götter sagte. Vergleicht man diese Stelle mit der sehr ähnlichen im zweiten Alkibiades 141. a. Uebers. Th. I. Bd. II. S. 374., so möchte man fast sagen der erste habe aus dem zweiten geschöpft. Denn dort ist die Anrede des Gottes durch die Umstände natürlich herbeigeführt und auch das Anerbieten mäſsiger. Es ist zu toll dem Alkibiades, ehe er noch überhaupt an politischen Dingen Theil genommen hat, solche Entwürfe und Wünsche unterzulegen.

S. 304. Z. 2. daſs ich es vor Allen werth bin. Der Uebersezer ist in Verlegenheit mit diesem παντὸς μᾶλλον das hier sehr schief steht, und möchte am liebsten das μᾶλλον löschen um die offenbar gesuchte Uebereinstimmung mit den vorhergehenden Worten ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιος εἶ wieder herzustellen.

Ebend. Z. 8. v. u. wenn du mir nur ein weniges. Sehr geziert steht hier diese Platonische Redensart. Es verstand sich schon von selbst, nachdem Sokrates die Rede von sich gewiesen, daſs die Sache nur durch Gespräch zu machen war.

S. 305. Z. 12. worüber gedenken doch. Nemlich man muſs offenbar nicht lesen περὶ τινος, sondern περὶ τίνος, und die Uebersezung wuſste die so gestellte Frage hier nicht anders auszudrükken.

Ebend. Z. 10. v. u. ohne daſs du es weder lernen. Es sei hier ein für allemal bemerkt, daſs unser Verfasser die dem Platon gewöhnliche Umkehrung der Glieder, vermöge deren er hier hätte schreiben müssen „ohne daſs du es weder selbst suchen noch lernen „wolltest" immer vernachläſsigt.

S. 306. Z. 9. daſs du so. Offenbar nemlich muſs man zu ἐξιὼν noch einmal hinzu denken ἐμὲ λέληθας so hart es auch ist. Ueber die rasende Uebertreibung lohnt es nicht erst etwas zu sagen.

Ebend. Z. 21. Aber über das Fechten. Sie berathschlagten nur eben so wenig über die Buchstaben und über das Leierspiel, und diese Ungleichförmigkeit ist gewiſs nicht Platonisch, zumal sie ohne die Beispiele zu ändern sich so leicht heben lieſs.

S. 307. Z. 21. Meinst du die des Schiffbaues. Von dieser Stelle gilt ganz dasselbe. Platon würde geschrieben haben „ Aber du Guter jenes sind ja auch ihre „Angelegenheiten was wir eben genannt haben, das „Bauen und das Befragen der Wahrsager. Was für An„gelegenheiten also meinst du? etwa mehr die des „Schiffbaues?"

Ebend. Z. 2. v. u. und auf welche Weise. Platon, welchem ja hier vorzüglich der Unterschied würde vorgeschwebt haben zwischen dem was für den Staatsmann gehört und was für den Feldherrn, hätte dieses *καὶ τίνα τρόπον;* wol nicht hinzugesezt. Aber unser Verfasser hat es nicht verstanden diese Idee, daſs die Staatskunst die andern Künste beherrscht, festzuhalten; sondern er geht ganz einfach immer nur auf die Beschämung des Gegners aus. Das *ἀκροχειρίζεσθαι* was sonst beim Platon nicht vorkommt, ist auch ein ganz unnüzes Auskramen gymnastischer Gelehrsamkeit; ein populäreres Beispiel hätte weit besser dasselbe ausgerichtet.

S. 309. Z. 3. Ich verstehe nicht. Daſs Alkibiades nicht gleich das musikalische findet zu dem gymnastischen, ja auch nachdem ihm Singen Tanzen und Spielen vorgehalten wird die Kunst noch nicht zu nennen weiſs, ist so abgeschmakt, daſs diese Stelle allein eigentlich schon hinreicht, um zu beweisen, daſs Platon nicht der Verfasser unseres Gespräches sein kann. Die kinderleichte Sache ist ganz in derselben Form behandelt wie Platon schwierige Begriffe zu behandeln pflegt, und man sollte sich wenigstens einbilden, wenn man dies liest, er habe diesen Gebrauch von μουσικὸν erst erfunden. Und nun bedenke man noch, daſs es ein ganz müſsiges Beispiel ist was so ekelhaft in die Länge gezerrt wird.

S. 510. Z. 8. Aber ich weiſs wirklich nicht wie. Eben so leicht wäre es nun hier gewesen πολιτικώτερον zu sagen. Allein unser Sokrates führt nicht einmal hierauf, sondern springt ab auf das δίκαιον. Wollte er aber nicht die Staatskunst und das Staatskunstmäſsige erzwingen, so waren auch seine Beispiele von Gymnastik und Musik ganz vergeblich. Sollte man hier nicht glauben es sei dem Verfasser der Zusammenhang dessen was er vor sich fand ausgegangen?

S. 511. Z. 1. Meinst du unter dem so. Alkibiades wird immer klug man weiſs nicht woher, wenn Sokrates seine Dummheit nicht zu behandeln weiſs, und dumm wenn dies dem Sokrates zu einer schlechten dialektischen Diatribe Veranlassung giebt. Doch dieser Wechsel ist zu häufig um noch öfter angemerkt zu werden. Bei den Gesinnungen aber, die Alkibiades gleich darauf äuſsert, ist nicht abzusehn wie er auf das Gerechte rathen kann, er müſste es denn nur in Sokrates Seele thun, und dann hätte er es bespöttelt. Er giebt aber sogar zu, daſs das Gerechte das politisch bessere sei; offenbar weil an diesem es dem Sokrates am leichtesten werden muſste, zu zeigen daſs er es weder gelernt hatte noch erfunden. Uebrigens liest die Uebersezung mit Wolf Ἦ τὸ ὧδε statt Εἰ τὸ ὧδε.

Ebend. Z. 12. v. u. Offenbar ja eben dieses. Nemlich wie gewöhnlich geht bei einer solchen

Doppelfrage die Antwort auf die erste, weil die zweite nur als Zusaz angesehn wird, und es ist nicht nöthig οὐ φαίνεταί γε zu lesen, weil die Frageformel Ἄλλο τι ἢ ihren negativen Charakter ganz verloren hat.

Ebend. Z. 11. v. u. **Wie nun.** Platon schreibt in diesem Sinne, wenn er eine Folgerung einleitet, immer πῶς οὖν; Das einfache Πῶς braucht er nur wo er über die vorige Antwort sich verwundernd sie berichtigen will.

S. 312. Z. 17. **Kannst du mir — — angeben.** ἔχεις εἰπεῖν ist eine Lieblingsformel unseres Schriftstellers; sie hat auch einen ganz eristischen Charakter.

Ebend. Z. 23. **unsere Gespräche nicht vergeblich führen.** Kaum nimmt sich dies so fremd aus wie in der Urschrift das ganz unplatonische ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι γίγνωνται. Denn es läſst sich nicht vergleichen mit Protag. 336. b. τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων;

S. 313. Z. 8. **Meinst du.** Der Saz ist etwas verschoben, aber wenn man nur τότε λέγεις liest kann man ihn noch ins Grade bringen.

S. 314. Z. 16. **Also des geringfügigen.** So schlechte Dialektik pflegt Sokrates nicht zu gebrauchen. Denn welche Voraussezung, daſs wer etwas groſses versteht auch alles geringere von ganz anderer Art verstehen müsse! Mit welchem Uebermuth müſste Alkibiades dies abgewiesen haben, wenn er hier nicht seiner Natur ganz untreu wäre!

Ebend. Z. 10. v. u. **und man kann ihre Lehre rühmen.** Diese in unserm Text ganz verdorbene Stelle wird in des Proklos Commentar zu unserm Gespräch so angeführt: καὶ ἐπαινοῖτ' ἂν αὐτῶν ἡ διδασκαλία.

S. 315. Z. 10. scheinen dir die Leute. Auch dies ist eine verfängliche Umkehrung, denn aus dem Einigsein folgt nicht das Wissen; ungerechnet noch, daſs Sokrates ungerügt die dürftige Ansicht durchgehn läſst, dies heiſse die Sprache verstehen.

S. 316. Z. 1. v. u. und auch vom Homeros. Auserlesen platt muſs es jeder finden, wie hier erst Homeros angeführt wird und hernach noch die Geschichte um die gemeinste Sache, für die es gar keiner Beispiele bedurfte.

S. 317. Z. 2. v. u. Siehst du. Recht bei den Haaren wird dies herbeigezogen, und ohne alle mimische oder ironische Virtuosität unbeholfen und langweilig ausgeführt, eines der schlechtesten und des Platon unwürdigsten Stükke im ganzen Gespräch.

S. 318. Z. 12. v. u. wieviel und was für. Man scheint lesen zu müssen *πόσα καὶ ποῖα*. Ficin drükt das *πόσα* allein aus, unser Text hat *ποῖα* allein, aber schon mit dem *καὶ* voran.

S. 319. Z. 14. das vom Euripides. Aus dem Hippolytos v. 352. Und wie herrlich ist wieder des Alkibiades Antwort mit dem *μέντοι*. — Im gleich folgenden wird man wenigstens etwas verbessern, wenn man *ἐπιχειρῶν* liest statt *ἐπιχειρεῖν*.

S. 320. Z. 10. Was du nun anstellst. Die folgende Stelle klingt unstreitig sehr platonisch; aber Alkibiades hatte es doch offenbar nicht so schlimm gemeint, und Sokrates kann auch wol nur gegen diesen Alkibiades seiner Sache so gewiſs sein, daſs er auch von dem Nüzlichen die Zeit, wo er es nicht zu verstehen geglaubt, nicht werde angeben können. Uebrigens muſs man hier mit Wolf lesen *ὁπόθεν μαθὼν αὖ τὰ συμφέροντα ἐπίστασαι.* Dann stellt auch ganz willkührlich und auf eine dem Platon ganz fremde Weise Sokrates die Frage auf die Einerleiheit und Verschiedenheit des Gerechten und Nüzlichen. Wenn oben, wie sich gebührt hätte, wäre gezeigt worden, es müsse bei den Rathschlägen

schlägen geſehn werden auf das ſtaatsklügere, und Sokrates dann zwar verſucht hätte dies auf das Gerechte zurükzuführen, Alkibiades aber ſeiner Natur gemäſs ſtatt deſſen gleich das Nüzlichere an die Stelle geſezt hätte; dann hätte Sokrates ſehr natürlich fragen gekonnt, Wie doch du Guter? iſt denn dies beides nicht einerlei? So würden wir viel dazwiſchen liegendes langweiliges und auch hier wiederum den ſchroffen unbeholfenen Uebergang erſpart haben.

S. 321. Z. 6. **alles überzeugend.** Nemlich hier muſs es offenbar heiſsen *ἓν ἕκαστον*, und der zweite Akkuſativ iſt ausgelaſſen; ſonſt kommt der Gegenſaz zwiſchen *ἕνα κατὰ μόνας* und *ξυμπόλλους* nicht heraus. — Wunderbar iſt es gewiſs, daſs in der folgenden Diatribe auch keine leiſe Hinweiſung vorkommt auf den Unterſchied zwiſchen Dialektik und Rhetorik. Nur dadurch hätte das Ganze einigen Werth bekommen.

Ebend. Z. 6 v. u. **von demſelben überzeugt.** Man muſs wol leſen *ταυτὰ*, nicht *ταῦτα*.

S. 322. Z. 10. **ſondern ſprich du allein.** Dieſer Widerwille gegen das Antworten iſt hier, nachdem ſich Alkibiades ſchon mit der gröſsten Geduld auf das ſchlechteſte hat behandeln laſſen, ganz ohne Urſach. Auch läſst ihn Platon ſehr richtig ſonſt erſt da hervortreten, wo die Unterredner merken, daſs ſie mit ihren Behauptungen auf Widerſpruch geführt werden. Dafür läſst er aber auch gutwillig nach: ſein *καὶ γὰρ οὐδὲν οἶμαι βλαβήσεσθαι* und Sokrates *μαντικὸς γὰρ εἶ* nehmen ſich beide gleich albern aus.

S. 323. Z. 12. v. u. **Nicht alſo in derſelben Beziehung.** Man bemerke nur, daſs wie gut dieſe Auseinanderſezung ſonſt ſein mag, ſie doch hier nicht viel taugt. Denn Alkibiades müſste ſagen, wenn nun in anderer Beziehung zwar, aber doch in einer und derſelben Handlung das Gerechte und ſonach Vortheilhafte verbunden ſein kann mit dem Verderblichen, ſo iſt eben

Sache des Staatsmann, nicht dem Gerechten allein zu folgen, sondern das vortheilhafte desselben abzuwiegen gegen das der Handlung zufällig anhangende verderbliche.

S. 324. Z. 7. v. u. Vollbringung des üblen. Sollte der Platonische Sokrates wol der wörtlichen Uebereinstimmung zu Liebe so einfach das Sterben eine κακοῦ πρᾶξις genannt haben, ohne wenigstens ein Paar Worte daran zu wenden, daſs ihm der Tod nicht so schlechthin ein Uebel sei? Allein unser Verfasser geht nur auf Beschämung aus. Das folgende vom εὖ πράττειν ist auch für den Zwek ganz müſsig.

S. 326. Z. 4. v. u. Gar nicht. Zu fürchterlich unwissend ist doch dieser Alkibiades, daſs er nicht einmal die Unwissenheit kennt. Und nun gar die hyperbolische Demuth in dem δέδοικα μέν!

S. 327. Z. 19. auch immer so. Die Uebersezung glaubt nemlich, statt καὶ ἔχει lesen zu müssen καὶ ἀεὶ ἔχει. Dies ist nothwendig, weil nun die beiden Fälle sollen unterschieden werden, wenn man um das Nichtwissen weiſs, und wenn man nicht darum weiſs. Aber auch diesen Unterschied darf Alkibiades nicht fassen, damit Sokrates noch ein Paar abgedroschene Beispiele anbringen kann. Und wie langweilig und leer ist hier die Ausführung, mit dem Charmides verglichen!

S. 329. Z. 17. Bei weitem. πολύ γε muſs man wol lesen statt πολλή γε.

S. 330. Z. 5. Von diesem sagt man ja auch. Dies Stük ist wieder recht gewaltsam herbeigezogen. Und wie ist Perikles behandelt? Erst wird er ausgenommen ohne allen Schein von Ironie, und dann wird ihm alles abgesprochen. Aehnliches ganz anders im Protagoras Gorgias und Menon. Und wie bricht es hernach hier mit dem Εἶεν ab, so daſs es offenbar ganz unnüz eingeschoben ist. — Der Scholiast bezeichnet den Pythokleides auch als Musiker, und den Damon aus seiner Schule, aber als den vierten abwärts. Wie ungeschikt kommen aber die Musiker hieher, wo nur von der Staatskunst die Rede ist?

S. 551. Z. 1. Was redest du. Ich lese τί δ᾽ ἂν αὖ Κλεινίαν λέγοις, lieber als τί δ᾽ αὖ Κλεινίαν λέγεις, was zu genau mit dem vorigen übereinstimmt.

S. 552. Z. 1. Denn das weiſs ich ja doch. Wie brüstet sich nun Alkibiades wieder, nachdem er nur eben die gröſste Einfalt bewiesen hat und die jämmerlichste Demuth.

Ebend. Z. 8. um dich. Schon Ficin drükt das τοῦ nicht aus, sondern scheint richtig gelesen zu haben σοῦ. — Bald darauf ist οἰόμενον μεγαλόφρονα ὑπέρ τε σοῦ εἶναι ein gar schlechter und wol nicht Platonischer Ausdruk.

Ebend. Z. 13. v. u. über die du ja. ὧν δή που offenbar, nicht ὧν δεῖ που. So auch gleich darauf ist ὥστε μὴ συνανταγωνίζεσθαι gewiſs falsch, und man muſs lesen ὥστε μὴ σοὶ ἀνταγωνίζεσθαι, nur so kommt der Gegensaz recht heraus.

Ebend. Z. 5. v. u. deiner ganz unwürdig. Ficin übersezt frageweise, als ob da stände πάνυ ἆρα, was aber nicht angeht. Ironisch ist es auch nicht zu nehmen, denn die Ironie plumpt erst mit dem Οὐκ ὦ 'γαθὲ herein. Daher blieb nichts anderes übrig, als zu lesen Πάνυ ἄρα σου ἀνάξιον, so wie bald darauf mit Heindorf ὅπῃ τε statt ὁπότε. — Doch was soll man einen Schriftsteller verbessern, der nun wieder den Alkibiades nicht einmal die Feinde von Athen kennen läſst!

S. 555. Z. 21. Auf diese. Der Uebersezer bekennt, daſs die Art wie das folgende gestellt ist ihn ungewiſs macht, ob hier noch Meidias und seines Gleichen oder die Könige gemeint sind. Denn wenn jene: so gäbe es denn wirklich nichts zu lernen und zu üben. Ficin drükt eine Frage aus, von der aber unser Text keine Spur enthält. So springt gleich nach einer sehr platonischen Stelle wieder die Ungeschiktheit des Schriftstellers desto härter hervor. — Gleich darauf lese ich τὸν Περσῶν, eben wie vorher auch zu Λακεδαιμονίων der Artikel fehlt. Und etwas weiter hin möchte man εἰ καὶ δεινούς lesen statt καὶ εἰ δεινούς.

S. 334. Z. 5. v. u. **Und auch das meinige.** Dies ist hier, wo nur von der natürlichen Abstammung die Rede sein kann, ganz ungeschikt angebracht.

S. 335. Z. 19. **Der König der Perser aber.** Die lächerliche Art, wie hier alles zum Preise der Perser gedreht wird, auch die Eunuchen, hielte man gern für Spott über den Xenophon, wenn der Verfasser nur ein wenig zu Hülfe käme und nicht so gar ehrlich aussähe.

S. 336. Z. 7. **die Lehrer der Reitkunst.** Die Ueberſ. mufste sich hier eine verbessernde Freiheit nehmen; gewifs aber ist ἵππων διδάσκαλοι, wenn es sich auch rechtfertigen läfst, doch kein Platonischer Ausdruk.

Ebend. Z. 25. **weil wenn er sich.** Nach Wolf, welcher gelehrt hat ἄν', ἂν δείσῃ zu lesen. Aber müfste man nicht auch schon παρασκευάζει lesen statt παρασκευάζων?

Ebend. Z. 8. v. u. **Ich könnte dir auch.** Dies hätte doch wol jeder nicht ganz ungeschikte Schriftsteller vor den leztvorhergehenden Saz gestellt. — Im folgenden ist es lächerlich genug, dafs auch die Erzeugung unter das gezählt wird, warum sich der Liebhaber denn doch wol kümmert.

S. 337. Z. 14. **als ein Kind vorkommen.** Wer sich erinnert an Protagoras P. 340. e., dem wird dies nur als eine verfehlte Nachahmung erscheinen. —

Ebend. Z. 4. v. u. **wie in der Aesopischen Fabel.** Kühner die Urschrift κατὰ τὸν μῦθον ὃν ἡ ἀλώπηξ. Aber konnte wol der Reichthum der Lakedämonier auf diese Art gerühmt werden zu der Zeit, als die Athener Herren der See waren und sich alle Inseln zinsbar hielten?

S. 338. Z. 6. und unter ihnen wiederum. Statt καὶ αὐτῶν ἐκείνων muſs man offenbar lesen καὶ αὖ τῶν ἐκεῖ.

Ebend. Z. 6. v. u. sie würde sagen. Daſs hier die Perserin redend eingeführt wird, scheint keinen andern Grund zu haben, als damit doch auch eine Probe da wäre von einem eingeschachtelten Gespräch. Nie aber sind diese beim Platon so rein müſsig. Und wie stimmt es zu jener Lobrede, daſs sie den Griechen schönes sagt über ihre Weisheit.

S. 340. Z. 5. Denn ich sage das nicht etwa. Wie ungeschikt fällt nun Sokrates aus seiner zudringlichen Anmaſsung in die gewohnte Bescheidenheit zurük, ohne sich auch nur im mindesten darüber zu erklären.

Ebend. Z. 25. Wir müssen nicht verzweifeln. Fast möchte man! Denn nun fängt alles wieder von vorn an, die Frage nach dem Gegenstande des Bestrebens, die Demonstration, daſs etwas zugleich gut und schlecht ist, das Suchen nach der Staatskunst. — Kurz vor dieser Stelle fällt auch ἡ ἐπιφάνεια so schlecht hin gesagt sehr auf als fremd. Und dann was für eine Jagd von leeren Phrasen hinter einander!

S. 341. Z. 21. worin jeder vernünftig ist. Hier hat die Uebersezung nicht verbessert, sondern den auffallendsten Ausdruk gewählt. Denn niemals hat wol Platon φρόνιμος so relativ gebraucht, und für solche Gegenstände. Aber unser Mann dachte, was mit ἀγαθὸς geht, ginge wol mit φρόνιμος auch.

S. 343. Z. 12. die mit einander. Diese Erklärung ist ganz dieselbe, die Alkibiades schon vorher gab. Warum beruhigte sich also Sokrates nicht gleich dabei? Nur um noch ein Paar leere Beispiele mehr anführen zu können. Und der armen πολιτικὴ ist es ordentlich verboten, in diesem Gespräch nicht namentlich heraus zu kommen. So muſs jezt wieder die εὐβουλία dazwischen treten; und dann kommt die alte Frage wieder, worauf bei dem Berathschlagen und Regieren zu sehen ist.

Ebend. Z. 5. v. u. Sondern doch auch. Aus unsern Text und dem Ficin hat die Uebersezung hier eine neue Anordnung der Personen gebildet.

S. 344. Z. 10. Wenn Gesundheit da ist. Es ist wol nicht erst nöthig, aufmerksam darauf zu machen, wie plump und ungeschikt diese Beispiele ausgeführt sind. Und hernach bei der Anwendung ist es auch sehr glüklich, daſs Alkibiades sich nicht die Freiheit nimmt zu sagen, Freundschaft sei freilich nicht Zwietracht, aber sie scheine ihm auch nicht ganz dasselbe wie Eintracht! Nun kann Sokrates uns wieder mit einigen leeren Fragen peinigen.

S. 345. Z. 21. ich meine es ist. Unser Text ist offenbar verdorben, und so hart es ist, weiſs ich nicht anders als mit Ficin zu lesen φιλίαν τε εἶναι

S. 346. Z. 5. nach deiner Rede. Wenn die Antworten so in den Mund gelegt werden, steht es schlecht um die Behauptung daſs der Antwortende behauptet. Aber Platonisch ist diese Art zu katechesiren auch nicht recht. Auch diese Fragen über die Freundschaft werden übrigens gar nicht dazu gebraucht, wohin sie doch unmittelbar führen, daſs nur ein Gemeinschaftliches das Band der Freundschaft sein kann, sondern wieder nur eristisch. So war es denn leicht, das von dem „das seinige verrichten“ aus dem Charmides in etwas veränderter Beziehung herüber zu nehmen.

Ebend. Z. 21. Also werden auch. Man lese Οὐδ' οὖν ἄρα.

Ebend. Z. 5. v. u. Wenn Eintracht da ist. Dieser verderbten Stelle war dadurch sehr leicht zu helfen, daſs man statt des Fragezeichens hinter ἐγγίγνεται ein Kolon sezt, und dann ἢ liest, statt ἦ. Die Worte ὁμονοίας — ἐγγίγνεται wiederholen dann den gemeinschaftlich zugestandenen Saz.

S. 347. Z. 8. v. u. beantworten. Nachdem nun Alkibiades zum zweiten Mal einsieht wie schlecht es um ihn steht und es recht ernstlich meint mit der Besserung, kommt diese Antwort sehr albern heraus. Konnte er nicht gleich sagen Sorgfalt auf sich wenden?

S. 348. Z. 5. Etwa wenn er. Gar nicht durch das Gespräch herbeigeführt oder sonst vorbereitet tritt dieser Unterschied unbeholfen herein ganz unplatonisch.

S. 349. Z. 8. durch die Gymnastik. Wenn die gehäuften Beispiele einen Zwek haben sollen, so ist es der, zu zeigen, daſs die Kunst die ein jedes Ding selbst besorgt nur Eine ist, die aber sein Angehöriges, viele sind. So stehn sie unnüz hier.

Ebend. Z. 21. jedes selbst. *αὐτοῦ ἑκάστου* lese ich mit Ficin. Sonst ist das folgende nicht einmal Anwendung eines Allgemeinen auf ein besonderes, sondern die reinste Wiederholung. Und doch bliebe es immer seltsam, daſs *αὐτοῦ ἑκάστου* sollte statt *ἡμῶν αὐτῶν* gesezt sein. — Bald darauf *ἢ τις* statt *ἤ τις*.

S. 350. Z. 15. Ist das nun wol. Von dieser gar nicht unbedeutenden Frage geht Sokrates gleich wieder ab, und erklärt sie gleichsam für ungefragt, was durchaus nicht Platonisch ist.

Ebend. Z. 7. v. u. Das Selbst selbst. Der Ausdruk *αὐτὸ τὸ αὐτό*, denn so und nicht in ein Wort muſs man ihn wol schreiben, ist grammatisch schwierig, weil *τὸ αὐτὸ* immer Dasselbe heiſst, hier aber müſste es das Selbst heiſsen, richtiger wäre daher gewiſs wie hernach *ὁ αὐτοάνθρωπος*, so auch hier *τὸ αὐτοαυτὸ*, dieses nach der Analogie von *ὁ κύκλος αὐτὸς* so wie der Ausdruk unsers Textes nach der Analogie von *αὐτὸς ὁ κύκλος* ist. Dieser Ausdruk ist es nun vornemlich dem das Gespräch sein Ansehn von Tiefsinn verdankt. Nach der Analogie des platonischen Sprachgebrauchs muſs er die Idee der Selbstheit andeuten im Gegensaz irgend eines einzelnen Selbst, (man vergleiche

150. d.) und dies ist allerdings ein tiefsinniger Gedanke, der zunächst auf die Weltseele führt, und wohin man weiter will. Allein steht wohl mehr als der Ausdruck hier, und ist der Gegenstand selbst auch nur irgend berührt? Was wirklich ausgeführt wird, daſs nemlich der Mensch selbst die Seele ist, konnte gerade so ausgeführt werden, ohne daſs das Selbstselbst auch nur erwähnt worden wäre. Dies nun muſs Jeder für ein dem Platon nicht zuzuschreibendes schriftstellerisches Verfahren halten. Platon deutet freilich Manches auch nur an, aber dann geschieht es auf eine andere Weise. Weder fällt er so plözlich damit herein wie dieser hiemit, noch weniger aber würde er sagen, wenn wir das nun nicht gefunden haben, können wir auch das andere nicht finden, und dann doch das andere finden ohne das erste. Man sehe hier die unmittelbar folgenden Worte und unten S. 353. am Ende u. S. 354. Und nie würde sich so an die tiefsinnigste Andeutung die gemeinste und breiteste Art der Ausführung dicht andrängen.

S. 351. Z. 21. Nun ist doch wol. Platon hätte sich hier gewiſs streng an das Beispiel gehalten, und gesagt Nun ist doch wol der Schuster als der Gebrauchende etwas anderes, und das Messer als das Gebrauchte auch etwas anderes. So aber ist eines von beiden überflüssig, entweder das Beispiel oder diese Frage die noch dazu zwischen beide Beispiele tritt.

S. 352. Z. 11. v. u. Gebraucht ihn wohl. Obgleich Alkibiades gesagt hat, er wisse was das die Seele gebrauchende ist, so traut doch Sokrates nicht, sondern unterbricht ihn schnell, um es ihm in den Mund zu legen.

S. 353. Z. 2. oder das beiderlei. Ficin scheint gelesen zu haben *ἢ καὶ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ὅλον τοῦτο* und das wäre auch nicht übel um das Wort *ξυναμφότερον* dadurch erst einzuleiten, welches ich wol besser übersezt wünschte. Uebrigens ist die ganze folgende Schluſsreihe nicht sehr schlieſsend, und läſst aus den

Augen was im Platon öfters vorkommt, daſs in dem Zusammengesezten wol sein kann was in den einzelnen Elementen nicht ist, also auch hier das Herrschen.

S. 354. Z. 7. Jezt aber. Die Uebersezung liest nemlich *νῦν δὲ ἀντὶ αὐτοῦ τοῦ αὐτοῦ*, wie auch offenbar Ficin schon gelesen hat. — Leichter ergänzt sich hier das richtigere *ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτοῦ*.

Ebend. Z. 8. v. u. etwas von seinem Leibe. Aus Stobäos muſs man *σώματός τι* lesen, das *τῶν* aber löschen, so daſs es heiſst einen Theil des Leibes, weil sonst eine von den vorher angedeuteten Abstufungen verloren geht.

S. 355. Z. 10. Wenn also die Besonnenheit. Dieses ganze Abspringen auf eine Erklärung der *σωφροσύνη* aus dem Charmides kommt wie hereingeschneit, und schikt sich offenbar besser für einen der auf den Charmides wie auf ein fremdes Werk hinsieht. Doch es folgt jezt mehr solches zwekloses Abspringen und Umherschweifen, nur um noch nicht zu enden wie es scheint.

Ebend. Z. 5. v. u. Wer aber in dich. Die Antwort muſs wol jeden bestimmen, wie die Uebersezung thut, dem Ficin zu folgen in der Interpunktion. Wie breit und unangenehm kommt übrigens dies hier wieder von der Liebe!

S. 357. Z. 1. des groſsmüthigen. Aus Ilias II, 547. Δῆμος Ἐρεχθῆος *μεγαλήτορος*. Uebrigens ist dies eine von den wenigen sehr platonischen Stellen. Nur die Art wie sie einschreitet ist dies auch nicht, sondern wol zu willkührlich. — Kurz darauf würde auch Platon schwerlich für das die Seele und die menschliche Natur überhaupt kennen lernen, wovon hernach doch allein die Rede ist, den Ausdruk *γυμνάζεσθαι* gebraucht haben.

Ebend. Z. 12. versuche nun auch. Schwerlich möchte es irgendwo im Platon vorkommen, daſs ein Mitunterredner zumal dieser Art den Sokrates in dieſen Ausdrükken auffordert. Eine Stelle im Philebos P. 51. d. Uebers. S. 213. Z. 21. verbitten wir aber, wo Protarchos auf eine Frage des Sokrates erwiedert „ich versuche nach Kräften zu folgen" und dann hinzufügt „versuche du aber auch dich noch deutlicher zu machen". Der Fall ist offenbar ein ganz anderer. — Bald darauf muſs man statt αὐτὰ lesen αὐτό.

S. 358. Z. 16. Ist aber nicht auch. So verstanden läſst sich unser gewöhnlicher Text beibehalten, und dies scheint dann besonders wenn man das ᾧ ὁρῷ 133. a. vergleicht welches offenbar auf unsre Stelle zurük sieht besser als mit Ficin zu lesen ἔνεστί τι τῶν τοιούτων, wobei das ᾧ ὁρῶμεν ganz überflüssig anhängt. Uebrigens trifft diesen sonst schönen und wol recht platonischen Vergleich derselbe Vorwurf ungeschikt herbeigeführt worden zu sein: denn das Auge sieht sich ja im Spiegel vollkommen eben so gut als in einem andern Auge. So muſs man nicht die hinkende Seite des Bildes zur Schau stellen. Die Worte ὃ δὴ καὶ κορυφὴν, oder vielmehr κόρην, καλοῦμεν die da sehr ungelegen eingezwängt stehn hat die Uebersezung ausgelassen als wahrscheinlich eine Glosse zu ὄψις.

S. 359. Z. 13. Haben wir nun wol. Der Fortschritt wird hier auch einem fleiſsigen Leser des Platon nicht genügen. Daſs die Gottheit sich für die Selbstkenntniſs zur Vernunft im Menschen verhält wie der Spiegel zu dem fremden Auge, tritt gar nicht so klar hervor als es könnte und müſste. Wie schnell aber wird nun von der Sache selbst abgegangen um einige theils gar gemeine theils schiefe Folgerungen anzubringen.

Ebend. Z. 22. Das sich selbst kennen. Vor diese Worte gehörte die nirgends als im Stobäos erhaltene Stelle, welcher wir doch hier ihren Plaz gönnen müssen.

> Sok. So wie nun die Spiegel deutlicher sind als das abspiegelnde im Auge und reiner und heller, ist nicht so auch Gott reiner und heller als jenes edelste in unserer Seele?

Alk. Das scheint ja wol, o Sokrates.

Sok. Schauen wir also auf Gott, so bedienen wir uns jenes vortreflichsten Spiegels, oder von den menschlichen Dingen auf die Tugend der Seele. Und so würden wir denn am besten uns selbst sehn, und erkennen.

Alk. Ja.

Viel verloren war nicht an ihr. Sie scheint eigentlich ein Versuch die unmittelbar vorhergehende Stelle die nicht recht klar herauskommt zu verbessern.

Ebend. Z. 2. v. u. **wenn nicht einmal uns selbst.** Schon Faber hat verbessert wie Ficin *εἰ μηδ' ἡμᾶς*. Uebrigens ist dieses Ganze im höchsten Grade sophistisch, und der Platonischen Art wie Philosophie und Staatskunst von andern Kenntnissen und Künsten unterschieden werden rein zuwieder, und ist doch gar nicht so gewendet daſs man etwa durch die Abgeschmaktheit der Folgerung auf die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen *ἐπιστήμη* und *δόξα* kommen soll.

S. 360. Z. 1. **Und wenn nicht.** Unser Text läſst das „nicht" aus, der Sinn erfordert es aber nothwendig und man liest wol am besten *εἰ δ' ἄρα μή*.

S. 361. Z. 8. **Also sind.** Dies steht auch hier ganz müſsig und offenbar nur um das folgende daran knüpfen zu können. Dies sind nun die Säze die im Gorgias wirklich ausgeführt sind, hier aber nur kahl und schlecht an einander gereiht stehn.

Ebend. Z. 22. **Tugend mittheilen.** Dies folgt weder noch ist es streng platonisch. Platon würde gleich gesagt haben, so muſst du dir vor allem Tugend anschaffen. So tritt auch etwas weiter unten das gottgefällig handeln ohne alle Nothwendigkeit ein, recht als ob nur auch dieser Ausdruk sollte angebracht werden.

S. 362. Z. 5. **Und so werdet ihr.** Sehr schlecht steht dies hier als Folgerung, da ja doch nicht nur u-
gerecht zu handeln, sondern auch schon früher, u
zu wissen was gerecht ist, in das göttliche muf

werden. Kaum kann man auch wol das „wie wir in dem vorigen sagten" als einen Beweis für die Aechtheit der Stelle im Stobäos anführen, da es recht gut nur auf das θεῖον gehn kann, und das λαμπρὸν erst hier dazu gesetzt sein.

Ebend. Z. 19. Und du bist. In dieser Antwort wird wol auch niemand den Stil des Platon erkennen. So ist auch das Sehen auf das ungöttliche und dunkle sehr hölzern, weil es ganz aus dem eigentlichen Sinne des Bildes herausgeht. — Auch das τυραννοῦντι δὴ, was die Uebersezung noch gemildert hat, ist ein Ausdruk, den Platon wol nicht von einem Kranken würde gebraucht haben, und der noch dazu nur eine müſsige Wiederholung ist.

S. 564. Z. 10. Wenn du willst. Recht erbärmlich ist noch diese Stelle zum guten Schluſs, und als ob der Verfasser dabei mehr den Theages als den Theätetos im Auge gehabt hätte. Wer das weiter unten folgende vom Kranich schön und platonisch gesagt finden will, dem will ich es nicht miſsgönnen; auf den Alkibiades scheint es wenigstens keinen groſsen Eindruk gemacht zu haben, der will nur ja mit dem guten Versprechen Abschied nehmen.

ZUM MENEXENOS.

Seit Gottlebers Bemühungen ist unseres Wissens für dieses Gespräch nichts geschehen, und das wenige verdorbene im Text desselben scheint jener nicht alles geheilt zu haben.

S. 567. Z. 17. welche uns Thukydides. Al[illegible] es doch damit, daſs Plutarchos in seinem Leben des Perikles dieser Standrede gar nicht erwähnt, stillschweigend also zu verstehen gebend, Thukydides habe sie dem Perikles nur untergelegt, dagegen aber dem Mann eine andere Standrede nachrühmt, welche er früher bei dem Samischen Kriege gehalten? Auch Dionysios sagt, seiner Meinung nach habe Platon hier den Thukydides nachgeahmt. Kann aber nicht Platon, wo er den Sokrates sagen läſst, Aspasia habe manches in jener Standrede, die sie dem Perikles gemacht, übergangene hier durchgeführt, jene frühere und ächtere im Sinne gehabt haben?

S. 371. Z. 6. 7. **von einem Andern herrühre.** Doch ist nicht zu übersehen, daſs schon Aristoteles Rhet. III, 14. S. 376. Bipont. aus dem Gespräch, welches die Rede umgiebt, unter der Formel Σωκράτης ἐν Ἐπιταφίῳ die Stelle anführt, daſs es leicht sey, Athener vor Athenern zu loben.

S. 372. Z. 13. **euer Haus.** Ohnstreitig derselbe Menexenos kommt im Lysis vor als Sohn des Päniers Demophon, und Verwandter des Ktesippos. Was aber sein Haus dem Staate geleistet, darüber ist wol näheres nichts bekannt.

Ebend. Z. 1. 2. v. u. **Archinos oder Dion.** Wie hat nur Dionysios (T. II. P. 178. Ed. Sylb.) lediglich auf diese Worte nachsagen gekonnt, Platon selbst sage, er ahme in dieser Rede dem Archinos und Dion nach?

S. 374. Z. 7. v. u. **Konnos.** Dieser wird auch im Euthydemos vom Sokrates als sein Lehrer erwähnt; aber nicht in einer so schlechten Verbindung wie hier. Denn was hat der Lehrer auf der Kithare mit der Redekunst zu thun? Ein solcher war wol nicht ein Musiker von der Art, daſs er etwa der Rhythmen wegen könnte hieher gezogen werden. Auch dies trägt einen Skrupel bei zu dem Verdacht gegen dieses einfassende Gespräch; denn rec
wie eine ungeschikt angebrachte Reminiscenz sieht

S. 375. Z. 1. von Antiphon dem Rhamnusier. Einen bestimmten Schüler des Antiphon hat hier Platon unstreitig im Sinne. Da nun Thukydides von den Alten als ein solcher angegeben wird, so gewinnt allerdings die Meinung Wahrscheinlichkeit, daſs oben unter der Perikleischen Rede die im Thukydides gemeint sei.

Ebend. Z. 7. Ich von mir selbst wol nichts. In welchem grellen Widerspruch steht nun dies mit dem, was Sokrates oben sagt, es müsse ihm leicht sein, seines Unterrichtes wegen eine solche Rede zu halten! Will man aber das eine für Ernst nehmen, und das andere für Ironie: so ist dieser Wechsel eben so schnell angelegt.

Ebend. Z. 22. wenn ich etwas vergaſs. Hier liest die Uebersezung wol mit Recht ὅτε statt ὅτι.

S. 377. Z. 22. Streit und Vergleich. Der Athene nemlich und des Poseidon Streit, den Kekrops schlichtete. Dionysios scheint, T. II. P. 180. Ed. Sylb., wo er diese Worte anführt, κρίσις nicht gelesen zu haben, sondern mit ἔρις zu schlieſsen. — Gleich darauf aber sagt er selbst gar στάσιν ἔριν τε καὶ κρίσιν, und so mag jenes wol nur ein Fehler der Abschreiber sein.

S. 379. Z. 1. die entgegengesezte schlechter. Schwerlich ist die gewöhnliche Leseart hier Platons Hand; sondern mit Hinsicht auf das, was uns Dionysios giebt, sollte man meinen, er habe entweder geschrieben καλὴ μὲν ἀγαθῶν, μὴ καλὴ δὲ κακῶν oder καὶ ἡ μὲν ἀγαθὴ ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν.

Ebend. Z. 15. mit dem guten Willen des Volkes. So verstehe ich hier εὐδοξίας, weil nemlich das Volk zu entscheiden hatte über den Ruf der Tugend und Einsicht nach Sokrates Darstellung, auch ganz einer gewöhnlichen Bedeutung des correspondirenden Zeitwortes gemäſs.

S. 380. Z. 21. Wollten wir nun unternehmen. Dieses scheint sehr bestimmt auf die epitaphische Rede des Lysias zu gehn, der viel schöne und gar poetische Worte macht über diese alten Geschichten. Nur

des

des Eumolpos erwähnt er nicht. Isokrates zieht auch diesen herbei; allein eine besondere Beziehung auf dessen Panegyrikos kann wol in der platonischen Rede nicht Statt finden.

S. 381. Z. 2. Man muſs sie aber betrachten. Hart bleibt diese Wendung immer γενόμενον λόγῳ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ und wol ohne Beispiel. Allein des Stephanus Verbesserung wird wol Niemand Beifall geben, und auch Gottleber ist nicht zu hören, da nach ihm die Worte Δεῖ δὴ αὐτὴν ἰδεῖν ganz bedeutungslos überhängen. Ist also noch Hülfe nöthig, so ist sie nur von Handschriften zu erwarten, und die Uebersezung muſste sich an die Urschrift halten wie sie ist. Bedauern muſs man daſs Dionysios mit seinen Auszügen und seiner Kritik nicht bis an diese Stelle gekommen ist.

Ebend. Z. 6. v. u. Seine Kriegsmänner. Herodotos VI. 197. flg. weiſs nichts von dieser Klopfjagd. Platon wiederholt sie Legg. III. 698. d. aber doch nur als eine Sage, die in Athen umherging, καί τινα λόγον ἀφῆκε, und ὁ δὲ λόγος εἴτε ἀληθὴς εἴτε ὅπῃ ἀφίκετο, und ohne so genaue Beschreibung.

S. 384. Z. 7. Nachdem aber der Friede geschlossen. Die Schlacht bei Tanagra fiel aber vor mehrere Jahre vor dem Kimonischen Frieden. Platon steht hier auf der Seite des Thukydides, welcher auch nur Ein Gefecht von Tanagra benennt, in welchem die Lakedämonier eher siegten, hernach aber doch da sie nur für die Sicherheit ihres Rükzuges gefochten hatten abzogen. Die gröſsere Schlacht unter Myronides dem Neffen des Kimon, nennt er die Schlacht ἐν Οἰνοφύτοις, dem Diodoros aber heiſst auch diese Schlacht bei Tanagra, und nur noch eine Folge von dieser wenige Tage darauf ist ihm das Gefecht ἐν Οἰνοφύτοις. Da er hier ausdrüklich über die Mangelhaftigkeit der Geschichtschreiber klagt, sollte man ihm fast mehr trauen, wenn nicht dennoch dasselbe Gefecht der eine von Tanagra benannt hat, der andere von den Weinbergen, und Diodoros nur dadurch ist verleitet worden zwei aufzuführen. Man vergleiche Diod. XI. Pg. 61. 62. Edit. Rhodom. Plutarch. Cimon. Pg. 489. Thucyd. I, 107. u. 108. — Der Scholiast des Thukydides kann uns übrigens nicht wahrscheinlich machen, daſs Οἰνόφυτα der Name einer Stadt gewesen; vielmehr hieſs wol so eine vorzüglich dem Weinbau gewidmete Gegend.

S. 585. Z. 2. gaben sie zurük und schlossen Frieden. Eine abermals sehr untreue Erzählung um die Sache der Athener rhetorisch zu verschönern. Der Friede im zehnten Jahre des Peloponnesischen Krieges, der eigentlich gar nicht zur Ausführung kam, wird weil er rühmlich für die Athener war als das eigentliche Ende des Krieges angesehn, und um ihn noch als einen Erweis der Mäſsigung darzustellen an die Einnahme von Sphakteria angeknüpft, und der nachtheiligen Gefechte bei Delium und bei Amphipolis gar nicht erwähnt.

S. 585. Z. 6. v. u. Deren Feinde. Gottleber giebt sich das Ansehn, als verstände er diesen Saz recht gut, und wäre es ihm nur zu weitläuftig ihn zu erklären. Es scheint aber nicht so. Denn wenn von den beiden Sikelischen Parteien die Rede wäre, und also ὧν auf die Leontiner ginge und τῶν ἄλλων auf ihre Gegner: so wären ja der lezteren Freunde dieselben wie der ersteren Feinde, und die ganze Stelle hätte gar keinen Sinn. Der Uebersezer will auch nicht gewiſs behaupten sie zu verstehn. Nur sieht man ja offenbar daſs das ὧν auf den noch immer herrschenden Nominativ πολλοὶ μὲν ἀμφὶ Σικελίαν zurükgeht, worauf aber τῶν ἄλλων zu beziehn ist, das bleibt undeutlich. Vielleicht hat Platon schon die bald darauf erwähnte Seeschlacht bei den Arginusischen Inseln im Sinn, und will den Redner sagen lassen, in Sikelien hätten die Feinde der gebliebenen Athener mehr Mäſsigung bewiesen in Begrabung der Todten als hernach ihre eignen Feldherrn Beharrlichkeit welche es unterlassen sie aus der See aufzufischen. — Uebrigens ist es wol merkwürdig, daſs aller siegreichen

Verrichtungen des Alkibiades, die zwischen diesen Begebenheiten liegen, kaum mit einem Worte gedacht wird.

S. 386. Z. 9. v. u. Denn unbesiegt. So wird nun der groſse Sieg des Lysandros die Eroberung von Athen und der schimpfliche Frieden verschwiegen. Man kann diesen Theil der Rede als ein Muster neuerer Kriegsberichte ansehn. So will auch die gerühmte Mäſsigung in dem Zuge nach Eleusis gegen die Partei der Dreiſsig nicht recht stimmen mit der nur allzukurzen Erzählung des Xenophon H. G. II. 4. am Ende.

S. 388. Z. 8. v. u. nur Flüchtlinge und Freiwillige. Allerdings bezieht sich dies auf den Konon, aber die ganze Darstellung hat wieder denselben Charakter wie oben. Wie nun hier die Parier als Vorwand des Krieges gegen Lakedämon genannt werden mögen Andere erklären.

S. 389. Z. 7. v. u. dahin zurükgebracht. nemlich die Herrschaft zur See verloren zu haben, und die Gewalt über andere hellenische Städte. Was übrigens hier in Bezug auf den Antalkidischen Frieden den Athenern nachgerühmt wird, daſs sie ihn nicht beschworen hätten, findet sich auch sonst wol nirgends.

S. 391. Z. 19. den Besizer mehr ins Licht stellen. Lieber wäre die Uebersezung der kürzeren und schwierigern Leseart des Dionysios gefolgt „ἀλλ' ἀπρεπῆ καὶ ἐπιφανεστέραν ἔχοντα τὴν δειλίαν" und lautete dann so „sondern ungünstig sind sie ihm und die Feigheit steht dabei nur in hellerem Lichte."

Ebend. Z. 6. v. u. und ihr siegen. So nach Dionysios. Sonst wäre auch die gemeine Leseart mit einer geringen Veränderung zu ertragen καὶ ὑμεῖς νικῶντες εὖ παρασκευάσαισθε, und ihr würdet euch wohl rüsten zum Siege.

S. 392. Z. 15. muſs man immer. Auch dies nach Dionysios. Eben so leicht aber kann man lesen εἰ χρὴ, παραμυθεῖσθε „unsern Vätern aber und

„Müttern, wenn es nöthig ist, sprechet Trost zu". Gleich darauf aber habe ich auch nach Dionysios II. Pg. 101. das χρὴ nach εἰς, welches Sylburg nur aus den Ausgaben des Platon ergänzt hatte weggelassen. Es fehlt gewiſs besser als es steht. — Das folgende „nicht aber mit ihnen wehklagen" scheint sehr bestimmt gegen das Ende der Rede des Lysias gerichtet zu sein, der sich in rednerischen Klagen ergieſst.

S. 396. Z. 1. und auſserdem. Hier lese ich mit Heindorf *καὶ πρός γε ἄλλῃ πολλῇ*.

ZUM HIPPIAS.

Die Heindorfische Bearbeitung in dem ersten Band seiner Platonischen Dialogen mit den Zugaben in der kleinen Schulausgabe liegt der Uebersezung überall zum Grunde, und hat nur weniges zu bemerken übrig gelassen.

S. 405. Z. 8. aller Staatsgeschäfte scheinen enthalten zu haben. Der Verfasser läſst hier offenbar den Sokrates etwas wissentlich falsches sagen, um den Hippias, wie er hier überall gezeigt wird, gleich von vorn herein darzustellen, daſs es ihm nemlich nicht um die Wahrheit zu thun ist, sondern er die offenbar falsche Angabe gelten läſst und ergreift, weil er sie zum Selbstlob wenden kann. Denn die Richtigkeit des Sazes läſst sich um so weniger vertheidigen, da ja offenbar nicht nur von den Genannten die Rede ist, sondern zuerst schon von den Sieben insgesammt, unter denen ja Solon, dann aber auch von allen Weisen zwischen Thales und Anaxagoras.

S. 408. Z. 12. v. u. Wollen wir es. Man muſs hier wol Ἦ lesen, nicht Ἡ, weil die Frage nur auf das vorige zurükgeht, und nichts neues beigebracht wird.

S. 410. Z. 13. v. u. welche unternehmen. οἱ ἐπιχειροῦντες τιθέναι sind ganz gewiſs ganz dieselben, wie οἱ τιθέμενοι vorher; und der Unterschied zwischen der Versammlung, welche das Gesez sancirt, und den Einzelnen die es in Vorschlag bringen, ist hier nicht anwendbar. Sokrates sezt nur das ἐπιχειροῦντες hinein, weil er eben ein schlechtes Gesez, auch wenn es durchgegangen ist, nicht für ein Gesez will gelten lassen.

S. 412. Z. 2. von den Sternen. Diese Kenntnisse werden auch im Protagoras dem Hippias vorzüglich zugeschrieben, Th. I. Bd. I. S. 245-250. und so alles was hiernächst folgt. Nur seiner Mnemonik geschieht dort nicht Erwähnung, diese scheint aber von hier etwas ungeschikt in den kleineren Hippias eingewandert zu sein, wo übrigens die hier genannten Wissenschaften nur beiläufig vorkommen, und der Sophist dargestellt wird als der unbedeutendsten und unedelsten Geschiklichkeiten sich rühmend.

S. 413. Z. 17. Die Einkleidung aber — — ist so. Wenn in dem vorigen Platon einen ihm mehr als Hippias gleichzeitigen Vielwisser zu bespotten scheint, so hat er es hier offenbar auch wol mit gleichzeitigeren Miſsbräuchen der dialogischen Form zu thun, wie sie bei weniger gebildeten Sokratikern häufig mögen vorgekommen sein, welche blindlings die Personen wählten und dann auch vielleicht bald das Gespräch bequemer in lange Reden auflösten. Eine nähere Beziehung anzugeben, möchte aber wol schwerlich mehr gelingen.

S. 416. Z. 2. v. u. wenn eine schöne Jungfrau das Schöne ist. Der lezte Saz δι' ὃ etc. erfordert schlechterdings τὸ καλὸν vor sich, wenn er überhaupt auch nur verständlich sein soll. Aber freilich hat Hippias vorher nur geantwortet παρθένος καλὴ καλόν, und so ist es wol möglich, daſs Sokrates mit Beibehaltung dieser Antwort den Zusaz macht, um die Sache in ihrer ganzen Verworrenheit zu zeigen. Wenigstens da dies offenbar sein Zwek ist, wollen wir nicht mit Sydenham das εἰ hinter ὅτι löschen. Will man aber, vorzüglich weil Hippias noch so gelassen und zuversichtlich antwortet, daſs Platon jenen Zwek erreicht habe, ohne im mindesten die Grammatik mit seufzen zu lassen: so müſste man mit einer in der That nur sehr geringen Veränderung glauben, daſs zwei Säze ihren Plaz vertauscht hätten, und Platon ohngefähr so geschrieben. Ταῦτα πάντα ἃ φὴς καλὰ, καλὰ ἂν εἴη, εἰ τί ἐϛιν αὐτὸ τὸ καλὸν, δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴη καλά; Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ, ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐϛι, ταῦτα ἂν εἴη καλά.

S. 417. Z. 13. der Gott selbst im Orakel. Man sehe bei Heindorf ein Orakel, worin ἵπποι Θρηΐκιαι vorkommen. Auch die Antwort des Hippias wird weit komischer wenn nicht gerade die Pferde aus Elis im Orakel genannt waren, nur daſs ihr dann irgend eine kleine Partikel zu fehlen scheint.

S. 438. Z. 19. schon lange schämt. Man kann dies für eine durch das vorige nicht begründete Beschuldigung halten, als ob sie schon lange darum herumgegangen wären und nur nicht gewagt hätten, das Schöne als das Angenehme zu beschreiben. Nur das schöne Mädchen neigt doch sehr nach dieser Seite, und hernach auch das brauchbare gewiſsermaſsen.

S. 441. Z. 6. v. u. anderes wiederum. Die Uebersezung ist hier Sydenhams Vermuthung gefolgt, weil der Zusammenhang schlechterdings grade dieses dem Sinne nach fodert. Den Worten nach aber können wir freilich wegen zu groſser Entfernung von den Zügen unseres Textes Platons Hand nicht darin erkennen, und nur Handschriften werden die rechte Hülfe leisten. Gerade darin, daſs hier auch der umgekehrte Fall angeführt wird, müssen die neuen Wunder liegen zu den kurz vorher schon angedeuteten, und um so weniger ist wahrscheinlich, daſs ein ursprüngliches Versehen der ersten Hand sollte den Plaz behauptet haben.

S. 442. Z. 16. Aber niemals Sokrates. Dies ist gewiſs ein Vorwurf, der irgendwo der scharfen Dialektik des Platon ist gemacht worden, und die komische Kraft liegt gewiſs darin, daſs auch die Gelegenheit, bei der er gemacht wurde, hier ins Uebertriebene hinein parodirt wird. Vielleicht hat es auf irgend eine Weise gerade diesen schon anderwärts vorkommenden Saz betroffen, daſs in der Zusammensezung etwas sein könne was in den Elementen nicht ist. Gewiſs ist auch im Einzelnen in dieser ganzen Stelle viel Parodie zu suchen.

S. 447. Z. 7. jedes einzeln unbestimmbar. ἄῤῥητον ist eigentlich was sich in Zahlen nicht aussprechen läſst, also der Einheit incommensurabel ist, wie alle Wurzeln von Quadraten, welche zwischen die natürliche Quadratreihe fallen. Naturlich hat man dann unter dem „beide zusammen" nicht die Addition zu verstehen, sondern die Construction eines Rechteks. Denn wenn $\sqrt{2}$ und $\sqrt{8}$ die ἄῤῥητα sind, so ist nicht $\sqrt{2}+\sqrt{8}$ ein ῥητὸν, sondern $\sqrt{2}\times\sqrt{8}=\sqrt{(2\times 8)}$. Eben so nun wäre das συναμφότερον aus $\sqrt{5}$ und $\sqrt{3}$ $=\sqrt{(5\times 3)}$ immer wieder ein ἄῤῥητον.

S. 448. Z. 3. daſs dieses. Neulich die Worte τὸ καλὸν hält die Uebersezung dem Zusammenhang gemäſs hier für unächt, und aus einer schlechten Randerklärung eingeschlichen. Denn da nicht das durch Gesicht und Gehör entstehen der Grund sein kann, warum die beiden Arten der Lust schön sind: so geht Sokrates darauf zurük, es müsse wenn die Annahme dennoch bestehen solle, in beiden etwas gemeinschaftliches und von aller andern Lust ihnen ausschlieſslich zukommendes sein weshalb sie schön sind. So daſs, wenn etwas da gestanden hat, es eher τὸ κοινὸν gewesen sein kann als τὸ καλόν. — Im folgenden ist es nun wirklich sophistisch, daſs die angegebenen Merkmale wieder in den Begriff des nüzlichen hineingespielt werden.

ZUM KLEITOPHON.

Seite 457. Z. 5. aus allen Kräften. Κατὰ κράτος ist wol schwerlich ein platonischer Ausdruk.

Ebend. Z. 10. ihnen sagtest. Nach unserm gewöhnlichen Text bleibt der Saz ganz ungeschlossen. Aber schon Ficin will wol λέγοις gelesen haben statt λέγων. Etwas anders wird der Saz hernach 407. e. wieder aufgenommen καὶ ὁπόταν αὖ φῇς.

S. 459. Z. 8. Das heiſst also. Etwas verdächtiges hat an dieser Stelle der Ausdruk Ἔστιν ἄρα. Denn darin, daſs dies möglich ist, kann diese Rede eigentlich nicht enden, auſser wenn der Saz, in welchem Fall er aber genauer angeknüpft sein müſste an das vorige, nur eine mildernde Erklärung von δοῦλος sein sollte.

S. 461. Z. 8. wie auch jener. Ungern ist ἐκείνους hier zu leiden, denn es muſs billig auf die vorhin genannten Künste gehn, und hieſse am richtigsten καθάπερ ἐκείνων (scil. ἦν) τεχνίτας ἑκάστους (scil. ποιεῖν).

Ebend. Z. 10. v. u. welcher ja am zierlichsten. Dies nun müſste, wenn das Gespräch antisokratisch sein soll, offenbar auf den Platon selbst gehn.

S. 462. Z. 29. Da sagtest du mir erst. Diese anscheinenden Widersprüche, die sich durch die Verschiedenheit der Personen sowol als der Bedeutung in welcher die Worte genommen werden, sehr leicht lösen, konnte nur ein Unkundiger im Ernst rügen. Aber allerdings konnte auch ein Kundiger sie brauchen, wo sie bloſs der komischen Kraft dienen sollen.

PLATONS

WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

DER STAAT.

Einleitung . . . . S. 3.
Erstes — zehntes Buch . S. 73.
Anmerkungen . . . . . . S. 529.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

BERLIN, 1828.
GEDRUCKT UND VERLEGT
BEI G. REIMER.

Philos. gr. 8- Hc R 990
150 a : 34 -768

PLATONS

WERKE

von

F. SCHLEIERMACHER.

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

DER STAAT.

Einleitung . . . . S. [illegible]
Erstes bis zehntes Buch . S. [illegible]
Anmerkungen . . . . . . S. [illegible]

BIBL. UNIVERS. LIPS.

BERLIN, 1828.
Gedruckt und verlegt
bei G. Reimer.

PLATONS
WERKE.

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

PLATONS

STAAT

VON

F. SCHLEIERMACHER.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Philos. gr. 159ª

BERLIN, 1828.
GEDRUCKT UND VERLEGT
BEI G. REIMER.

He R 990

DER STAAT.

EINLEITUNG.

Wenn man den Umfang dieses Werkes auch mit den gröſsten unter denen, die ihm in unserer Anordnung vorangegangen sind, vergleicht, und bedenkt, daſs es doch als Ein ohne Unterbrechung fortlaufendes Gespräch, und zwar das erst am Abend begonnen habe, wieder erzählt wird: so muſs man schon sehr lebhaft durch das Gastmahl davon überzeugt worden sein, daſs, wen Sokrates einmal faſst in Reden, der auch die ganze Nacht aushalten müsse bis in den lichten Morgen hinein, und wenn auch die Andern alle sich schon davon gemacht oder sich dem Schlaf ergeben haben, und daſs er eben so unermüdet ist eigne oder fremde Reden zu wiederholen als von vorne herein die Wahrheit gemeinschaftlich mit Andern aufzusuchen und zu entwikkeln. So erscheint er hier, indem er das ganze Gespräch gleich am unmittelbar folgenden Tage hinter einander wieder erzählt, und so verhielt es sich auch Tages zuvor, als es zuerst gehalten wurde. Denn von der groſsen Gesellschaft, welche Anfangs theils den Sokrates und den Polemarchos begleitend namhaft gemacht wird, theils auch sich in des lezteren Behausung vorfindet, verliert sich der gröſste Theil allmählig, man weiſs nicht wie; wenigstens sagen sie es nicht, daſs sie den sich immer weiter ausspinnenden sokratischen Reden von der Gerechtigkeit und vom Staat die vorbehaltene Schau des neu aufgekommenen festlichen Fakkeltanzes vorziehen. Nur die beiden Söhne des Ariston, welche, nachdem zuerst Polemarchos und Thrasymachos über den Begriff der Gerechtigkeit mit Sokrates verhandelt hatten, durch tapfere Einwendungen einen vorzüglichen Beruf dazu bekundeten, halten auch tapfer aus abwechselnd dem Sokrates Rede stehend, ohne jedoch daſs es in den meisten Fällen eine besondere Bedeutung zu haben scheint, ob Glaukon oder Adeimantos das Wort führt.

Scheint nun der Schriftsteller durch diese Einkleidung den Wunsch auszusprechen, die Leser möchten das Werk eben so hintereinander als Ein ungetheiltes Ganze in sich aufnehmen und genieſsen, wie die Reden selbst ohne Unterbrechung gesprochen sein sollen und ohne Absaz wieder erzählt: so tritt dem wieder die Eintheilung in zehn Bücher entgegen. Diese ist allerdings, wenngleich Aristoteles sie nicht berüksichtiget, uralt, und weil schon seit den Commentatoren des Stageiriten das Werk immer nach dieser angeführt wird, muſs sie auch immer beibehalten werden; allein daſs sie von Platon selbst herrühre, ist wol nicht wahrscheinlich zu machen. Mir wenigstens widerstrebt es anzunehmen, daſs wenn er das Werk zu theilen nöthig gefunden hätte, er eine so ganz mechanische gar nicht gliedermäſsige Zerstükkelung sollte angegeben haben, die jeder, der den innern Zusammenhang des Ganzen aufsuchen will, ganz bei Seite stellen muſs, wenn er nicht soll in Verwirrung gerathen. Denn nur mit dem Ende des ersten Buches schlieſst auch der erste Theil des

Werkes, und eben so beginnt mit dem Anfang des letzten Buches auch der Schluſs des Ganzen; auſserdem aber treffen mit einem in Bezug auf den Inhalt bedeutenden Abschnitt nur noch das Ende des vierten und des siebenten Buches zusammen. Alle übrigen Bücher brechen so in der Mitte einer Verhandlung ab, daſs auch nicht einige Redensarten daran gewendet werden konnten, Schluſs oder Eingang zu bezeichnen. Da nun die Bücher einander an Umfang ziemlich gleich sind, so kann sich die Sache leicht so verhalten, daſs man den ersten bedeutenden Abschnitt als Maaſsstab angenommen und so viel Theile gemacht hat als sich in ziemlicher Gleichheit mit diesem ergeben wollten, ein Verfahren, wobei man offenbar nur die Abschreiber und die Büchersammlungen im Auge haben konnte.

Beseitiget man demnach den Gedanken gänzlich, daſs diese Eintheilung eine ursprüngliche mit der innern Anordnung des Ganzen zusammenhängende sei, und geht um leztere zu finden den Andeutungen des Werkes selbst nach: so muſs man es dem Verfasser zum Ruhme nachsagen, daſs er auf alle Weise gesucht hat, dem Leser den Mangel zwekkmäſsiger äuſserer Abtheilungen zu ersezen, und die Auffassung des Zusammenhanges möglichst zu erleichtern. Denn es ist mit musterhafter Genauigkeit jede irgend bedeutende Abschweifung, wo sie beginnt, auch angedeutet, und am Ende wird wieder auf den Punkt zurükgewiesen, wo der Faden wieder aufgenommen werden muſs. Eben so wird es überall sehr bemerklich gemacht, wo ein neuer Abschnitt beginnt; und zusammenfassende Wiederholungen des bisherigen sind so wenig gespart, daſs es jedem nur irgend aufmerksamen Leser höchst leicht sein muſs den Faden zu behalten, ja daſs es fast unmöglich scheint über die wahre Abzwekkung des Werkes, und über das Verhältniſs der einzelnen Theile zu der Einheit des Ganzen in Ungewiſsheit zu gerathen.

Der Gang des ganzen Werkes aber ist folgender. In dem vertraulichen Eingangsgespräch zwischen Sokrates und Kephalos vorzüglich über das Alter gedenkt lezterer auch der Sagen über die Unterwelt, welche auf dieser Lebensstufe sich besonders vergegenwärtigen, und rühmt es als den bedeutendsten Vortheil des Wohlstandes, daſs der Reiche getrosteren Muthes dem bevorstehenden entgegengehen könne, indem er weniger als die Dürftigen zur Ungerechtigkeit versucht worden sei. Hieran nun knüpft Sokrates die Frage über das Wesen der Gerechtigkeit, indem er sogleich eine sehr geläufige Erklärung, daſs sie Wahrhaftigkeit sei im Reden und Treue im Wiedergeben, durch bekannte Instanzen als unzureichend abweiset. Und hier überläſst Kephalos, zu solchen Gesprächen ohnedies schon zu betagt, seine Stelle, um drauſsen des Opfers zu pflegen, seinem Sohne Polemarchos, welcher sich hinter eine von Simonides gegebene Erklärung der Gerechtigkeit verschanzt, die jedoch Sokrates ebenfalls mit Anwendung der schon oft bewährten Methoden vernichtet. Hierauf tritt mit sophistischer Groſssprecherei, die hie und da sogar an die unfeinen Späſse im Euthydemos erinnert, der chalkedonische Thrasymachos auf, und übernimmt die Stelle des Kallikles im Platonischen Gorgias, indem er die Behauptung aufstellt, das Gerechte sei nur die von den Stärkeren zu ihrem eigenen Vortheil gemachte Sazung; daher auch gerecht sein dem Schwächeren zum Schaden gereiche, die Ungerechtigkeit aber eine Weisheit sei und das ungerechte Leben das einzig förderliche. Sokrates schüzt sich durch die Analogie aller herrschenden Künste, welche insgesammt das Beste Anderer und zwar der Schwächeren besorgen, keineswegs das eigene. Und weil die Weisen in jeder Sache nicht über das Maaſs ihrer Kunstgenossen und der Sache selbst hinauswollen, die Ungerechten aber gar kein Maaſs anerkennend dieser Regel nicht folgen, so sei auch wol schwerlich die Ungerechtigkeit eine Weisheit zu nennen. Hieran knüpft sich zulezt der Beweis, daſs die Ungerechtigkeit weit entfernt stark zu machen und dadurch Vortheil zu bringen vielmehr, weil sie wesentlich Zwietracht errege, unkräftig sei; mithin das gerechte Leben allein das glükselige, weil auch die Seele ihr Geschäft, nämlich das Berathen Herrschen Besorgen, nur durch die ihr eigene Tugend, und das sei doch schon eingestandenermaſsen die Gerechtigkeit nicht aber die Ungerechtigkeit, vollkommen verrichten könne. So schlieſst das erste Buch zwar mit dem Siege des Sokrates über den Sophisten, aber auch mit der Klage des Siegers selbst, daſs das Wesen der Gerechtigkeit immer noch nicht gefunden sei, mithin auch die aufgeworfene Frage noch ganz unberührt da stehe, durch welchen Schluſs also dieses Buch deutlich genug als Einleitung bezeichnet wird, so daſs die bisherigen Reden nur als Vorbereitung einen Werth haben können.

Dasselbe wird aber eben dadurch auch behauptet von allen in dieser Uebersezung früher mitgetheilten sokratischen Gesprächen, so viele davon von irgend einer Tugend handelten, indem sie ja alle die richtige Erklärung nicht auffanden. So behandelte Protagoras die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen; so ist im Laches von der Tapferkeit die Rede und im Charmides von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensaz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bilden, mögen wir auch des Lysis hier gedenken. Daher ist es auch gewiſs nicht unabsichtlich, vielmehr ein sehr bestimmt aufgefaſster Zwekk und sehr besonnen durchgeführt, daſs dieses erste Buch unseres Werkes auf jede Weise jene früheren ethischen Schriften dem Leser ins Gedächtniſs zurükruft, man sehe nun auf die Methode der Untersuchung oder auf den Gang der Composition oder auf den Styl und die Sprache. Am stärksten freilich ist überall der Anklang an den Protagoras, der ja auch die ethische Frage allgemeiner behandelt als irgend ein anderes von jenen Werken. An dieses Gespräch erinnert die Pracht der Zurüstung und des Einganges, die Menge der zum Theil berühmten Personen, des Sophisten Vorliebe für lange aber keine Prüfung aushaltende Reden und sein entschiedener Widerwille gegen das Gespräch, die Berufung auf den lyrischen Dichter in ethischen Dingen, mit einem Worte nur nicht alles. Und wenn allerdings das Thema des Thrasymachos auch sehr bestimmt an den Gorgias erinnert, so trifft das nicht übel zusammen mit der Stellung, welche wir jenem Gespräch angewiesen haben, nämlich als Uebergang von der ersten Hauptmasse der platonischen Werke zu der zweiten. Diese Methode, das frühere durch Aehnlichkeit in Erinnerung zu bringen, ziemt nun freilich einem Schriftsteller ganz vorzüglich, dem schon die Form seiner Werke nicht gestattete, in den späteren sich gradezu auf die früheren zu berufen; aber doch ist die ganze Erscheinung nicht hieraus allein zu erklären, sondern diese Absicht hätte leichter durch einzelne Andeutungen können erreicht werden. Vielmehr wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, daſs diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den älteren ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet. Das Gewühl der Personen verliert sich, und niemand nimmt mehr Theil am Gespräch als Glaukon und Adeimantos, wiewol später noch einmal Alle als anwesend aufgeführte herbei gerufen werden. Nur ein einziges Mal regt sich Thrasymachos aber ganz versöhnt und beschwichtigt, gleichsam um anzudeuten, daſs alle Fehde mit den Sophisten ein Ende habe. Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die gröſsere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer der gefunden hat trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder als den Uebergang bildend eine Aehnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesammte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, daſs alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiet der Philosophie nur in vorbereitenden mehr spornenden und anregenden als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daſs aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmukk mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde. — In diesen vorbereitenden Reden werden aber einige Punkte aufgestellt, auf welche noch kürzlich aufmerksam zu machen nüzlich sein mag, da sie sich in der Folge bedeutend erweisen, ohne doch hier besonders herausgehoben zu werden. Der erste ist, daſs bei der Vergleichung der verschiedenen eine Herrschaft ausübenden Künste der daraus entstehende Gewinn von dem eigentlichen Zwekk der Kunstübung ganz gesondert, und die Geschiklichkeit im Erwerben vielmehr als eine besondere Kunst aufgestellt wird, welche in solchen Fällen ein und derselbe Mann noch neben seiner anderen besizt. Dies giebt zuerst einen Aufschluſs über das, was in früheren Gesprächen, vorzüglich dem Gorgias und dem Sophisten, über die Schmeichelkunst in allen ihren mannigfaltigen Verzweigungen gesagt wurde. Denn aus jeder Kunst kann eben so gut als aus der wahren Dialektik und Rhetorik eine Schmeichelkunst werden, wenn sie nur als eine Art und Weise der Erwerbtüchtigkeit behandelt wird. Es ergiebt sich aber daraus auch, was vielen der späteren Aufstellungen zum Grunde liegt, daſs jede zumal herrschende Kunst, je höher sie gestellt sein und je reiner sie geübt werden soll, desto mehr von dieser Beimischung des Gewinnenwollens frei sein muſs. Der zweite Punkt ist die von den Mitunterrednern sehr leicht, ja ohnerachtet mancher damaligen der Sache günstigen Umstände doch zu leicht zugestandene Behauptung, daſs nämlich die, welche am meisten geeignet sind zu regieren, sich doch damit nur deshalb befassen, weil eine Strafe darauf steht, und wenn auch keine andere doch die, daſs sie widrigenfalls selbst von Schlechteren regiert werden. Indeſs dürfen wir die Leichtigkeit, mit welcher dieser für den platonischen Staat höchst bedeutende Saz hier im allgemeinen durchgeht, ihm nicht zum Fehler anrechnen, da die besondere Art, wie er hernach in Anwendung gebracht wird, sich in einer höchst glänzenden Darstellung rechtfertiget. Drittens ist noch zu beachten, daſs schon die lezte Verhandlung des Sokrates mit dem Thrasymachos die Wendung nimmt, die Gerechtigkeit nicht darzustellen als etwas nur zwischen zwei von einander gesonderten stattfindendes, sondern auch als etwas inneres, und so auch die Ungerechtigkeit als etwas innerlich Zwiespalt und Zerstörung anrichtendes, wenn sie den Theilen eines und desselben Ganzen gegen einander einwohnt. Durch welche Betrachtung nun auch der Weg gebahnt ist zu der Art und Weise, wie die Frage von der Gerechtigkeit im folgenden behandelt wird.

Die Bestimmung dieser Art und Weise und die Vorbereitungen zu dem beschlossenen Verfahren enthält nun der zweite Theil des Werkes, welcher das zweite und dritte und auch noch den Anfang des vierten Buches umfaſst. Die Fortschreitung aber ist diese.

An jene Klage des Sokrates, daſs der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht aufgefunden sei, schlieſst sich eine Deuterologie de Glaukon für den Thrasymachos, als habe die ser seine Sache zu früh aufgegeben, indem daſs die Gerechtigkeit mehr nüze als die Un gerechtigkeit, noch keineswegs erwiesen sei Denn als nüzlich gezeigt sei nur der Schein der Gerechtigkeit. Um sie aber recht zu prüfen, müsse man vielmehr den Gerechten denken mit dem ganzen Schein der Ungerechtigkeit belastet, dem Ungerechten hingegen müsse man die Verborgenheit zugestehen, und ihn mit dem ganzen Schein der Gerechtigkeit ausstatten. Und nachdem Glaukon auf diese Weise die Ungerechtigkeit gepriesen, tritt auch Adeimantos auf, und stellt noch die Forderung, da Lob der Gerechtigkeit müsse auch von de Freundschaft der Götter schweigen, und nichts was irgend Belohnung sei, dürfe in Betracht kommen, sondern nur, was beide an und für sich an dem Menschen ausrichten, sei die Frage Wenn nun durch diese Forderung Platon gleichsam sich selbst überbietet, und die sokratischen Darstellungen im Gorgias und Phaidon, was diesen Punkt betrifft für unzureichend erklärt so ist doch erst nun ein rein ethischer Boden gewonnen, und derselbe Sokrates übernimmt die geschärfte und erschwerte Aufgabe, und legt den Entwurf seines Verfahrens dar, daſs er nämlich die Gerechtigkeit zuerst im Staat aufsuchen wolle, wo sie ja müsse in gröſseren Zügen und also kenntlicher zu schauen sein, und dann erst werde er zur einzelnen Seele zurükkehren, um zu sehen ob und in wiefern sie auch da dasselbige sei wie dort. Dieser Entwurf ist auch ganz so und in derselben Ordnung, wie hier angekündigt, in dem folgenden dritten Haupttheil des Werkes ausgeführt, dieser zweite aber stellt nun zuförderst zu jenem Behuf den Staat selbst dar, wie er entsteht und wie die Menschen in ihm und für ihn gebildet werden.

Hiebei ist nun zuerst merkwürdig, wie Sokrates den Staat zwar aus dem Bedürfniſs entstehen läſst, welchem die ursprüngliche Verschiedenheit der Menschen zum Grunde liegt, weil nämlich nicht jeder zu allem was das Leben erfordert von Natur gleich geschikt sei, und also auch nicht durch Uebung zu allem gleich gut gewöhnt werden könne; ohne daſs er jedoch auch nur mit Einem Worte angäbe, wie doch die sich finden sollen, welche sich so einander ergänzen müssen. Allein wenn er auch den Staat als ein Werk der Noth ansieht: so ist doch seine Meinung gewiſs nicht gewesen, daſs er durch willkührliches Umhersuchen oder zufälliges Zusammentreffen der Einzelnen entstehen solle; sondern die allgemeine hellenische Voraussezung liegt dabei zum Grunde, daſs jede verwandte Masse auch in einem kleinen Umfange — wie denn der deutsche Leser unseres Werkes nicht genug daran erinnert werden kann, daſs Stadt und Staat im hellenischen eins und dasselbe ist — eine solche Vollständigkeit der Naturen hervorbringt, und jenes Bedürfniſs ist nur aufgestellt als die gesellige Natur des Menschen repräsentirend, und das Geschäft des Staates besteht darin, das Nebeneinanderleben in ein geordnetes Durch und für einander leben zu verwandeln, um so die Menschen in einem bestimmten Maaſs auf eigenthümliche Weise zusammenzuhalten. Auch dieses aber ist auf der andern Seite nicht ohne bestimmte Beziehung auf die Seele, sofern sie nicht nur hier, sondern auch anderwärts bei

Platon als ein zusammengeseztes dargestellt wird, und zwar so, daſs wenn ein menschliches Leben sein soll, keiner von ihren Bestandtheilen irgend eines von den andern entrathen kann. — Bedenklicher schon erscheint dieses, daſs die Nothwendigkeit auf Krieg und Vertheidigung Bedacht zu nehmen, mit welcher die ganze Organisation des platonischen Staates auf das genaueste zusammenhängt, nur aus einem Streben nach Wohlleben abgeleitet wird, welches Streben doch Sokrates selbst eigentlich miſsbilligt, und nur die allereinfachste auf die Production der unentbehrlichsten Bedürfnisse sich beschränkende Gesellschaft für die eigentlich gesunde erklärt, auf welche Weise denn in dem Staat selbst, so lange er sich jener Gesundheit erfreut, nicht füglich eine andere Gesezgebung vorkommen könnte als gerade die, welche Sokrates am Ende dieses Theiles als unbedeutend übergeht, nämlich die über den Tausch und über die vertragsmäſsigen Handlungen. Wendet man nun aber eben dieses auch auf die Entstehungsart eines geordneten Zustandes in der Seele selbst an: so würden dann alle Tugenden auf einem krankhaften Zustande beruhen. Vielleicht jedoch ist nur jenes Lob eines ganz unentwikkelten gesellschaftlichen Zustandes, als sei er die eigentliche Gesundheit, nicht so ernsthaft zu nehmen als es in neueren Zeiten von Vielen ist gesungen worden. Denn wenn gleich auf die ungestüme Forderung der Andern Sokrates vorzüglich sinnliche Genüsse, Bequemlichkeiten und Künste, die im Verfolg gröſstentheils verworfen werden, als dasjenige namhaft macht, was demnach eingelassen werden solle: so fehlen doch in der Beschreibung jener ursprünglichen einfachen

Geſellſchaft, wohlbedächtig möchte ich glauben, auch alle geiſtigen Elemente, ohne welche das Leben nicht zu leben iſt. Auch hievon liegt alſo die eigentliche Abzwekkung wol in der Bezugnahme auf die Seele, in welcher ja auch erſt bei gröſserer Mannigfaltigkeit ſinnlicher Reizungen und bei ſich vervielfältigender Thätigkeit die Tugend beſtimmt hervortreten und der Gegenſaz zwiſchen gut und ſchlecht ſich entwikkeln kann, vorher aber nicht. — Nur das ſcheint freilich die Darſtellung des Staates ſelbſt zu ſehr jener Beziehung aufzuopfern, daſs, weil in der Seele die Trennung der Functionen der Grund iſt, worauf die ganze folgende Tugendlehre ruht, deshalb auch die Vertheidigung und Kriegführung, weil ſie einer eignen Function in der Seele entſpricht, ohnerachtet doch das Kriegführen im Staate nur unterbrochen vorkommt, doch von allen andern Geſchäften geſondert einen eignen Stand bildet; ſo daſs Platon hier als ein geſchworner Vertheidiger, der älteſte philoſophiſche wahrſcheinlich, der ſtehenden Heere erſcheint. Und nicht einmal mit gehörigem Rechte, da man doch wol nur von den Führern des Heeres ſagen kann, daſs ihr Geſchäft eine Kunſt ſei, die Leiſtungen des gemeinen Kriegers hingegen, ſehe man nun auf das Thun oder auf das Erdulden, nichts in ſich ſchlieſsen, wozu die Fertigkeit nicht vermittelſt einer gymnaſtiſchen Erziehung auch neben jedem andern Geſchäft erworben werden könnte, jene Bürgſchaft aber, welche ein feſter Wille das Beſtehende feſtzuhalten gewährt, jeder Bürger muſs geben können, ſo daſs das platoniſche Kriegsheer, wie genügſam die Männer auch ſeien, doch immer eine unverhältniſsmäſsige

Last bleibt für die erzeugende Klasse. So leicht aber auch diesem Uebelstande wäre abzuhelfen gewesen, wenn er die gemeinen Krieger aus den Gewerbtreibenden genommen und nur die Anführer zu einer eignen Abtheilung gebildet hätte, er that es nicht, weil dann das eiferartige in der Seele keinen ganz eigenthümlichen und vollständigen Repräsentanten gehabt hätte im Staat. So sehr erscheint die Darstellung des Staates an und für sich hier untergeordnet, und alles nur darauf berechnet und dadurch bestimmt, daſs er das vergröſserte Bild der Seele sein soll um an demselben die Gerechtigkeit besser zu erkennen.

Diese Unterordnung bestätigt sich auch durch das gleich folgende. Denn nachdem bestimmt worden, von welcher Gemüthsart diejenigen sein, und welcher natürlichen Vorzüge sie sich erfreuen müſsten, welche den Staat vertheidigen sollen, wird doch nur unter dem leicht zugegebenen Vorwande, daſs auch das nüzlich sein werde zur Untersuchung der Gerechtigkeit, von der Art ihrer Erziehung gehandelt. Und so ist es auch offenbar wol für die einzelne Seele von groſser Wichtigkeit, was hier als der Maaſsstab aufgestellt wird, wonach alle pädagogischen Mythen zu beurtheilen seien, daſs sie nicht glaube, die Götter seien des Uebels Urheber. Denn das eiferartige, wenn es mit Anstrengung gegen die zerstörenden Neigungen kämpfen soll, wird beschwichtiget werden durch den Glauben, daſs diese auch in den Göttern seien, und eben so wenig wird es auf schlichte Wahrheit kräftig dringen können, wenn ihm entgegnet werden kann, daſs die Götter selbst sich ihren Lüsten zu Liebe verwandeln und Betrug ausüben. Auf die

die Verfassung und Anordnung des Gemeinwesens hingegen hat solcher Wahn unmittelbar keinen Einfluſs, sondern nur sofern er die einzelnen Seelen verdirbt. — Dasselbe läſst sich von allem pädagogischen in diesem Theile des Werkes behaupten, daſs es am meisten auf den Einzelnen geht und zwar in rein ethischer Beziehung, um in der Seele Eintracht hinsichtlich des Herrschens und Gehorchens zu bewirken, und damit jeder wesentliche Theil derselben nur das seinige thue und nicht darüber hinausgehe. Nur daſs überall schon der Grundsaz berüksichtiget wird, der Staat könne nicht besser sein als die Masse der Einzelnen, weshalb denn seine Ruhe von der Unbeweglichkeit der Sitte abhängt und seine Trefflichkeit von der Tüchtigkeit der Einzelnen in ihrer Art. So wie auch bei der Maxime, daſs unter den Vertheidigern nur diejenigen an der Regierung theilnehmen sollen, welche nichts im Stande wären zu thun als wodurch das Wohl des Ganzen gefördert wird, schon vorschwebt, was erst gegen das Ende des Werkes ausgeführt wird, daſs nämlich die Vernunft allein beurtheilen könne, was auch den andern Theilen der Seele heilsam ist, und daſs der Vernünftige allein den Werth auch der andern Lebensweisen zu schäzen wisse. Von dieser rein ethischen Abzwekkung auf den Einzelnen macht freilich eine Ausnahme die aufgestellte Lebensordnung für die Vertheidiger, die ganz zu dem eigenthümlichen des platonischen Staates gehört. Eben deshalb aber wird sie auch als eigentlich hieher nicht gehörig hier nur oberflächlich angelegt, und ist nur aus dem zu verstehen, was weiter unten ausführlich darüber gesagt wird. Wogegen das Gesez, welches am Ende dieses

Theiles geltend gemacht wird gegen Adeimantos, daſs die Glükseligkeit im Ganzen des Staates sein müsse, nicht in einem einzelnen Theile, so wie auch die Vorschrift, daſs Reichthum und Armuth gleichmäſsig von dem gemeinen Wesen müſsten abgehalten werden, ganz hieher gehören, und nicht minder für die einzelne Seele gemeint sind als für den Staat. — Was aber ist zu antworten, wenn ein wohlmeinender jedoch etwas herber Wahrheitsfreund fragt, was denn in einem auf so rein ethischem Grunde erbauten Werke davon zu halten sei, daſs Platon jene heilsame Unbeweglichkeit der Sitte vornemlich durch ein falsches Vorgeben oder wie man sagt durch einen frommen Betrug zu erzielen meine, die Wahrheit der kindlichen Erinnerung nach Möglichkeit verfälschend, und mit göttlichen Befehlen und weissagenden Sprüchen Scherz treibend, so daſs auch Sokrates selbst zaghaft genug mit diesem Theil seiner Rede ans Licht kommt. Diese Zaghaftigkeit jedoch ist wol mehr scherzhaft zu nehmen, als möchte jemand etwas handfest alles mythische ganz und gar verwerfen wollen. Denn wenn Sokrates vorher das mythische überhaupt so erklärt, daſs das meiste darin falsch sei, einiges aber auch wahr: so unterscheidet sich nun das gute von dem schlechten in dieser Gattung vornehmlich dadurch, wo die Wahrheit und wo die Dichtung ihren Siz hat. Hier nun ist nur die Darstellungsweise Dichtung, das Wesen der Sache aber ist wahr; und fast jeder einzelne Punkt wird anderwärts in strengem Zusammenhange mit den Grundansichten vorgetragen. Denn die Verschiedenheit der Naturen geht doch unter göttlicher Vorsehung hervor aus den geheimsten Thätigkeiten des planetarischen Lebens; und eine Erziehung, welche nichts anders will, als so lange die Zöglinge sich selbst noch nicht leiten können das so gewordene weiter entwikkeln, wird billig noch auf dasselbe Princip zurükgeführt. Und als göttliche Ordnung erweiset sich das hernach von allen Seiten, daſs ein Gemeinwesen untergehen muſs, in welchem Unbefugte und innerlich nicht Berufene zur Herrschaft gelangen; so daſs dieserhalb unserm Schriftsteller die Rechtfertigung wol nicht fehlen möchte. — Und auch das darf man ihm billigerweise wol nicht bloſs als Furcht vor dem Miſsgeschikk des Meisters und Anderer auslegen, daſs nachdem der Staat so weit erbaut ist, er sich weigert eine Gesezgebung über die Gottesdienste selbst zu machen, sondern diese dem vaterländischen Apollon überläſst. Wir wenigstens, die wir wissen, wie wenig immer die Neueren geschafft haben, die eine neue Verehrung des höchsten Gottes willkührlich und von frischem stiften wollten ohne geschichtliche Grundlage, dürfen wol dem Platon um so weniger ähnliches zumuthen, als er einer Zeit angehört, wo niemand eine Vorstellung haben konnte von einem Gottesdienste, der nicht volksthümlich wäre, und als er hier keinesweges wirklich Erdgeborne fabelhaft zusammenbringt auf irgend einem ganz neuen geschichtlosen Boden, sondern alles hier, wie abweichend auch von allem bisherigen, doch vollkommen hellenisch zugeht. Wenn sich Platon auch in den bisherigen Büchern schon muthig genug gegen alle die Idee des höchsten Wesens entwürdigende Fabelei erklärt: so war er zugleich zu tiefsinnig um sich der flachen raisonnirenden Göttervernichtung einiger Sophisten gleich zu stellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahndung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten und in guten Nuzen für seine Bürger verwenden zu wollen. Daher sei es ihm unverargt, daſs er die Anordnung der heiligen Dinge in seinem Staat am liebsten dem vaterländischen Gotte überläſst, dessen Sprüche aus den geheimniſsvollen Tiefen des Mittelpunktes der Erde emporsteigen.

Und hier, nachdem die Grundlinien des Staates so weit entworfen sind, beginnt, deutlich genug bezeichnet dadurch, daſs Sokrates den Adeimantos auffordert nun nicht nur seinen Bruder, sondern auch den Polemarchos und die Andern insgesammt herbeizurufen, der dritte Theil des Werkes, welcher nur den übrigen Theil des vierten Buches umfaſst, aber doch nicht nur den Begriff der Gerechtigkeit aufstellt, sondern auch Erklärungen aller andern Tugenden, und zwar zuerst wie sie sich im Staate darstellen. Dann aber, nachdem gezeigt worden, daſs und wie dieses Verfahren auf die einzelne Seele anzuwenden sei, werden dieselben Tugenden ebenmäſsig auch in dieser nachgewiesen.

Hier ist nun zuerst auffallend, daſs die vier sonst schon bekannten Cardinaltugenden als den Begriff des Guten erschöpfend dargestellt werden, ohne irgend einen Beweis und ohne daſs ein solcher schon früher in irgend einer andern Schrift wäre mitgetheilt worden. Und doch beruht auf dieser Voraussezung die Richtigkeit des ganzen Verfahrens; denn nur, wenn diese vier das ganze Gebiet der Tugend ausmessen, kann man sagen, wenn dreie davon erklärt sind, müsse dann das noch übrige die Gerechtigkeit sein. Ja man kann auch nicht einmal annehmen, jener Beweis sei aus mündlichen Verhandlungen bekannt gewesen, oder in einer verloren gegangenen Schrift mitgetheilt worden. Denn ein solcher Beweis konnte nicht geliefert werden, ohne daſs zugleich die vier Tugenden gründlich erklärt wurden; und sonach wäre in dem lezten Falle unser ganzes Werk überflüssig, und im ersten Falle wäre kein Grund, warum nicht der Beweis eben so gut wie die Erklärungen sollte schriftlich wiederholt worden sein. Platon ist also hierüber nur zu rechtfertigen, wenn das Gebäude, so wie es hier aufgeführt ist, sich in sich selbst hält, und das ganze Verfahren, wodurch die Erklärungen aller dieser Tugenden gewonnen werden, durch unmittelbare Anschaulichkeit die Ueberzeugung des Lesers so in Anspruch nimmt, daſs er zu seiner Befriedigung nichts weiter vermiſst. Wie nun die Tugenden zuerst im Staat aufgesucht werden, beruht die Vollkommenheit desselben ganz auf dem richtigen Verhältniſs der drei Klassen, in welche Sokrates die Bewohner getheilt hat; und wenn die vier Tugenden dieses leisten, daſs durch dieselben jede dieser Klassen in das rechte Verhältniſs zu den übrigen und zu dem Ganzen tritt, so kann sich freilich dem Anerkenntniſs, daſs der Staat vermittelst derselben ein guter sein müsse, niemand entziehen. Und bewundernswürdig muſs wol jeder die Kürze und Bündigkeit finden, mit welcher dieses gezeigt wird; ja diese Kürze in der Ausführung selbst erscheint zugleich als die schönste Rechtfertigung für das gesammte ethisch vorbereitende Verfahren sowol in den frühern Büchern dieses Werkes als in den vorhergehenden Gesprächen. Wie genau nun auch in diesem Abschnitt alles auf den Staat bezogen sei: so wird doch unverkennbar immer auch schon auf die einzelne Seele im voraus Rüksicht genommen. So bei der Weisheit ist die Formel, daſs nicht durch irgend eine Erkenntniſs von etwas im Staat, sondern nur durch die vom Staate selbst und von seiner Art zu sein der Staat weise sei, vornemlich um der Anwendung auf die Seele willen aufgestellt. Eben so die etwas zu leicht zugegebene Bemerkung, deren Richtigkeit für den Staat vielleicht erfolgreich zu bestreiten wäre, daſs diese Erkenntniſs nur einem sehr kleinen Theile der Bürger einwohnen könne, scheint mehr um der Seele willen hervorgehoben zu sein. Denn so wunderlich es auch klingt, daſs die Vernunft soll der kleinste Theil der Seele sein: so ist doch gewiſs das begehrliche, weil es sich so vielfach verbreitet, das gröſste, und deshalb erscheint das einfache sich immer gleich bleibende und immer nur innerlichste natürlich als das kleinste. Auch bei der Tapferkeit ist die Bemerkung, daſs die gegebene Erklärung zunächst die bürgerliche Tapferkeit sei, darauf zu beziehen, daſs die Tapferkeit der einzelnen Seele nicht etwa nur das zu ihrem Gebiete habe, was sich aus den bürgerlichen Verhältnissen entwikkelt, sondern daſs ihr gebühre alles, was je die Vernunft gebieten kann, gegen Lust und Unlust durchzusezen. Durch solche Andeutungen wird nun hernach die Anwendung der aufgestellten Erklärungen auf die Tugenden der einzelnen Seele noch mehr abgekürzt. — Nächstdem muſs auch wol dieses dem Leser ziemlich gewagt und von vorn herein unklar erscheinen, daſs alle andere Tugenden eher gesucht werden, und nur grade die Gerechtigkeit, welche doch der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist, nicht nur bis zulezt aufgespart bleibt, sondern auch nicht einmal unmittelbar und geradezu gefunden und beschrieben wird, welches doch das einleuchtendste wäre, sondern nur als das übrig bleibende kommt sie auf einem indirecten Wege zum Vorschein. Das erste nun, daſs sie bis zulezt aufgespart bleibt, kann man sich freilich schon daraus erklären, daſs sonst weniger Veranlassung gewesen wäre, die anderen Tugenden auch auf eine genügende Erklärung zurükzuführen; indeſs ist dies doch nicht der einzige Grund, vielmehr hängt beides, daſs die Gerechtigkeit zulezt und daſs sie nur auf solchem Wege gefunden wird, genau zusammen, und es hat damit folgende Bewandniſs. Die Tugend im allgemeinen war schon früher beiläufig und im weiteren Sinne erklärt worden als diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge dessen es sein eigenthümliches Geschäft gut zu verrichten im Stande ist. Nun sollen die vier Tugenden aufgefunden werden im Staat; in demselben aber waren uns aufgezeigt worden die drei Klassen oder Gattungen der Bürger, von denen zweie zwar jede ein eigenthümliches Geschäft im Staate verrichten, die dritte aber, die der Gewerbtreibenden, eine Mannigfaltigkeit von Geschäften umfaſst, die aber nicht eigentlich Geschäfte im Staat sind, sondern jeder sucht nur durch Verrichtung des seinigen zunächst seinen eigenen Vortheil. Auf diese Weise nun zerfallen die vier Tugenden in zwei Klassen, denn jene beiden Gattungen haben vermöge ihres eigenthümlichen Geschäfts auch jeder eine eigene Tugend. Ein Staat nämlich sei noch so weise, er ist es immer nur durch die Weisheit seiner Hüter, und er sei noch so tapfer, so ist er es immer nur durch die Tapferkeit der Jugendblüthe jener Klasse, nämlich der Vorfechter, der dritten Gattung aber wird Weisheit und Tapferkeit auch nicht einmal zugemuthet. Nun ist freilich wahr, der Staat ist durch die Weisheit der Weisen nur weise, wenn diese Weisheit gesezgebend und leitend wirken kann, das heiſst, wenn ihr Folge geleistet wird, und so auch nur tapfer durch die Tapferkeit der Vorfechter, wenn diesen wie den Regierenden das nöthige geleistet wird, und so scheinen zu diesen beiden Tugenden des edleren Theiles, denn die Weisheit liebenden sind doch immer nur eine engere Auswahl der Eifrigen, zwei andere des niederen zu gehören, nämlich der Gehorsam und der Fleiſs, wodurch denn vier Tugenden unter die beiden Haupttheile des Staates gleichmäſsig und gleichartig vertheilt würden; und gewiſs möchte von Seiten des platonischen Staates gegen eine solche Construction nicht leicht etwas einzuwenden sein. Allein Gehorsam und Fleiſs sind nicht Besonnenheit und Gerechtigkeit, und die eigentliche Tugend worauf alles abgesehen ist, würde auf diese Art gar nicht sein gefunden worden, weder im Staat noch auch auf diesem Wege in der Seele, die Anwendung auf welche sich doch auch hier überall als die Hauptaufgabe erweiset. Geht man also auf die einmal angenommenen vier Tugenden zurük, und bedenkt, daſs Besonnenheit und Gerechtigkeit im Staate wenigstens sich in sofern anders verhalten als Weisheit und Tapferkeit, daſs diese beiden nur Einigen zugemuthet, jene beiden aber niemanden erlassen werden können: so folgt, daſs Besonnenheit und Gerechtigkeit zwar das leisten sollen, was Gehorsam und Fleiſs verbürgen, daſs sie aber nicht ausschlieſsende Tugenden des einen Theils sondern gemeinsame Aller sein müssen. Auch so aber können sie sich, sofern sie dem edleren Theile einwohnen, nur auf die eigenthümliche Unfähigkeit und Bedürftigkeit des unedleren Theiles, sofern sie aber diesem einwohnen, nur auf die eigenthümlichen Tugenden des edleren Theiles beziehen; daher denn diese lezteren in der Darstellung nothwendig vorangehen muſsten. Wie nun aber Besonnenheit und Gerechtigkeit selbst von einander unterschieden werden, und weshalb auch ohne Rüksicht darauf, daſs die Gerechtigkeit am schiklichsten den Schluſs macht, die Besonnenheit ihr auch an und für sich vorangehen müsse, das ist wol einer der schwächsten Theile der Darstellung, und zwar nicht nur, sofern diese Tugenden im Staat aufgezeigt werden, sondern auch in der Seele. Denn die Zusammenstimmung aller Abtheilungen darüber, welche herrschen soll, und die dem gemäſse Thätigkeit einer jeden Abtheilung in Beziehung auf herrschen und gehorchen, dieses beides ist weit schwieriger auseinander zu halten, als es ist diese beiden Tugenden von jenen oder auch jene unter sich zu sondern; und deshalb scheint es nicht unangemessen, daſs, nachdem die drei ersten Tugenden gefunden waren, soviel sonderbare und seufzerreiche Zurüstungen gemacht werden, um nun auch noch die Gerechtigkeit als eine besondere zu finden. Denn auf der einen Seite kann man sagen, dasjenige, dem die Gerechtigkeit erst die gehörige Kraft gebe, seien nicht sowol alle drei Tugenden, als vielmehr die Besonnenheit allein, indem die in dieser gesezte Zusammenstimmung durch Gerechtigkeit in That übergehe, also kräftig werde; dann aber sei auch auf der andern Seite in diesen beiden zusammen die ganze Vollkommenheit des Staates erschöpft; denn die Weisheit sei nur derjenige Theil der Gerechtigkeit, welcher der ersten, und die Tapferkeit derjenige, welcher der zweiten Abtheilung zufalle, indem es offenbar ungerecht wäre, wenn die Weisheitliebenden nicht Ideen entwikkeln und Geseze aufstellen, und eben so wenn die Eiferartigen nicht antreiben und abwehren wollten. Und eben so weiter unten, wo die gegebenen Erklärungen auf die einzelne Seele angewendet, und um die der Gerechtigkeit zu prüfen die bekannten Gemeinpläze vorgebracht werden, könnte man sagen, daſs auch der Besonnene dies alles unterlassen würde aus Mangel an aufgeschraubten und unnatürlichen Begierden. Indeſs nehme dies niemand für einen bedenklichen Tadel gegen die Sache selbst, welche dem Mittelpunkt des ganzen Werkes so nahe liegt. Dieser Tadel trifft höchstens die Aufstellung jener vier zusammengehörigen Tugenden, welche Platon offenbar genug nur mit richtigem praktischen Sinne aus Ehrfurcht für das Bestehende aufgenommen hat; wie sie denn schon auf dieselbe Weise aus dem gemeinen Gebrauch in die Lehrweise des Sokrates übergegangen sind. Statt dieser viere aber hatte Platon volle Freiheit auf der einen Seite die Weisheit, wenn er nur in dem vernünftigen Theil die Kraft erblikte mittelst des

Eifers die ganze Seele in Bewegung zu sezen, auf der andern Seite aber auch die Gerechtigkeit als die einzige Tugend aufzustellen. Er konnte entweder sagen, Staat und Seele seien tugendhaft durch jenes einzigen Theiles Tüchtigkeit und Kraft, oder auch sie seien es durch aller Theile richtige eigenthümliche Thätigkeit. Daſs Platon, wie aus der Stellung, welche er der Gerechtigkeit in diesem Werke giebt, deutlich genug erhellt, das lezte vorgezogen hat, ist auf den Staat bezogen eine erwünschte Milderung eines sonst fast unerträglichen Aristokratismus. Denn wenn die Weisheit als die einzige Tugend angesehen wird: so haben auch nur die an der Regierung theilnehmenden, welche aus der gesamten Masse auch sich selbst ergänzen, allein Antheil an der bürgerlichen Tugend, und schon der nächst weitere Kreis, die Vorfechter nicht minder als der groſse gewerbtreibende Volkshaufe, sind von allem Antheil daran ausgeschlossen zu einem so strengen Gehorsam bestimmt, daſs keine Thätigkeit anders von ihnen ausgehen darf, als der herrschende Theil geordnet hat; und wenn sich einer von beiden herrschsüchtig oder aus Eigennuz empört, so tragen nicht sie selbst die Schuld, sondern nur die Schwäche der Herrschenden. Da Platon aber die Gerechtigkeit als die in der That alle anderen in sich schlieſsende Tugend aufſtellt: so haben nun alle wesentlichen Elemente des Staates gleichmäſsigen Antheil an der Sittlichkeit desselben. Von dieser Seite also muſs die getroffene Wahl lobenswerth erscheinen. In Bezug auf die einzelne Seele aber würden wir nach unserer Denkungsart das Gegentheil unbedenklich vorziehen, und die Weisheit als einzige Tugend aufstellen, und wenn die sinnlichen Begierden noch so unmäſsig emporwüchsen, die Schuld davon lieber in der Schwachheit des vernünftigen Theiles suchen, als daſs wir jenem untergeordneten Vermögen einen eigenthümlichen Antheil an der Sittlichkeit beilegten. Und aus demselben Grunde würden wir schon gegen die vorangeschikte Erklärung der Besonnenheit Einspruch einlegen, indem die Formel einer freien Zusammenstimmung aller Theile der Seele in Beziehung auf das Regiment mehr einer ästhetischen als einer streng wissenschaftlichen Behandlung des Sittlichen angemessen ist. Und doch ist diese pythagorisirende Ansicht, die Tugend als Harmonie zu denken, welche erst dadurch in ihrer Vollendung erscheint, daſs die Besonnenheit, als freie Zusammenstimmung der niederen Vermögen mit den höheren höher gestellt wird als die Mäſsigung, die nur eine von der Vernunft errungene Gewalt über die Anmaſsung der niedern Vermögen ist, diese Ansicht, welche von uns in einem vorzüglichen Sinne als heidnisch bezeichnet werden muſs, ist doch nur zu sehr der Schlüssel des ganzen Werkes, und hängt mit allem auf das genaueste zusammen, was uns darin am meisten zurükschrekt, ja uns ganz verwerflich und frevelhaft erscheint. Denn hierauf zunächst beruht, daſs die Ethisirung einer Gesellschaft vorzüglich von einem richtigen Verfahren bei der Erzeugung ausgehen muſs; so wie auch des einzelnen Menschen Sittlichkeit zum gröſsten Theil davon abhängig wird, daſs er glüklich geboren ist. Wenn es nun freilich im Staat, zumal ein Hellene sich nicht leicht einen solchen als eine Mischung aus zwei ganz ungleichartigen Massen denken konnte, zu aristokratisch gewesen wäre, der gröſsten Masse des Volkes die bürgerliche Tugend ganz abzusprechen, bei der Anwendung auf die Seele aber hieraus eine auch die wesentlichsten Unterschiede zerstörende Gleichmacherei entstehn muſs: so sieht man wie das Verfahren bei Betrachtung der Tugend den Staat als das gröſsere zum Grunde zu legen, wie sinnreich es auch bevorwortet und wie kunstreich es durchgeführt sei, doch nicht ohne Gefahr ist, und wie auch der gröſste Geist bei einer wissenschaftlichen Construction nicht ungestraft das Gesez der Einfachheit verlezt. Wird nun aber den niedern Seelenkräften soviel eingeräumt, daſs sie durch sich selbst Antheil haben an der Tugend: so erscheint es da, wo diese drei Abtheilungen, die herrschende die vertheidigende und die erhaltende, auch in der Seele als vorhanden und als von einander verschieden nachgewiesen werden sollen, doch ziemlich willkührlich als ein allgemeiner Erfahrungssaz angenommen, daſs das Eiferartige, wenn auch nicht immer mit der Vernunft, doch wenigstens niemals mit den Begierden sich verbinde. Vielmehr findet sich dieses Verderben in dem Ehrtriebe sowol als der Schaam, wenn sie einer falschen Meinung folgen, welche die angeschwellten Begierden lobt und die Aussprüche der Vernunft als Vorurtheile herabsezt; und grade was Platon mit so gerechtem Eifer im Gorgias und im Eingange dieses Werkes gegen den Thrasymachos bestreitet, könnte sich ohne ein solches Bündniſs nicht so breit und geltend gemacht haben. Doch die Kritik über diese Gegenstände wird fast entwaffnet durch die nicht zu übersehende sehr bedeutende Aeuſserung, daſs eine recht genaue und gründliche Erkenntniſs von der Seele bei diesem Verfahren nicht zu erlangen sei. Uebrigens aber ist die Nachweisung dieser drei Functionen in der Seele besonders durch die Anwendung der Methode auch sie zugleich im Groſsen an den hervorstechenden Charakterzügen verschiedner Völker aufzuzeigen sehr schön und groſsartig; obgleich manchem edlen Hellenen es sehr schlecht mag gefallen haben, daſs der gepriesene Eifer doch nur der Thrazier und Skythe in seiner Seele sein solle, und überhaupt wol nicht ohne Einseitigkeit die oft zerstörende Rohheit dieser Völker einer engherzigen zwar und nur mechanischen aber doch der ganzen Menschheit ersprieſslichen Kultur, wie die phönizische und ägyptische war, vorgezogen werden kann. — Weil aber die eigentliche Aufgabe nicht war, nur den Begriff der Gerechtigkeit aufzustellen, sondern vielmehr zwischen der gerechten und der ungerechten Lebensweise, welche von beiden förderlicher sei, zu entscheiden: so wird nun nach der Gerechtigkeit auch die Ungerechtigkeit als Vielthuerei und Auflehnung eines Theiles gegen die übrigen beschrieben; und Sokrates, obgleich er seinem Mitunterredner zugeben muſs, die Sache sei schon abgemacht und unnöthig das übrige noch durchzunehmen, kündigt dennoch an, er wolle um der Vollständigkeit willen die verschiedenen schlechten Lebensweisen ihrem ganzen Verlaufe nach eben so im groſsen an den verderbten Staatsformen nachweisen. Wie er nun dieses ankündigt am Ende unseres vierten und Anfange unseres fünften Buches, grade so führt er es hernach im fünften Haupttheile des Werkes dem achten und neunten Buche durch. Hier aber wird er von Polemarchos und Adeimantos, denen auch Thrasymachos sich beigesellt, in andere Untersuchungen hineingezogen, welche das fünfte sechste und siebente Buch einnehmend den vierten Haupttheil des Werkes bilden, aber ohnerachtet ihres bedeutenden Umfanges und noch bedeutendern Inhaltes doch schon hier und noch mehr am Anfange des achten Buches, wo der ursprüngliche Faden wieder aufgenommen wird, auf das allerdeutlichste als eine hineingeworfene und fast abgedrungene Episode bezeichnet sind.

Dieser ganze vierte Haupttheil knüpft sich an die Forderung des Adeimantos, daſs Sokrates, ehe er auf die vorgezeichnete Weise weiter gehe, zuvor noch zur Vollendung des als Vorbild aufgestellten Staates, auch die eigenthümliche Erziehung derer, welche darin zur Regierung und Vertheidigung bestimmt sind, darstellen, und sich zugleich über die Geschlechtsverbindungen, aus welchen sie hervorgehn, näher als vorher geschehen erklären möge; und zwar fordert er dieses als etwas höchst wichtiges, nicht etwa für die Frage von der Gerechtigkeit, sondern für die richtige Verfassung des Staates; so daſs also gegen jede etwanige gekünstelte Anwendung des in diesen Büchern verhandelten auf jene Hauptfrage von der Gerechtigkeit in der einzelnen Seele und von dem Verhältniſs des gerechten Lebens zur Glükkseligkeit schon hiedurch protestirt wird. Die erste Erörterung nun über die Verbindung der Geschlechter unter der herrschenden Abtheilung des Staates, bezieht sich fast ausschlieſsend auf jenen dem Platon eigenthümlichen urbildlichen Staat, die zweite aber, von der Bildung zu dem was diese Männer und Frauen in sich vereinigen sollen, und besonders zur Philosophie handelnd, hat natürlich eine weit allgemeinere Abzwekkung, und ist als weitere Fortsezung dessen, was in den ersten Büchern über die allgemeinen Bildungsmittel für die erste Jugend gesagt worden ist, gleichsam eine allgemeine platonische Enkyklopädie und Methodologie für alle Wissenschaft, aus pädagogischem Standpunkt freilich, aber doch in dem allgemeinsten Sinne wie überhaupt eine durchgebildete Anordnung des Lebens in hellenischem Geiste die höchste Aufgabe der Philosophie war. — Was nun den ersten Abschnitt dieses Theiles, den von der Verbindung der Geschlechter anlangt, so scheint mir die Art wie er eingeleitet wird, wie Sokrates sich sträubt und die Sache gern umgangen wäre, gar nicht darauf zu deuten, daſs er etwas aller Meinung zuwiderlaufendes und noch nie gehörtes hier zum erstenmal in das Gespräch der Leute bringen wolle; vielmehr finde ich darin die deutlichsten Spuren davon, daſs diese Lehre schon früher, natürlich aus seinen mündlichen Vorträgen und den Mittheilungen seiner Schüler, bekannt war und eine spöttische Behandlung erfahren hatte, in welchem Falle dann Anspielungen der Komiker auf die platonische Gemeinschaft der Weiber für die Zeit der Abfassung des vorliegenden Werkes nichts beweisen könnten. Doch ist dies so sehr eine Sache des kritischen Gefühls auſserhalb aller Argumentation liegend, daſs ich nichts thun kann als die Leser, welche sich auch für solche Fragen der historischen Kritik interessiren, zu einer aufmerksamen Betrachtung der Stelle aus diesem Gesichtspunkt einzuladen. Bei den An-

Anordnungen nun, welche hier in Betreff der Geschlechtsverbindungen für jenen Staat aufgestellt werden, liegt die Lehre von der Gleichheit beider Geschlechter zum Grunde, wobei allerdings zugestanden wird, daſs das weibliche das schwächere sei, jedoch nicht auf solche Art, daſs ihm für irgend eine ganze Gattung menschlicher Thätigkeit die Kräfte fehlten; also auch in dieser Beziehung im entschiedenen Streite mit der herrschenden Ansicht und Praxis seiner Zeit. Hat nun gleich das Christenthum im Ganzen denselben Weg eingeschlagen, insofern es überall den Zustand des weiblichen Geschlechtes der Gleichheit mit dem männlichen näher gebracht hat, als es ihn fand: so läſst sich doch keinesweges sagen, daſs diese Lehre irgendwie mit zu den Annäherungen an christliche Denkungsart gehörte, die man bei Platon finden will. Vielmehr sind sowol die Gründe, von denen er ausgeht, als die Folgerungen, die er entwikkelt, von der Art, daſs aus dem Standpunkte des Christenthumes auf das lebhafteste dagegen protestirt werden muſs. Anstatt nämlich auf die Selbigkeit der Vernunft in beiden Geschlechtern zurükzugehen, welche also auch im wesentlichen auf dieselbe Weise müſste entwikkelt und zur Herrschaft gebracht werden, woraus freilich keine Gleichheit gymnastischer Uebungen gefolgt sein würde, geht er um seinen Saz zu erweisen auf die Thiere zurük, ohne daſs ihm, so sehr er auch in die Tiefen der Natur einzudringen strebt, in die Augen gefallen wäre, wie zugleich mit der Steigerung des organischen Lebens auch der organische Gegensaz beider Geschlechter sich schärfer spannt, und also bei dem Menschen am stärksten heraustreten muſs. Eben so wenig scheint er zu bedenken, welch ein groſser Unterschied in Bezug auf die gemeinschaftlichen Beschäftigungen daraus entsteht, daſs Empfangen und Gebähren bei dem Menschen nicht periodisch ist, sondern von allem Einfluſs der Jahreszeiten frei. Indeſs diese offenbar überragend physische Behandlung des Gegenstandes zeigt wol hinreichend, daſs Platon ihn nicht sokratisch sondern weit mehr pythagorisch genommen hat. Wie nun ferner von der gröſseren Gleichheit der Geschlechter aus die christliche Sitte den reinsten Begriff der Ehe und die vollkommenste Gestaltung des Hauswesens ins Leben gerufen hat: so hat den Platon seine Ansicht von dieser Gleichheit zu einer völligen Zerstörung von beiden verleitet, und dies ist es was jeder unserer Zeitgenossen von gesundem Sinn gern bis auf die letzte Spur aus diesem Werke verlöschen möchte. Allein diese Spuren führen sehr weit; ja ich möchte sagen hier concentrirt sich alles verfehlte der hellenischen Geistesentwiklung, und es zeigt sich deutlich das Unvermögen dieser Natur zu einer befriedigenden Gestaltung ethischer Verhältnisse. Auch Platon, dem man aus Miſsverstand häufig in dieser Beziehung ganz falsche Ehre angethan hat, ist in der bloſs sinnlichen Ansicht des Geschlechtsverhältnisses so befangen, daſs er für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer persönlichen Neigung kein anderes Motiv anerkennt als den Reiz, den die Betrachtung schöner sich mannigfaltig und lebhaft bewegender Gestalten hervorbringt, so daſs ein geistiges Element in der Geschlechtsliebe ihm völlig fremd geblieben ist. Eine solche leidenschaftliche Neigung kann nun im platonischen Staate ihr Ziel nicht selbst erreichen, sondern sie ist nur ein mitwirkendes Motiv für die, welche die Brautleute zusammen führen. Diese aber müssen um den möglichsten Vortheil für das Gemeinwesen daraus zu ziehen, und doch zu verhindern daſs über viel gewünschte Schönheiten kein Zwiespalt entstehe zu einem freilich insgeheim autorisirten Betrug ihre Zuflucht nehmen, und also mit der Wahrheit und Aufrichtigkeit das wesentlichste der persönlichen Sittlichkeit dem Gemeinwesen zum Opfer bringen. Aus demselben Reiz der Schönheit dürfen sich aber auch Neigungen in Männern zu Jünglingen entwikkeln; und keinesweges hat Platon auch nur das Recht der plastischen Naturkraft hoch genug geachtet um solche Richtung des Triebes durch die Schaam besiegen zu wollen, sondern als Lohn der Tapferkeit sollen diese Neigungen begünstigt werden, so daſs das Bestreben sich bürgerlich hervorzuthun durch die Aussicht das Schönste aus beiden Geschlechtern zur Beute zu erlangen genährt werden darf, und daſs auf solche Weise zum Gemeinnüzigen und Guten gespornt werden zu können, noch zu den Vorzügen der edleren Naturen gehört, wovor unser sittlicher Rigorismus mit Recht zurükschrekt. Ja man sieht nicht nur, daſs auch an den Edelsten sinnliche Leidenschaftlichkeit als ein bedeutendes Motiv gutgeheiſsen wird; sondern man sieht kaum, daſs in solchem Leben noch eine andere Entstehungsweise einer freien persönlichen Zuneigung übrig bleibt. Auf der andern Seite muſs man freilich gestehen, wenn das einmal richtig ist, daſs die Wächter, damit in ihnen kein eigennüziges Wesen aufkommen könne gegen den Gemeingeist, kein Eigenthum haben dürfen: so folgt nur gar zu leicht, daſs sie auch kein Hauswesen haben können und keine Ehe; und dann erscheint die Gemeinschaftlichkeit der Erzeugung und der Erziehung als die leichteste Auskunft. Wenn aber als die schönste Frucht dieser Maaſsregel eine erweiterte Brüderlichkeit gepriesen wird, welche allem Zwiespalt am besten vorbeugen kann: so erstrekkt sich diese doch nicht weiter als der Umfang jenes gemeinschaftlichen die Dunkelheit unterirdischer Vorbildung der Erderzeugten nachahmenden Erziehungshauses; und darum könnte unter diesem Gesez immer nur eine sehr kleine Gemeinheit bestehen und sich erhalten, wie auch die Platonische nur sein sollte, und wie auch neuerlich in Amerika auf den sehr ähnlichen Grundsaz gemeinschaftlichen Erwerbes und einer von der zartesten Kindheit an gemeinschaftlichen Erziehung, nur eine kleine Gemeinde hat zu Stande gebracht werden können. In solchen untergeordneten Formen aber können die Geschikke des menschlichen Geschlechtes nicht erfüllt werden, sondern nur durch groſse bürgerliche Vereine, denen überall das abgeschlossene Hauswesen als ausgebildete organische Einheit zum Grunde liegt. Was also auch einem solchen aus Unwahrheit und Leidenschaft zusammengekünstelten Gemeinwesen geopfert wird: das alles kann doch nichts groſses herbeiführen. Sonst aber sind in diese Darstellung völkerrechtliche Maximen besonders über das Verhalten im Kriege verwebt, welche strengen Tadel der hellenischen Unsitte in sich schlieſsend den Weg zur Veredlung derselben vorzeichnen, wiewol Platon auch hier in dem Gegensaz von Hellenen und

Barbaren befangen bleibt. — Indem nun dieser erste Abschnitt unseres vierten Haupttheiles mit dem Zugeständniſse schlieſst, daſs der beschriebene Staat nur als Vorbild sei gezeichnet worden, um nämlich aufzustellen unter welchen Bedingungen eine vollkomne Gerechtigkeit und ein solcher Mann möglich sei, daſs man aber in der Wirklichkeit zufrieden sein müsse mit dem, was durch gröſstmögliche Annäherung an jenes Vorbild zu erreichen sei: so wird doch als diese Annäherung angegeben eine strenge Sonderung derer, welche als untergeordnete Naturen nur an die Dinge gewiesen sind sowol mit ihrer Arbeitsamkeit und Geschäftsführung als mit ihrer Schaulust, und derer, welche sich als edlere für die Ausbildung des reinen Erkenntniſsvermögens eignen, und sich von der verworrenen Mannigfaltigkeit der Dinge zu der klaren Einheit der Begriffe zu erheben vermögen, zu dem also, wozu auch der platonische Sokrates in den früheren Gesprächen so oft diejenigen unfähig erweiset, welche sich doch theils selbst mit der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten befassen, theils mit der Bildung derer welche regieren sollen. Die Forderung aber soll den Zwekk haben, auch in dem wirklichen Gemeinwesen jene Klasse ganz vom Regimente auszuschlieſsen, damit die Staatsgewalt immer allein in den Händen derer sei, welche auch philosophiren. Hier handelt es sich nun nothwendig um eine Erklärung dessen, was man unter Philosophiren zu verstehen hat, und Platon giebt diese in einer ziemlich gedrängten Verhandlung, worin er so weit auf die Principien zurükgehend als er muſste, um nicht geradezu sich selbst zu citiren, doch sichtlich alles voraussezt, was wir aus den Gesprächen kennen, als deren Kern der Sophist anzusehen ist. Und indem er nun genau an sein Thema sich haltend auseindersezt, daſs eine Natur, welche im Stande ist diese Richtung zu verfolgen, auch alle die Eigenschaften besizen muſs, welche zum Regieren gehören, versezt er seine Leser aus der fantastischen Welt seines Staates plözlich, wiewol nur auf kurze Zeit, wieder mitten in die damaligen Verhältnisse, offenbar um ein wenig Raum zu gewinnen zur Selbstvertheidigung gegen einen Vorwurf, der oft und auch kürzlich wieder erneut worden ist, daſs nämlich er selbst das Vaterland im Stich lasse, und auch die ausgezeichneten Naturen unter den Jünglingen dem öffentlichen Leben abwendig zu machen suche. Adeimantos nämlich nimmt, als Sokrates jenen Saz ausgesprochen, die Parthei der Gegner, welche sich auf die Erfahrung berufen, daſs immer diejenigen, welche sich mit der Philosophie zu ernsthaft beschäftigten, dem Staate unnüz geworden sind. Sokrates aber verschanzt sich, um seinen Saz zu vertheidigen, hinter die Behauptung, daſs man von dem damaligen ganz verderbten Zustande aus die Sache nicht beurtheilen könne, und sezt nun auseinander wie in solcher allgemeinen Verwirrung die wahrhaft philosophischen Naturen durch schlechte Behandlung untergehen, und dann schlechte Leute von der gewerbtreibenden Klasse sich auf eine scheinbare Weise der Philosophie bemächtigen. Diese Schilderungen, in deren einer man den Alkibiades und ähnliche nicht verkennen kann, die andere aber die rhetorisirenden Sophisten vorzüglich trifft, bringen noch immer die Gegenstände der früheren Platonischen Polemik vor Augen, um sein Verfahren zu rechtfertigen. Zugleich aber auch um dasselbe durch die stillschweigende Erklärung zu beschlieſsen, daſs wenn nicht andere Grundsäze im Staat geltend gemacht werden könnten und richtigere Sitten und Lebensweise der Lehre zu Hülfe kommen, Menschen dieser Art doch immer wieder auftreten würden. — Und so macht dieses den Uebergang zu dem zweiten Abschnitt dieses Theiles; worin die Bildung derer, die zum Herrschen bestimmt sind, genauer beschrieben werden soll. Hier nun wird die Idee des Guten als der höchste Gegenstand dargestellt, welchem das Erkenntniſsvermögen des Menschen sich zuwenden kann; leider freilich so als ob auch die hier bewiesene gewiſs nicht häufig anzutreffende Meisterschaft in speculativer Darstellung an diesen Gegenstand nicht hinanreiche; sondern die befriedigende Behandlung desselben wird an ich weiſs nicht was für einen noch weit herrlicheren Ort gewiesen, hier aber das Gute nur in Bildern und durch weitere Ausführung bildlicher Rede als die Quelle aller Erkenntniſs und alles Seins; also auch über beides gestellt, auf das herrlichste gepriesen, so jedoch, daſs unläugbar auf das, was hierüber im Philebos theils angedeutet theils ausgeführt worden, zurükverwiesen wird. Und bei weitem erfreulicher ist hier der Vortrag als dort; ja eben dieses Bild, daſs die Idee des Guten sich zu dem Gebiet des Erkennbaren verhält wie die als sein Ebenbild von dem Guten erzeugte Sonne zu dem Gebiet des Sichtbaren, gewährt durch eine trefliche Benuzung aller sich ergebenden Verhältnisse eine klare und reinliche Uebersicht des ganzen Gegenstandes, daſs nämlich die Vernunft sich zu dem Erkennbaren verhält wie das Auge zu dem Sichtbaren, und daſs wie Licht und Auge — wobei man sich erinnern mag, welche Selbstthätigkeit in Bezug auf das Licht dem Auge schon in früheren Darstellungen beigelegt wurde — zwar nicht selbst die Sonne, aber doch das ihr mehr als alles andere verwandte sei, so auch die eines solchen Ausflusses des Guten bedürftige menschliche Vernunft in der Thätigkeit des Erkennens nicht das Gute selbst, aber doch das ihm am meisten unter allem verwandte. Und es gewährt einen tiefen Blikk in eine bei unserm Schriftsteller nicht mit Unrecht sehr geheimniſsvoll behandelte Gegend, wie sich Platon die Identität des Seins und des Bewuſstseins gedacht hat, daſs es nämlich derselbe Ausfluſs des Guten, das geistige Licht, daſs ich so sage, ist, welcher dem erkennbaren Wesen der Dinge oder den Begriffen die Wahrheit und der Vernunft das Vermögen zu erkennen verleiht, welches eben so die Wahrheit ihres Wesens ist. Dieses aber will sagen, daſs die Vernunft irgend etwas nicht anders als in Beziehung auf die Idee des Guten und vermittelst derselben erkennen kann, und daſs dem ganzen Gebiet des Sichtbaren oder, wie wir wol sagen dürfen, des Wahrnehmbaren überhaupt, gar kein Sein entspräche, sondern es in der That nichts wäre als der ewig unruhige Fluſs des Nichtseienden, wofern nicht durch die lebendige Einwirkung der Idee des Guten dieser Fluſs festgehalten, und es so erst etwas würde, was, wenngleich auch noch an dem unstäten und unruhigen theilnehmend, doch auf das wahre Sein bezogen werden kann. Ueber dieses alles zwar findet der Leser nur leise Andeutungen, aber sie führen den Aufmerksamen in Verbindung mit dem oben bei der allgemeinen Erklärung der Philosophie vorgetragenen auf die früheren dialektischen Gespräche zurük, die sich nun zu solchen Resultaten verklären. Wenn aber auf der einen Seite die beiden Gebiete des Sichtbaren und Erkennbaren neben einander gestellt auch mit einander verglichen werden, so fehlt auch hier nicht ihre schon bekannte Unterordnung. Ist dieSonne nur ein Bild des wesentlichen schlechthin Guten: so verhält sich auch das leibliche Licht eben so zu dem geistigen, und ist von dem geistigen Gebiet aus betrachtet nur die Finsterniſs, in welcher jede Seele umhertappt, die von dem Reiz der irdischen Sonne bezaubert ohne weiter hinauf zu streben allein bei den von ihr erleuchteten Dingen weilt. Und wie sich das ganze Gebiet des Sichtbaren als Bild verhält zu dem des Erkennbaren: so giebt es in jedem von beiden wieder den ähnlichen Unterschied, ein in seiner Art wahres und dessen Bild. Hier nun kann es überraschen, daſs die mathematischen Gedankendinge, Zahl und Figur, als Bilder der Ideen angegeben werden; indeſs wollen wir immer zufrieden damit sein, daſs dieser Zweig der Verstandesthätigkeit hier seine feste Stellung bekommt, und wir zugleich einen Schlüssel erhalten für den platonischen Gebrauch der Zahl und Figur auf dem philosophischen Gebiet und für Platons Verhältniſs zur pythagorischen Schule in dieser Beziehung. Sehr merkwürdig sind auch die Erklärungen über das Verhältniſs der mathematischen Methode zur dialektischen, wiewol sie mit jener Bestimmung in gar keiner Verbindung stehen, ausgenommen durch ein hier auch gar nicht angedeutetes Mittelglied, sofern nämlich die mathematischen Voraussezungen auch als Bilder eigentlicher Anfänge, Principien, betrachtet werden können. So wenigstens wäre es nach diesen Reden dem Platon ganz angemessen sich von denen zu unterscheiden, welche das Wesen der Dinge selbst durch Zahl und Figur bestimmen zu können glauben, und wähnen, daſs sie im philosophischen Sinne des Wortes erkennen, während sie nur mathematische Verknüpfungen machen. Wenn aber schon früher die wirklichen Dinge, als das wahre auf dem Gebiet des Sichtbaren, auch Bilder der Begriffe genannt worden sind, so haben doch vor ihnen die mathematischen Productionen als dem Gebiet des Erkennbaren angehörig mit Recht den Vorrang, und so entstehen für die erkennende Thätigkeit jene vier Stufen: der Augenschein hat die Bilder, der Glaube die wirklichen Dinge, die anschauliche Einsicht hat die mathematischen Gegenstände und die eigentliche Erkenntniſs hat die Ideen zum Gegenstand. An diese Abstufung soll nun die ganze Reihe der Studien für die zur Herrschaft bestimmten sich anknüpfen; und damit wir diese desto besser übersehen und die Abwechselung zwischen Studien und Ausübung schäzen lernen, führt uns Sokrates aus der Mitte dieser Untersuchungen plözlich in jene Höhle, in welcher uns der Lebensgehalt und Zustand derer, welche, weil es ihnen unmöglich ist sich mit ihren Augen der geistigen Sonne zuzuwenden, den Schein und die Bilder, nämlich die sichtbaren Dinge, für das Sein und Wesen selbst halten, mit so grellen Zügen dargestellt wird, daſs man kaum sieht, wenn auch die Wissenden von der eignen

Glükseligkeit, deren sie droben genieſsen, absehen und sie dran geben wollten, weshalb es nur der Mühe lohnen sollte ein solches dürftiges Leben zu leiten, an dem nichts zu verbessern ist und nichts zu verlieren, so daſs warlich der kein gemeiner Vaterlandsfreund ist, welcher auch hierauf, wie hier gefordert wird, den groſsartigen Spruch anwendet, nicht darauf komme es an, daſs irgend ein Theil des Ganzen sich ausgezeichnet wohlbefinde. Bleibt aber aller Leitung ohngeachtet die groſse Masse sich gleich, — und anders scheint sich Platon das Leben nicht vorzustellen, und eine Fortschreitung, welche auch das Volk ergriffe, in seine Gedanken nicht mit aufgenommen zu haben — so kann doch auch die groſsmüthigste Hingebung nur in sofern lohnen, als es hiedurch allein möglich wird aus dieser Masse immer wieder bei jedem neuen Geschlecht die edleren Naturen herauszufinden und einem besseren Loose entgegenzuführen. Nimmt man nun hinzu, daſs die Bevölkerung in seinem Staat, in den wir nun wieder zurükgeführt werden, sich eben auch nicht mehren soll, und das Verhältniſs zwischen den Ernährern und Verzehrern ihm auch in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen erscheinen muſste: so kann man sagen, die Aufgabe des platonischen Staates, und also der gesammten menschlichen Thätigkeit im Groſsen betrachtet, sei keine andere als die menschliche Natur in ihren einmal gegebenen Verhältnissen ohne Verschlimmerung zu erhalten. So daſs unser Weiser als der strengste und eigentlichste Vertheidiger der Stabilität erscheint. — Wie nun die kleine Auswahl der edleren Naturen für ihr besseres Loos geprüft und allmählig eingeübt und gewöhnt werden sollen, das entwikkelt Platon zunächst durch eine zierliche Zurükführung dieses Bildes von der Höhle auf das ursprüngliche von der Sonne, wo sich dann von selbst ergiebt, daſs die Fähigkeit in die Sonne selbst hineinzusehen nur durch mannigfaltige Vorübungen erworben werden kann. Wie nun die gemeinsamen gymnastischen und musikalischen Uebungen der Kinder unvermeidlich viel mit Bildern schon des mythischen wegen zu thun hatten, und die ganze Entwiklung des kindlichen Lebens im Gebiete der wirklichen Dinge also des Glaubens spielt: so liegen natürlich die Vorübungen der erwachsenern Knaben ausgezeichneter Art ganz in dem Gebiet der Anschaulichkeit und Einsicht, welches die mathematischen Disciplinen in ihrer natürlichen Stufenfolge ausfüllen. Doch unterscheidet Platon auch hier zwei verschiedene durch ein Paar streng gymnastische Jahre getrennte Verfahrungsarten, die erste ist der Vortrag dieser Wissenschaften, ihm nur uneigentlich so genannt, jeder für sich, wiewol immer schon — mit Beseitigung bloſs empirischen Verfahrens und jeder praktischen Beziehung auf die wirklichen Dinge — nur auf die Zahl an sich, die Figur an sich und so auch auf die Bewegungen und Verhältnisse an sich gerichtet; die andere aber ist die Aufstellung dieser Disciplinen in ihrer Verwandtschaft und ihrem Verhältniſs zu der Natur des Seins, und nur diejenigen, die bis hierher zu folgen und dies zusammenzuschauen vermögen, werden für dialektische und also auch königliche Naturen erkannt. Aber auch diese gelangen erst spät und nachdem sie sehr ungleich ihre Zeit zwischen dem erwünschten wissenschaftlichen Leben und dem unerfreulichen Dienst in der Höhle haben theilen müssen, zugleich zur Anschauung der Idee des Guten und zur Herrschaft, welcher sie jedoch jezt nur abwechselnd den kleineren Theil der Zeit zu widmen haben, den gröſseren aber der Betrachtung weihen dürfen, bis sie endlich zur guten Stunde von Allen gepriesen das zeitliche gesegnen. Und hiemit hat sich nun Sokrates, nachdem er noch erst einen flüchtigen Wink gegeben, auf welche Weise, wenn erst nur einmal wahre Philosophen die Gewalt in Händen hätten, ein solcher Staat zu Stande kommen könne, der ganzen Aufgabe, die ihm Adeimantos gestellt hatte, vollständig entledigt, und kehrt am Anfang des achten Buches dahin zurük, wo ihm diese groſse Einschaltung war aufgegeben worden, und wir nehmen nun von diesem sonderbar erfundenen Staate Abschied. Soll es nun vergönnt sein hier noch ein Paar Worte über denselben zu sagen: so möchte ich zuerst aufmerksam darauf machen, wie wenig Platon, was man ihm doch nicht selten zum Vorwurf macht, ein Verächter seines Volkes gewesen, wie groſses er vielmehr von der hellenischen Natur gehalten, da er nicht nur ihr allein eine hervortretende Entwiklung des wiſsbegierigen Elementes in der menschlichen Seele zuschreibt, sondern auch darauf rechnet unter einer so mäſsigen Bevölkerung, wie wir uns für seinen Staat vorzustellen haben, jene seltene Vereinigung von Eigenschaften, und zwar stark genug um alle diese Uebungen und Prüfungen glüklich zu bestehen bei so vielen Einzelnen, selbst das weibliche Geschlecht mit eingerechnet, anzutreffen, daſs es ihm nie an Herrschern fehlen werde, wenngleich vor dem

funfzigsten Jahre niemand zur höchsten
walt gelangt und dann mehrere einander
wechselnd ablösen sollen. Vielleicht wür
wir selbst in unsern volkreichen Staaten
nicht auf uns nehmen dieses zu bewirken,
läſst sich eben bei der gänzlichen Versch
denheit unserer Bildungsweise der Versuch ni
anstellen. Indessen sind wir doch dahin
kommen, von allen denen, welche einen g
ſseren Einfluſs auf die Gesellschaft ausü
wollen, eine Verbindung wissenschaftlicher
strebungen mit den kriegerischen und um
kehrt zu fordern. Und wenn wir nicht beg
ren können, daſs diejenigen, welche die höch
Gewalt auszuüben haben, die am meisten d
lektischen Naturen sein sollen: so umfaſst
für die höchste Gewalt bei uns nicht unm
telbar so vieles als bei Platon; und wir re
nen doch sehr darauf, daſs diejenigen, wel
am meisten im Reich der Begriffe leben,
dem sie mannigfaltig auf den Unterricht e
wirken, auch vorzüglich die öffentliche M
nung bilden werden, welche doch immer, we
auch unbewuſst, der höchsten Gewalt das Ma
giebt. Ja wir können es, wenn auch aug
blikliches Unheil nicht immer sollte zu v
meiden sein, doch mit ziemlicher Zuversi
dem eiferartigen Element, in dessen Entwiklu
wir den Alten so weit voraus sind, anhei
stellen zu unterscheiden, wo selbstsüchtige od
schmeichlerische Sophisterei die Person d
Philosophen spielen und die Darstellung d
Idee des Guten verfälschen will.

Nachdem nun auf diese Art, von jene
vollkommenen Staat, welcher eigentlich n
gebaut ward um die Gerechtigkeit im g
ſsen zu zeigen, auch diejenigen Grundzüg

die hiemit nicht in unmittelbarer Verbindung stehen, entworfen sind: so wird, wie es schon am Ende des vierten Buches geschehen sollte, der Beantwortung der Frage näher getreten, welches Leben das wünschenswertheste sei. Hiebei wird nun eben so verfahren wie bei Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn auch die unvollkommnen Gemüthszustände müssen sich erkennbarer und gröſser in den von jenem Urbilde abweichenden unvollkommnen Verfassungen darstellen, und es kommt darauf an diese aufzustellen und immer weiter abwärts zu betrachten, bis endlich in dem verderbtesten Staat auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zum Vorschein kommt. Dieser *fünfte Haupttheil* des ganzen Werkes, der nun die ursprüngliche Frage zur Entscheidung bringt, umfaſst das achte und neunte Buch. Das ganze Verfahren scheint in einem gewissen Widerspruch damit zu stehen, was Platon oft und deutlich genug zu verstehen giebt, daſs nämlich sein Staat niemals in der Wirklichkeit bestanden habe, und auch keine Noth sei, daſs er jemals bestehen werde. Denn wenn dieses ist, wie kann er doch die Staatsformen, welche unter den Hellenen wirklich geschichtlich geworden sind, denn von anderen ist überall nicht die Rede, als eine Stufenfolge von Umwälzungen darstellen, die er aus jenem idealischen auf geschichtliche Weise entwikkelt? Dies geschichtliche ist also allerdings nur Form, die aber sehr nahe lag, weil sich in der That die verschiedenen Verfassungen nicht selten in derselben Reihe gefolgt sind, und es soll dadurch nur der verschiedene Abstand von der Vollkommenheit anschaulich gemacht werden, und zwar nur um eben dieses allmählige Herabsinken des sittlichen Werthes in den einzelnen Seelen desto besser zu verstehen; und diese rükkläufige Bahn, welche die einzelne Seele durchgeht, erscheint immer als die Hauptsache. Ausgehend also von dem vollkommenen Staat, welcher die Vereinigung aller Tugenden im Groſsen darstellt, hat Platon zunächst die Aufgabe zu zeigen, wie das unvollkommne aus dem vollkommnen entsteht; denn, wie sich hernach das unvollkommne immer mehr verschlimmert, das scheint weit weniger schwierig zu sein. Wie nun sein vollkommner Staat dadurch allein irgend eine Zeit lang bestehen kann, daſs die Vermischung der Geschlechter nach richtigen Grundsäzen von den Weisen geleitet wird: so muſs offenbar der Anfang der Verschlimmerung in einem Fehler bei diesem Verfahren seinen Grund haben, und Platon nimmt daher seine Zuflucht zu einem unvermeidlichen Geschikk, vermöge dessen irgend einmal nicht dieselbe Weisheit in diesem Geschäft beobachtet werde. — Wird nun hievon irgend bedeutend abgewichen, und es fehlt an den gehörig temperirten Naturen: so muſs Verringerung des Gemeingeistes und Aufregung der Selbstsucht die Folge davon sein. Dieses treibt dann zur Auflösung sowol des bisherigen Verhältnisses der zur Herrschaft bestimmten Männer und Jünglinge unter sich als auch ihres gemeinsamen zum Volk, und hierin liegt schon der Keim zum gänzlichen Untergang der Verfassung, und also alles dessen, woran die Tugend im groſsen geschaut werden kann. Auf dieselbe Weise wird dann auch dem gemäſs, daſs die Verfassung eines Staates allemal der vorherrschenden Gesittung an-

angemessen ist, weiter hinabwärts von den einzelnen Seelen gezeigt, wie sie unter gewissen Verhältnissen der Abstammung aus einem Staat solche werden, welche den Typus des nächst schlechteren in sich tragen, und wie sie dann die ihnen gemäſse Verfassung allmählig hervorrufen. Es ist indessen nicht zu läugnen, daſs wenngleich die hier aufgestellten Bilder verschiedener sittlicher Gemüthszustände nicht nur an und für sich betrachtet mit treffender Wahrheit gezeichnet sind, sondern auch in Bezug auf die Hauptmomente der platonischen Philosophie bestimmte Abstufungen bilden, je nachdem, wenn einmal der kleine Theil zurükgedrängt worden, durch welchen die ganze Seele weise ist, dann noch das Eiferartige oben ansteht, und das Begehrliche, sei es nun mehr als Geldliebe oder mehr als Genuſsliebe, nur neben sich hat, oder wenn auch jenes zurüktritt, je nachdem dann die verschiedenen Begierden sich freundlich mit einander vertragen in der Seele oder eine einzige sich die Alleinherrschaft erzwingt: so ist doch die Art, wie die eine dieser Gemüthsverfassungen aus der andern entsteht, nicht recht an und für sich verständlich, sondern nur vermittelt durch das Vorhandensein jener verschiedenen bürgerlichen Verfassungen; und das Uebergehen dieser in einander ist zwar mit groſser Wahrheit und unmittelbar verständlich gezeichnet, eigentlich aber sollten sie selbt dem obigen Grundsaz gemäſs nur aus dem Vorherrschen der analogen Gesinnung in der groſsen Mehrheit der Einzelnen richtig verstanden werden können. So daſs es das Ansehen gewinnt, als ob gleichsam wider Willen des Schriftstellers die politische Darstellung, die genau betrachtet nur als Apparat hier steht, eine hervorragende Selbständigkeit und unabhängige Geltung gewinne. Dies zeigt sich noch auf eine besondere Weise bei der tyrannenähnlichen Gemüthsverfassung, wo Eros zwar und Dionysos als Alleinherrscher im Gemüth auch ohne alle politische Beziehung verständlich sind, die schwermüthige Gemüthsstimmung hingegen, wiewol man von selbst einsieht, daſs sie ebenfalls einen despotischen Charakter annehmen kann, entbehrt doch in diesem Zusammenhang der psychologischen Begründung, wie sie denn auch wol nicht auf dieselbe Weise und in demselben Maaſs als die erotische und bakchische Ausschweifung bei einzelnen idiotischen Männern vorzukommen pflegte; nur die eigentlichen Tyrannen, zumal auch wie Platon selbst deren hatte kennen gelernt, stellen nicht selten diesen Typus in seiner ganzen Schroffheit dar. Doch wird der Leser über diese kleinen Anstöſse sehr leicht hingeführt, indem die treffende Zeichnung der groſsen Züge ihn fortreiſst. Unter ihnen ragt vorzüglich im Anfang des neunten Buches ein geheimniſsvolles psychologisches Moment hervor, ein Gedanke, der selten mit angeführt wird, wo von den Vorandeutungen des christlichen im Platon die Rede ist, der mir aber als das tiefste erscheint, was er in diesem Sinne ausgesprochen hat, daſs nämlich die Keime auch zu den verkehrtesten Ausschweifungen selbst in den edelsten und reinsten Gemüthern verborgen liegen, in diesen aber nur während der Willenlosigkeit des Traumes sich regen, da sie hingegen in schauderhafte Thaten hervorbrechen können, wenn in einer Seele Vernunft nicht mehr die Herrschaft behauptet. Unläugbar ist wol überhaupt das Bild der tyrannischen Seele, wie für die ganze Abzwekkung dieses Theiles, indem es ja die vollendete Ungerechtigkeit darstellt, das wichtigste, so auch in allen einzelnen Zügen das gelungenste, und giebt zugleich den bestimmten Eindrukk davon, mit welcher ahndungsvollen Sorge Platon überall in der ausgearteten Demokratie seines Vaterlandes solche tyrannische Gemüther sich entwikkeln sah. An diese Schilderung der tyrannischen Seele schlieſst sich nun ohne allen Ruhepunkt der eigentlich das ganze Werk vollendende dreifache Beweis davon, daſs das gerechte Leben allein auch das wahrhaft förderliche sei, das ungerechte aber nicht. Eine Mehrheit von Beweisen für einen und denselben Saz, wenn es nicht etwa nur verschiedene Formen für einen und denselben sind, und die Mehrheit also nur scheinbar ist, erregt allerdings einen gewissen Verdacht, weil Mangel an Vertrauen zu jedem einzelnen zum Grunde zu liegen scheint; und hier könnte man noch besonders sagen, wen die bisherige Schilderung von einer wohleingerichteten Herrschaft der Vernunft nicht überzeuge sowol als reize, an dem müſsten auch wol andere Beweise verloren sein. Und doch würde uns eine bedeutende und schlagende Auseinandersezung über das Verhältniſs der Vernunft zu den andern beiden Seelentheilen fehlen, wenn Platon nicht noch diese Beweise hinzugefügt hätte. Verhält es sich nun auch nicht ganz so mit ihnen, daſs sie genauer genommen nur einer und derselbe wären: so sind sie doch durch eine sehr natürliche Steigerung mit einander verwandt. Der erste nämlich trifft streng genommen nur jene vollendete Ungerechtigkeit. Denn sind schon die Begierden vielfältig und bilden den gröſsten Theil der Seele, sie vertragen sich aber, weil nicht alle zugleich befriedigt werden können, um einen Wechsel der Herrschaft: so kann man zwar freilich nicht sagen, daſs das geschieht, was die ganze Seele will, aber doch auch nicht, was der gröſste Theil derselben nicht will, sondern dieser gröſste Theil bleibt frei und ist einverstanden. Daher folgen nun auf diesen besonderen Beweis noch zwei allgemeine, beide auf die Dreitheiligkeit der Seele Bezug nehmend, und voraussezend jeder von diesen habe seine eigenthümliche Lust, und seine Herrschaft bilde eine eigenthümliche Lebensweise. Sollen nun diese verglichen werden: so kann dies auf eine mehr subjective Weise geschehen, wenn man danach fragt, da es einen Schiedsrichter zwischen ihnen nicht giebt, indem nichts weiter ist in der Seele, welcher von ihnen wol ein richtiges Urtheil haben könne über die andern sowol als sich selbst. Dann aber auch mehr objectiv läſst sich fragen, ob nicht der Lustgehalt, den sie gewähren, rein als Lust gemessen werden kann und abgeschäzt. In diesem lezten Beweise nun wird vieles vorausgesezt, was über die Verschiedenheiten der Lust schon im Phaidon gesagt ist, vornemlich aber im Philebos, welcher überhaupt, aus diesem Standpunkt angesehen, als der rechte unmittelbare Vorhof unseres Werkes erscheint. Und diesem vollständigen Beweise für die gute Sache der Gerechtigkeit sezt nun Sokrates noch die Krone auf durch ein neues Bild von der Seele. Ich sage neues, weil doch kein getreuer Leser wird umhin können, bei dem hiesigen an jenes im Phaidros aufgestellte zurükzudenken, vom Zweigespann und seinem Führer. Vergleicht man nun beide: so würde jenes ein treffliches Kunstwerk geben, wenn ein Bildner oder Maler es ausführte so wie Platon es angelegt; und auch in Worten entwikkelt es eine vielbewunderte und auch wahrhaft bewundernswerthe Pracht der Darstellung und Zierlichkeit der Anwendung. Das unsrige hingegen erscheint in der Darstellung roh und fast vernachläſsigt, und die Anwendung ist höchst prosaisch Zug für Zug der vorangegangenen didaktischen Darlegung folgend. Ja wollte man es versuchen als Bild auszuführen, so wird es, was ja auch wohl zu fühlen Platon sich deutlich genug merken läſst, abentheuerlich gerathen, und sich wenig besser ausnehmen als jene wohlbekannten asketischen Konterfeie des menschlichen Herzens, in welchem der Böse wohnt und aus welchem alle bösen Gedanken hervorgehen. Dazu aber, um alle in diesem Werke aufgestellten Lehren von der Seele festzuhalten und sich die einzelnen Verhältnisse daran zu vergegenwärtigen, ist es trefflich ausgedacht, und es ist vielleicht nur um so wirksamer, als es den Pinsel oder Meiſsel nicht verträgt, sondern nur in Worten gebildet sein will. Bedenkt man aber, wie, wenn anders unsere Anordnung etwas gelten darf, Platons gesammte Seelenlehre, sofern er sie überwiegend ethisch behandelt, gleichsam zwischen diese beiden Bilder eingespannt ist: so wird man noch tiefer in das Vergleichen hineingezogen. Keines von beiden zwar vertritt die menschliche Seele als eine vollkommne Einheit, und macht, was daran unterschieden werden kann, aus einem gemeinsamen Mittelpuncte begreiflich; aber doch ist das wunderlich zusammengesezte Unthier immer noch mehr eine lebendige Einheit als jenes Zweigespann. Die Eintheilung ist im wesentlichen dieselbe, aber sie tritt in dem unsrigen weit reiner hervor, zumal auch, was dort gänzlich fehlt, die Mannigfaltigkeit des begehrlichen mit ausgedrükt ist. Und so kommt man allmählig dahin an dem früheren die üppige Fülle, die sich etwas gefallsüchtig gebehrdet, theils der rhetorischen Form jenes früheren Werkes, theils der Jugendlichkeit des Verfassers zu gute zu halten, und in dem unsrigen auch die stark mit jenem kontrastirende Anspruchlosigkeit als tugendhafte, der in dem Werk selbst aufgestellten Lehre vollkommen angemessene, Entsagung auf mimische Virtuosität zu loben. Und wie dieses Bild den eigentlich ethischen Gesammtinhalt des Werkes wiederholt, und alle einzelnen Tugenden an demselben dargestellt werden, erscheint es gewiſs als ein vollkommen würdiger Schluſs dieser Bücher. Denn das ist es eigentlich; die Aufgabe ist gelöst, indem die Vorzüglichkeit des sittlichen Lebens bewiesen ist; ja auch die Bedingungen, unter denen ein solches zu Stande kommen kann, sind aufgestellt. Und wenn Fragen, die über die Aufgabe hinausgehen und sich nur auf das groſse in das ganze Werk verwebte Bild des vollkommenen Staates beziehen, einschaltungsweise beantwortet worden sind: so wird nun auch dieses herrliche Bild selbst gleichsam mit dem Schwamm überzogen, indem, wie man nach vollendetem Bau das Gerüste wieder abbricht, Sokrates ausdrüklich erklärt, daſs dieser Staat nur in Reden vorhanden sei, auf der Erde aber nirgend, und er läſst ihn nur als ein himmlisches Bild stehen, dem gemäſs jeder sich selbst einzurichten habe, und dann auch nur dieses Staates und keines andern Geschäfte betreiben könne.

Wenn also hier am Ende des neunten Buches jeder Leser befriedigt scheiden würde, und nichts zur Sache gehöriges vermissen: so kann es doch keinesweges nur Darstellung Sokratischer Unersättlichkeit im Reden sein sollen, daſs er, als ob er hier gar nicht am Ende wäre, gleich etwas neues anknüpft, und zwar ohne auch nur zu verschnaufen, als ob sonst Mitunterredner und Hörer nicht wieder würden anziehen wollen. Vielmehr müssen wir um so begieriger sein auf den Inhalt dieses sechsten Haupttheiles, der das zehnte Buch erfüllt und nun erst die eigentliche Schluſsmasse bildet, weil ja offenbar ist, daſs Platon doch muſs eine dringende Nothwendigkeit gehabt haben, dieses noch hinzuzufügen ehe er sein Werk entlassen konnte. Die Zusammensezung dieses Theiles ist aber folgende. Der erste Abschnitt geht noch einmal auf die Poesie zurük, aus deren Gebiet freilich noch vom dritten Buch her etwas abzumachen war, nämlich wie Schilderungen des Menschen beschaffen sein müſsten, um mit Nuzen in dem Unterricht der Jugend gebraucht zu werden. Dieses konnte, wie auch damals gesagt worden war, nicht eher abgemacht werden, bis die Hauptfrage entschieden sei, worauf es bei diesen Darstellungen immer herauskomme, ob auch Ungerechte könnten glücklich, Gerechte aber elend sein. Sonach konnte dieses gar nicht eher aufgenommen werden als hier; aber niemand würde auch vermiſst haben, wenn es unterblieben wäre. Denn es liegt nun schon zu Tage, daſs Platon dem Anschein nach ganz gegen die unter uns geltend gewordenen Regeln die strenge poetische Gerechtigkeit in diesem Kunstgebiet muſs gehandhabt wissen wollen. Indessen ist er ja auch zufrieden, wenn der Gerechte nur auch unter den Martern und Beschimpfungen sich als einen Glükseligen erweiset, und dagegen werden wol auch unsere Kunstrichter nichts einzuwenden haben. Statt aber dieses hier auseinanderzusezen, nimmt er die allgemeine Anklage gegen die gesammte mimische Dichtkunst wieder auf, welche auch dort schon vorgekommen war; nur wie er dort mehr gezeigt hatte, daſs die Wächter selbst nicht dürften Mimik treiben: so verbreitet er sich hier mehr über den Nachtheil den es bringen muſs, wenn man mimische Darstellungen auch nur anhört und ansieht. Wenn nun darin freilich Platon recht hat, daſs die Dichter übel daran wären, wenn sie nur vollkommen Gerechte darstellen sollten: so ist doch deshalb nicht nothwendig, daſs Menschen von andern Gemüthszuständen mit verführerischem Lobe dargestellt werden. Und eben so wenig ist zu verkennen, daſs Platon von einer gar geringen Voraussezung ausgeht, sowol wenn er meint, jeder sei schon geneigt den weichlichen Gemüthserregungen, die er in der Gesellschaft zu bekämpfen sucht, wenigstens in der Einsamkeit nachzuhängen, als auch, wenn er es selbst den Trefflichsten auf den Kopf zusagt, daſs sie von der Strenge gegen sich selbst immer etwas nachlassen würden in Beziehung auf das, was öffentlich dargestellt nicht nur übersehen werde, sondern gelobt und bewundert. So daſs der Tadel doch eigentlich nicht die dramatische und dramatisirende Dichtkunst an und für sich treffen kann, sondern nur für eine gewisse niedere Stuffe sittlicher Bildung, und auch nicht im allgemeinen, sondern wieder nur die hellenische Art und Weise derselben, bei welcher aber Platon den historischen Werth auch gar nicht scheint berüksichtigt zu haben. Um so mehr aber muſs es überraschen, daſs Sokrates mit vollkommner Zuversicht behauptet, diese Kunst werde sich nie gehörig vertheidigen können, und die Fehde zwischen der Philosophie und ihr sei, wie sie uralt ist, so auch immer fortwährend auf Tod und Leben. Es findet sich jedoch, wie denn das auch eines solchen Werkes ganz unwürdig wäre, nicht die leiseste Spur, als ob Platon in einer durch die Komiker gereizten Stimmung geschrieben hätte, ohnerachtet sie höchst wahrscheinlich seinen Staat schon vom Hörensagen komödirt hätten, ehe noch dies Werk öffentlich hervortrat. Sondern daſs sie es nur mit der Seele in ihrem dermaligen kaum kenntlichen, sondern auf das vielfältigste entstellten Zustande zu thun hat, und wiewol so weit von der Wahrheit entfernt, doch für etwas wahres gehalten sein will, dies ist es, was ihm den Streit gegen sie als unerlaſslich darstellt. Und wenn er in der entsprechenden Stelle des dritten Buchs sich selbst mehr dem Tadel bloſs zu stellen, als sich einigermaſsen zu entschuldigen sucht, weil sich nemlich der vollkommne Schriftsteller so wenig als möglich und immer nur zur höchsten Nothdurft der mimischen Darstellung bedienen solle, welches Maaſs er doch gar sehr überschritten hat: so scheint er sich nun auf der einen Seite von dieser Methode für die Zukunft ganz haben lossagen zu wollen, auf der andern Seite aber sich stillschweigend zu rechtfertigen, daſs wenn er zwar Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner, wie sie gar nicht sein sollten, redend eingeführt, er doch, weit entfernt von jedem verführerischen Lobpreisung, nur darauf ausgegangen sei, ihren eigentlichen Werth aufzudekken und sie als warnende Beispiele darzustellen. Und wie Platon auch von seinem Staate zulezt nur geredet als von einem Urbilde dem man sich annähern soll: so schlieſst er auch hier ganz milde damit, daſs wo diese Kunst nicht ganz zu verbannen ist, man doch immer gegen ihre Zaubereien auf seiner Hut sein und sie anhören müsse als hörte man nicht. — Wie nun dieses um der Tugend willen und aus Sorge für sie nicht anders gehalten werden soll: so schlieſst sich nun hieran der zweite Abschnitt, welcher, was freilich einen vortrefflichen Schluſs bilden muſs, zu den Belohnungen der Tugend zurükkehrt, und uns mehr an das zweite Buch verweiset. Denn dem dort ausgesprochenen Verlangen, daſs die ganze Frage ohne dergleichen einzumischen entschieden werden solle, sei völlig genüget; nun aber erfordere die vollkommene Wahrheit zu jenen zurükzukehren. Da nun hierbei, wie schon am Anfang angedeutet worden, von Belohnungen in diesem und jenem Leben die Rede sein soll: so wird zuerst von der Unsterblichkeit der Seele gehandelt, welche Lehre ohnedies, wenn sie hier ganz übergangen wäre, jeder Kenner von Platons Art und Kunst, in diesem Werke fast schmerzlich würde vermiſst haben. Fast eben so wunderbar aber scheint es, daſs dieser groſse Gegenstand ganz leicht auf kaum ein Paar Blättern abgemacht ist. So daſs man fast denken möchte, lieber könnte sich Sokrates ihn haben als sonst schon nachgewiesen und bekannt von seinen Freunden zugeben lassen. Und freilich ist es ihm mehr um die nachherige Beschreibung des jenseitigen Zustandes zu thun, als um den Beweis, und wir dürfen diesen nur ansehen als eine Nachlese gleichsam zu den ausführlichern Verhandlungen im Phaidon. Der Beweis, der hier geführt wird, ist aber von der Art, daſs er, zugegeben — was schon in beiden früheren Gesprächen immer vorausgesezt, im Phaidon auch einigermaſsen ins Licht gesezt wird durch die Widerlegung des Sazes, daſs die Seele nur Stimmung sei — daſs nämlich die Seele als ein für sich bestehendes mit dem Leibe nur verbundenes von ihm aber ganz verschiedenes Wesen zu denken ist, in der That vollkommen hinreicht, weshalb wir auch auf die früheren Beweise hier gar nicht zurükgeführt werden. Da nun ferner in der folgenden Beschreibung die Unsterblichkeit ganz streng in der Form der Seelenwanderung erscheinen soll: so wird nach der Unsterblichkeit überhaupt auch noch bewiesen, daſs die Zahl der Seelen sich immer gleich bleibt. Auch im Phaidon ist die Seelenwanderung schon indirect aufgestellt, indem ein Kreislauf zwischen Leben und Tod so gesezt wird, daſs keine andere Art wie die Beseelung entstehe übrig bleibt, was im Phaidros gar nicht auf dieselbe Weise heraustritt, der daher auch in dieser Beziehung unserem Werke ferner liegt als der Phaidon. In diesem ist auch das Argument, aus welchem jene Gleichheit der Seelenzahl erwiesen wird, schon angegeben. Wenn aber im Phaidon die Unsterblichkeit auch daraus dargethan wird, daſs nur zusammengeseztem zukomme auch aufgelöst zu werden, die Seele aber eben nicht zusammengesezt sei: so könnte man einwenden, daſs ja in unsern Büchern Platon sie ganz eigentlich zusammenseze aus drei Theilen. Deshalb nimmt nun Sokrates dasselbe hier umgekehrt auf, und beweist unsterbliches könne nicht leicht viel unähnliches und verschiedenes an sich haben, und giebt zu verstehen die Seele erscheine hier gar nicht so wie sie ursprünglich sei, sondern theils mit fremden Zuthaten beschwert, theils auch manches ursprünglichen beraubt. Was kann also anders die Meinung sein, als daſs jener Tang und jenes Muschelwerk, das dem Glaukos angewachsen ist durch den langen Aufenthalt in der Tiefe des Meeres, wie ja auch, was wir andersher schon wissen, die Seele hier auf ähnliche Weise in eine dunkle Tiefe eingetaucht ist, die mancherlei Gestaltungen des Begehrlichen darstellen soll, so daſs nur das Vernünftige entweder allein oder in Verbindung mit dem Eiferartigen das ursprüngliche Wesen der Seele ausmacht, wie denn auch jenes schwerfällige Beiwerk sich wenig eignet zur Wanderung durch die himmlischen Räume. Nur ist hiermit für unsere Denkart schwer zu vereinigen, daſs die thierischen Seelen der Art nach so ganz dieselben sind mit den menschlichen, daſs diese auch können Thiere werden und jene Menschen, und schwer ist doch zu glauben, daſs Platon dies nur der pythagorischen Ueberlieferung zu Liebe sollte angenommen haben, ohne es zu assimiliren. Die Thierseelen müssen also nach ihm auch ursprünglich die Ideen geschaut haben, nur daſs sie, und zwar wie wir im Timaios belehrt werden, in Folge ihres ersten menschlichen Lebens, in einen solchen Organismus gebannt zu gar keiner Erinnerung gelangen können. Sie sind sonach diejenigen Seelen, welche ihres ursprünglichen Wesens groſsentheils beraubt erscheinen, wogegen man wieder sagen kann, daſs, da jede Gattung nur wenige und einfache Begierden entwikkelt, sie weniger mit jenen fremdartigen Zuthaten beschwert sind als diejenigen menschlichen Seelen, in welchen sich das gesammte Heer der Begierden darstellt, was denn wol einen Grund abgiebt, beide einander gleich zu stellen. Auch diese Theorie stimmt also mit jener zusammen, welche in der richtigen Leitung der plastischen Naturkräfte innerhalb des menschlichen Geschlechtes den einzig richtigen Anfang findet für alle Bemühungen die Menschen zur Weisheit und Gerechtigkeit zu bilden. Und eben so kann man sagen, daſs die pädagogischen Einrichtungen des platonischen Staates ein ganz neues Licht erhalten durch das, was hier über den Einfluſs des gegenwärtigen Lebens auf das künftige gesagt wird. Denn dort oben, wo in kunstreicher Verbindung des unvermeidlichen Geschikkes und der freien Wahl die neue Lebensentscheidung fällt, kommt alles darauf an, daſs die Seele richtig zu wählen geeignet sei, und nicht von den Eindrükken dessen, was ihr in dem vorigen irdischen Leben begegnet sein mag, zu stark beherrscht werde um das ihrem innern Zustand angemessene und ihn fördernde ergreifen zu können. Nur freilich scheint jene Kunst die Geschlechtsvermischung zu leiten etwas ins Gedränge zu kommen, wenn doch auf diese Weise eine ganz fremde und ungehörige diesem Staat gar nicht verwandte Seele sich einschleichen kann; und es läſst sich nicht recht absehn, unter welche besondere, göttliche Obhut diese Angelegenheit gestellt sein muſs, damit solcher Unfall sich nicht eher ereignen könne als bis auch in der Ausübung der Kunst selbst bedeutend ist gefehlt worden, wenn man nicht sagen will, dies sei wol ein weit würdigerer und wichtigerer Gegenstand als alle kleinen Angelegenheiten eines einzelnen Lebens für jenes schöne Vertrauen, daſs dem, welcher der Gottheit lieb ist, alles zum Besten dienen muſs, und diese Auskunft kann uns genügen als habe Platon selbst sie gegeben. Endlich hat in dieser Darstellung auch noch jener Wechsel zwischen der seligen Wanderung durch die himmlischen Räume und der Rükkehr in das Gebiet des Werdens eine offenbare Aehnlichkeit mit dem für das Leben der Hüter des Staates angeordneten Wechsel zwischen der längeren Zeit, welche sie der philosophischen Betrachtung weihen und dadurch dem Sterbenwollen oder vielmehr Todtseinwollen des Weisen sein Recht angedeihen lassen dürfen, und der auch nur eintägigen Rükkehr in jene Höhle zu dem lästigen Geschäft des Herrschens. So daſs auch in dieser Beziehung Platon sich das nicht will nehmen lassen, bei der Anordnung seines Staates auf die ewige Ordnung des Ganzen gesehen zu haben. Doch alles dieses heraus zu finden hat Platon fast nur dem Leser überlassen; offenkundig aber trägt der ganze Abschnitt den Zwekk vor sich die Seele des Hörers auf alle Weise zu erwekken und anzutreiben, daſs sie sich der Gerechtigkeit befleiſsigen und ja nicht irgend etwas anderes für förderlicher achten solle. So ist er eingeleitet, und so endet er wieder; daher konnte auch, was dazu nicht beiträgt, nur angedeutet werden, und das weiter ausgeführte ist nur als Abschweifung anzusehen. Aber ganz nahe mit jenem Hauptzwekk verbindet sich auch hier wieder der Widerwille gegen die mimische Dichtkunst und besonders den Homeros, dessen Helden recht absichtlich die meisten Beispiele abgeben von schlecht wählenden Seelen; nur Odysseus, der leidenschaftlose, ist durch die Erfahrungen seiner Wallfahrt klug geworden, und Platon würdiget ihn als Vorbild aufzustellen für die Wahl einer von öffentlichen Geschäften zurükgezogenen Lebensweise.

Nun wir aber mit unserer Zerlegung an dem Ende des Werkes angekommen sind, ist die Frage wol sehr natürlich, wenn es sich damit so verhält, wie es sich uns, indem wir der Gliederung desselben auf das genaueste nachgingen, ergeben hat, daſs die ursprünglich aufgestellte Frage von der Förderlichkeit eines gerechten und sittlichen Lebens in der That das Ganze beherrscht, so daſs alles, was sich hierauf nicht bezieht, nur als Ausschweifung anzusehen ist: woher kommt uns denn das Werk zu der Ueberschrift vom Staat, neben welcher die andere vom Gerechten sich gar nicht hat geltend machen können? Wie kommt es, daſs das Werk, man kann wol sagen seit es vorhanden ist, immer nur unter jenem Namen ist angeführt worden, so daſs er zum mindesten auf die unmittelbaren Schüler Platons zurükgeht? Ja kann man nicht sagen, Platon selbst sei mittelbar wenigstens der Urheber desselben, da Sokrates im Eingang zum Timaios offenbar von diesen Gesprächen redend selbst zu sagen scheint, sie hätten der Hauptsache nach vom Staate gehandelt? Und so wenig geschieht dies etwa nebenbei, daſs vielmehr die ganze Idee des Timaios und Kritias, so wie dessen was Hermokrates vortragen sollte, sich grade hieraus entwikkelt. Muſs man nicht also doch diesem Platonischen Sokrates selbst am meisten glauben? und würde er nicht lächeln über die hier gegebene Zerlegung des Ganzen, mit der es darauf hinausläuft, die Gerechtigkeit wäre die Hauptsache? Spricht nicht dafür, daſs er seinen Staat hier keinesweges als bloſses Gerüst aufgeführt, auch die Ausführlichkeit mit welcher dasjenige im Staat behandelt wird, was keine unmittelbare Anwendung auf die Gerechtigkeit leidet? Und wenn die Vermuthung nicht ohne Grund aufgestellt ist, daſs dieser idealische Staat, schon ehe Platon ihn in unsern Büchern beschrieb, von seinen mündlichen Unterweisungen her ein Vorwurf für spöttische Anspielungen geworden war: soll man glauben, jene mündlichen Vorträge seien den schriftstellerischen Werken auch in allen Formen so ähnlich gewesen, daſs Platon auch dort das Ideal des Staates nur als Gerüst für seine Tugendlehre aufgeführt habe? Dies sind freilich bedeutende und gewichtige Gründe; aber auch unsere Darstellung des Werkes in seinem ganzen Zusammenhange hat doch keinen andern Urheber als denselben platonischen Sokrates, dessen eigenen Hinweisungen wir auf das genaueste nachgegangen sind. Weshalb nun sollen wir glauben, er habe in dem Werke selbst über dessen eigentlichen Zwekk nur Scherz getrieben, und den Ernst erst hernach ganz plözlich im Timaios herausgekehrt? Den lezteren allein zu hören, wäre offenbar wenigstens eben so einseitig als auf ihn gar keine Rüksicht zu nehmen. Will man aber doch von diesem Punkt ausgehen, daſs die Darstellung des Staates der eigentliche Hauptzwekk sei: so wäre doch kaum zu begreifen, warum absichtlich der Schein des Gegentheils hervorgerufen wäre. Und wenn man auch erklären könnte, warum Platon mit diesem Hauptzwekk die Untersuchung über die Gerechtigkeit verbunden habe: so wäre doch die Art und Weise, wie dieses geschehen ist, dann ganz widersinnig. Viel natürlicher wäre es gewesen, den Hauptgegenstand geradezu einzuführen, und dann, nachdem das innere Leben des Staates beschrieben worden, zu sagen worin eines solchen Ganzen Gerechtigkeit und Besonnenheit bestehe, worauf dann die Anwendung auf die einzelne Seele und die in dieser Hinsicht immer noch unerledigt gebliebenen ethischen Aufgaben sich ganz von selbst würde ergeben haben. Also ein ganz umgekehrtes Verhältniſs dieser beiden Hauptgegenstände und der sich auf sie beziehenden wesentlichen Theile des Werkes müſste dann stattfinden. Und wenn freilich unter dieser Voraussezung leichter begriffen werden kann, daſs die Institutionen über die Verbindung der Geschlechter mit solcher Ausführlichkeit behandelt werden: so müſste alsdann wiederum, was mit den Belohnungen der Tugend zusammenhängt, als bloſse Nebensache viel weiter zurüktreten, und dieser Gegenstand könnte sich unmöglich so hervordrängen, wie es hier theils durch die Art und Weise der Ausführung, theils dadurch geschieht, daſs diese Darstellung als Rükkehr des Endes zum Anfang das Ganze ganz eigentlich abschlieſst. Andere Verhandlungen, wie die über das Wesen der Dialektik, über die Bedingungen dieser geistigen Thätigkeit und ihr Verhältniſs zu den übrigen, und eben so die über die mimische Dichtkunst verhalten sich wol zu beiden Voraussezungen gleich; und die Frage, wie sie mit dem Hauptthema nothwendig zusammenhängen, ist in beiden Fällen gleich schwer zu beantworten. Es scheint demnach nicht, daſs für die klare Einsicht des Zusammenhanges auch nur das mindeste gewonnen wird, wenn man das ganze Werk nur als Darstellung der normalen Staatsverfaſsung ansehen will; wiewol auch auf der andern Seite, wenn es lediglich Apologie der Gerechtigkeit sein soll, eine Unverhältniſsmäſsigkeit übrig bleibt und eine Ueberfüllung mit ungehörigem Nebenwerk, welche auch die voranstehende Darstellung des Zusammenhanges keineswegs zu verbergen gesucht hat. Was bleibt also übrig als zu gestehen, daſs der platonische Sokrates hier ein doppelgesichtiger Janus ist? In dem Werke selbst redet das rükwärtsgekehrte Gesicht, und dem haben wir bis jezt zugehört; im Timaios läſst sich das vorwärtsgekehrte vernehmen. Damit aber hängt zusammen, daſs in dem Werke selbst so viele früher gestellte Aufgaben wieder aufgenommen und vorher vereinzelte Untersuchungen verknüpft werden, und daſs dieses ganze Gewebe, in welches noch viele Einzelheiten eingewirkt sind, die sich als Schlüssel und Lösezeichen zu früherem verhalten, eine hohe Befriedigung gewährt; im Timaios hingegen erscheint dasselbe Werk als erstes Glied einer neuen Reihe von Darstellungen, worin nun auf den Sokrates Timaios Kritias und Hermokrates folgen sollten; und diese zwiefache Beziehung scheint der Schlüssel zu sein zu allem was in der Zusammensezung des Werkes noch dunkel geblieben sein kann. Daſs der Begriff der Tugend überhaupt und der vier Haupttugenden besonders aufgestellt werde, das war der Schluſsstein aller früheren ethischen Vorarbeiten, und für dieses Geſchäft hat die Lehre vom Staat keine andere Bedeutung als die, welche Sokrates von Anfang an hervorhebt. Da aber der Begriff der Tugend auf der einen Seite so wesentlich zusammenhängt mit der Idee des Guten, welche für Platon der Hauptgegenstand der dialektischen Wissenschaft ist, auf der andern Seite aber gar nicht zur Sprache käme, wenn es nicht ein Interesse gäbe an richtiger Anordnung des Lebens: so ist nun eben so natürlich, theils daſs dieses Interesse, wie es hier als Apologie der Sittlichkeit auftritt, auch das ganze Werk leitet und beherrscht, theils daſs auſser den ethischen Vorarbeiten auch die dialektischen in demselben wieder aufgenommen, mit einander verknüpft und wie durch einen Schluſsstein befestiget werden. Da aber nun Platon den Begriff der Tugend findet, ohne auch nur eine Vorstellung zu haben von einer solchen absoluten Freiheit, vermöge deren der Mensch in jedem Augenblikk, abgesehen von allem seinem bisherigen Thun und Sein, alles sein kann was ihm eben einfällt, sondern so zusammenhängend mit dem Gebiet des Werdens, in welches der Mensch hier versenkt ist, daſs es eine solche Mischung der Seele giebt, bei welcher nur ein schwaches Rudiment von Tugend möglich ist, und daſs es nur Eine Art und Weise der Erziehung giebt, durch welche die Tugend sich in ihrer ganzen Fülle entfalten kann: so erhält der Staat eine höhere Bedeutung, und es ist natürlich, daſs dieses vorzüglich mit dargestellt wird, wie in demselben die Erzeugung, durch welche ja die verschiedenen Mischungen der Seele entstehen, unter die Botmäſsigkeit der gemeinsamen Vernunft gestellt wird, und eben so natürlich, daſs alles dialektische und mit demselben zugleich auch die Polemik gegen die nach Platons Ueberzeugung dem Streben nach Wahrheit am zerstörendsten gegenübertretende mimische Poesie — in die Darstellung der politischen Erziehung verwebt wird. Alles versteht sich nur so vorgetragen, wie es aus dem Begriff der menschlichen Natur folgt, ohne alle geschichtliche Bedingungen, und das heiſst zugleich so wie der Staat in der Wirklichkeit des Lebens nicht sein kann, doch mit derjenigen Realität, daſs, je weiter sich ein wirklicher Staat von dieser Norm entfernt, um desto weniger in ihm die Tugend zu Tage kommt. Und so tritt der Staat in unserm Werke hervor bedeutungsvoller als es anfangs scheint, aber doch niemals so, daſs er die eigentliche Hauptsache wird. Die Beziehung unseres Werkes auf die folgenden Gespräche aber bezeichnet Platon selbst sehr deutlich als eine erst später hinzuzudenkende. Von der ganzen hier aufgeführten Gesellschaft hat an den folgenden Gesprächen auſser Sokrates niemand Antheil; sondern Glaukon und Adeimantos und wer sonst noch sich diese sokratischen Reden angeeignet hat, alle diese gehen völlig befriedigt von dannen, zum deutlichen Zeichen daſs das Werk in seiner Ursprünglichkeit nur der Schluſsstein alles bisherigen ist. Der Anfang einer neuen Reihe wird es erst im Wiedererzählen. Dieses Wiedererzählen ist es nun freilich, was uns vorliegt, aber zur deutlichen Bestätigung des eben gesagten erfahren wir hier gar nicht, wem Sokrates wieder erzählt, sondern erst aus dem Eingange des Timaios sehen wir, es waren die vorhergenannten und noch ein vierter Ungenannter. Diese nun hatten, wie aus den dortigen Aeuſserungen hervorgeht, ganz eigentlich Sokrates Reden vom Staate zu hören begehrt; und wenngleich er deshalb die ganze Verhandlung erzählen muſs, so blieb für sie doch der Staat die Hauptsache. An dieses Verhältniſs also hat sich die Ueberschrift und haben sich von Aristoteles an alle die das Werk anführen vorzüglich gehalten; um desto nothwendiger aber schien es hier die erste und ursprüngliche Beziehung des Werkes auch zuerst geltend zu machen.

Wenn nun Sokrates sich von denen, die ihn zum Wiedererzählen aufgefordert, am folgenden Tage dieses zum Gegengeschenk erbittet, daſs sie als Meister auf dem Gebiete des praktischen Lebens ihm nun auch seinen Staat, besser als er selbst vermöge, in lebendiger Bewegung zeigen sollten in Beziehung auf innere sowol als äuſsere Verhältnisse: so widerspricht dieser Wunsch keineswegs jenem früheren Geständniſs, daſs dieser Staat nur in Reden vorhanden sei. Denn wenn doch an ihn möglichst anzunähern das höchste Ziel ist für alle anderen: so kann hiezu die Regel für alles, was in dem Leben eines Staates vorkommen kann, nur gegeben werden durch eine solche lebendige Darstellung; und diese muſs das beste Mittel sein alle unsittliche und darum verderbliche Politik in ihrer Blöſse darzustellen. An diesen Lohn hatte nun Sokrates auch schon beim Wiedererzählen gedacht, und zur Vermittelung beiläufig geäuſsert, auf welche Weise, wenn nur einmal die wahrhaft philosophischen Männer die Gewalt in Händen hätten, überall ein solcher Staat könne gebildet werden. Allein es geht bei dieser zweiten Zusammenkunft nicht alles so aus, wie er es vorausbedacht hatte; sondern da er einmal die Rede den Andern übergeben hat, muſs er sich auch gefallen lassen, was sie beschlieſsen. Sie haben aber beschlossen, er solle sich mit der romantischen Geschichte seines Staates noch gedulden. Timaios nämlich solle, damit die Sache doch mit dem rechten Anfang beginne, zuförderst auch in geschichtlicher Form, welche sich ja fast alle älteren Physiologen angeeignet hatten, von der Entstehung und Ausbildung der Welt handeln, bis zu den Anfängen des menschlichen Geschlechtes herab; dann erst solle Kritias jenen Staat, aber nicht wie Sokrates es gemeint zu haben scheint als einen erstwo entstandenen, sondern als das uralte Athen von dem er in ausländischer Sage vernommen, seiner inneren und äuſseren Geschichte nach darstellen. So tritt demnach unser Werk unter fremder Autorität in eine noch umfassendere Reihe ein als die, welche Sokrates nach seinen Aeuſserungen beabsichtigte. Aber wenn es gleich über seine Vorschläge hinauszugehen scheint, daſs auch die naturwissenschaftliche Seite der Philosophie sich an dieses Werk anschlieſsen soll: so ist doch sowol das Bedürfniſs in seinen Reden selbst ausgesprochen als auch die ersten Gründe angegeben, nach denen hiebei zu Werke gegangen werden soll. Denn der schon im Phaidon aufgestellte Grundsaz, daſs die Natur aus der Idee des Guten begriffen werden muſs, ist so wie im Philebos so auch in unsern Büchern wiederholt dadurch, daſs diese Idee als das schlechthin höchste aufgestellt wird, und noch besonders kommt hier bald am Anfang als ein überall geltend zu machender Grundsaz vor, daſs die Gottheit nicht alles ohne Unterschied bewirke, sondern daſs sie nur des Guten Ursache sein könne; und hierauf vorzüglich ist die Weltbildung im Timaios gebaut. Das Bedürfniſs einer Wissenschaft des Seins überhaupt spricht sich deutlich aus durch die in unsern Büchern so stark hervorgehobene Bemerkung, daſs auf dem bisher eingeschlagenen Wege eine genaue Erkenntniſs der Seele doch nicht zu erreichen sei. Das Fehlende aber kann nichts anderes sein als das Verhältniſs der Seele zu dem gesammten gewordenen Sein, und die Stelle welche sie dem zufolge in demselben einnimmt. Und so ist die Art, wie der Timaios sich an die Bücher vom Staat anschlieſst, auch im Aeuſseren eine Darstellung von der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Ethik und der Naturphilosophie. Dasselbe drükkt sich auch noch auf eine andere Weise aus in der lezten Erzählung von der Wanderung der Seelen. Denn dieser Mythos, in welchem zugleich das im Timaios vorgetragene Weltsystem graphisch vorgebildet wird, soll eben dieses auch als eine sokratische Ansicht darstellen, daſs jede Seele in der Zwischenzeit zwischen ihren irdischen Erscheinungen vorzüglich in dem Anschauen dieser allgemeinen Weltverhältnisse selig ist und sich aufs neue stärkt und rüstet; woraus denn folgt, daſs auch während des Lebens die Wiedererinnerung, welche das leitende Princip desselben ist, durch die speculativen Beschäftigungen mit der Natur am meisten aufgeregt und am kräftigsten belebt wird, und eben deshalb die Wissenden auch am geschiktesten dazu sind die alles beherrschende Idee des Guten auch auf alle menschlichen Verhältnisse anzuwenden. Aus der nachgewiesenen Verflechtung erhellt demnach, daſs auch in dieser neuen

Reihe das ethische Element die Oberhand hat, indem die Naturwissenschaft selbst durch die an ihre Spize gestellte Idee des Guten ethisirt ist, und also die Weltbildung als göttliche Handlungsweise das Urbild abgiebt, welchem jedoch, ohnerachtet Bilden, Berathen und Herrschen das Geschäft einer jeden Seele ist, in einem allzukleinen Gebiete nur undeutlich gefolgt werden kann; die Aufstellung aber und das Festhalten allgemeiner gebietender Ordnungen, wie jede Staatsverfassung sie in sich schlieſsen soll, ist erst die vollständige und deutliche Nachfolge der Gottheit. Was aber Kritias übernommen hat zu sagen, und so auch was Hermokrates noch würde gesagt haben, sollte ohne Zweifel ethisch sein, nur gewiſs, wenn anders des Sokrates Wunsch dadurch sollte befriedigt werden, zur vergleichenden Anwendung auf das politische Leben eingerichtet. Und aus diesem Gesichtspunkt mögen wol nicht nur der ganze Inhalt und die Anordnung unseres Werkes verständlich sein, sondern es sollte wol auch Jedem leicht sein, sich deutlich zu machen, wie alle früheren Werke hierauf zielen, und alle dort angelegten Fäden hier zusammentreffen. Wie früh aber Platon den Grundriſs zu diesem groſsen und prächtigen Gebäude entworfen hat, und ob nicht vielleicht in manche, zumal der jugendlichen Werke, erst später bestimmtere Beziehungen auf das, was hier gelehrt wird, aufgenommen worden sind, das möchte vielleicht nicht mehr auszumitteln sein. Nur daran ist kaum zu zweifeln, daſs als Platon unsere Bücher schrieb, er auch schon beschlossen hatte den Timaios und Kritias daran zu knüpfen.

DER STAAT.

SOKRATES. GLAUKON. POLEMARCHOS.
THRASYMACHOS. ADEIMANTOS.
KEPHALOS.

SOKRATES erzählt.

ERSTES BUCH.

327 Ich ging Gestern mit Glaukon dem Sohne des Ariston in den Peiraieus hinunter, theils um die Göttin anzubeten, dann aber wollte ich auch zugleich das Fest* sehen, wie sie es feiern wollten, da sie es jezt zum ersten Mal begehen. Schön nun dünkte mich auch unserer Einheimischen Aufzug zu sein, nicht minder vortrefflich jedoch nahm sich auch der aus, den die Thrakier geschikt hatten. Nachdem wir nun gebetet und die Feier mit angeschaut hatten, gingen wir fort nach der Stadt. Wie nun Polemarchos, der Sohn des Kephalos uns von fern nach Hause zu steigen sah, hieſs er seinen Knaben laufen und uns heiſsen ihn erwarten. Der Knabe also faſste mich von hinten beim Mantel und sprach, Polemarchos

heiſst euch ihn erwarten. Ich wendete mich um und fragte, wo denn er selbst wäre. Hier sprach er kommt er hinter euch, wartet nur. — Nun ja, wir wollen warten sagte Glaukon. — Und bald darauf kam denn Polemarchos und Adeimantos der Bruder des Glaukon, und Nikeratos der Sohn des Nikias und einige Andere auch wie von dem Feste her. Polemarchos nun sagte, O Sokrates Ihr scheint mir nach der Stadt zuzuschreiten, als wolltet ihr fortgehn. — Du vermuthest nicht Unrecht sprach ich. — Siehst du nun uns wohl, sprach er, wieviel unserer sind? — Wie sollte ich nicht? — Entweder nun, sprach er, überwältigt diese, oder bleibt hier. — Ist denn nicht sagte ich noch eins übrig, wenn wir euch nämlich überzeugen, daſs Ihr uns lassen müſst? — Könnt ihr auch wol, entgegnete er, überzeugen die nicht hören? — Keinesweges, antwortete Glaukon. — So denkt nur sicher, sprach er, daſs wir nicht hören werden. — Und Adeimantos fiel ein, Ihr wiſst wol auch nicht einmal, daſs gegen Abend noch ein Fakkelzug sein wird zu Pferde der Göttin zu Ehren? Zu
328 Pferde? sprach ich, das ist ja neu. Sie werden also Fakkeln halten und sie einander hinreichen im Wettstreit zu Pferde?* oder wie meinst du es? — Gerade so sprach Polemarchos, und überdies werden sie noch eine Nachtfeier veranstalten, die sehr lohnen wird zu sehen. Wir werden also nach der Mahlzeit uns aufmachen und mit vielen jungen Leuten dort zusammensein und Gespräch pflegen. Bleibt also und thut ja nicht anders. — Da sagte Glaukon, Es scheint wir werden bleiben. — Wenn du meinst sprach ich, müssen wir wol so thun.

Wir gingen also mit zu dem Polemarchos, und fanden dort den Lysias und Euthydemos die Brüder des Polemarchos, dann auch Thrasymachos den Chalkedonier und Charmantides den Päanier und Kleitophon den Sohn des Aristonymos. Es war aber auch des Polemarchos Vater Kephalos darinnen, der mir sehr alt vor kam, wie ich ihn denn auch seit langem nicht gesehn hatte. Er saſs aber bekränzt in einem groſsen Sessel mit einem Kopfkissen, denn er hatte im Hofe geopfert. Wir sezten uns also zu ihm, denn es standen dort mehrere Sessel im Kreise herum. — Gleich nun wie mich Kephalos sah, begrüſste er mich und sagte, O Sokrates, du kommst auch gar nicht fleiſsig zu uns herunter in den Peiraieus. Du solltest aber doch. Denn wenn ich noch genug bei Kräften wäre, um leicht nach der Stadt zu gehn: so hättest du nicht nöthig hieher zu kommen, sondern wir kämen zu dir. Nun aber solltest du häufiger hieher kommen. Denn wisse nur, je mehr die andern Vergnügungen, die vom Leibe herrühren, für mich welk werden, um desto mehr wachsen mir Freude und Lust an Reden. Also thue es nicht anders, und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten hier zusammen, sondern besuche auch uns fleiſsig als gute Freunde und die dir sehr zugethan sind. — Auch ich, sprach ich, o Kephalos, pflege sehr gern Gespräch mit Alten. Denn mich dünkt, da sie ja einen Weg vorausgegangen sind, den auch wir vielleicht werden zu gehen haben, müssen wir von ihnen erforschen, wie er doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und bequem. Und so hörte ich auch von dir gern, wie dir wol dieses erscheint, da du doch jezt in den

Jahren bist von denen die Dichter das an der Schwelle des Alters brauchen, ob auch schwer zu leben* oder was du darüber aussagest. — Ich will dir, sprach er, beim Zeus wol sagen o Sokrates wie es mir vorkommt. Denn öfters 329 kommen unserer einige von fast gleichem Alter zusammen um das alte Sprüchwort bei Ehren zu erhalten. Die meisten von uns nun jammern, wenn wir beisammen sind, indem sie der Vergnügungen der Jugend sehnsüchtig gedenken, der Liebeslust und des Trunks und der Gastmäler und was damit noch sonst zusammenhängt, und sind verdrieſslich als ob sie nun groſser Dinge beraubt wären, und damals zwar herrlich gelebt hätten, nun aber kaum noch lebten. Einige beschweren sich auch über die üblen Behandlungen des Alters von Seiten der Angehörigen und stimmen aus diesem Ton vorzüglich ihre Klagelieder an, wievieler Uebel Ursache es ihnen ist. Mich aber dünkt o Sokrates, daſs diese nicht das Schuldige beschuldigen; denn wenn dieses Schuld daran wäre, so würde mir ja eben dasselbe begegnen von meines Alters wegen, und eben so den Uebrigen insgesammt, so viele ihr Alter bis hieher gebracht haben. Nun aber habe ich doch auch schon Andere angetroffen, mit denen es nicht so stand, und bei dem Dichter Sophokles war ich einmal eben als er von einem gefragt wurde, Wie steht es doch Sophokles um die Liebeslust? kannst du wol noch einer Frau beiwohnen? Der sprach Stille doch, lieber Mensch! wie gern bin ich davon losgekommen, als käme ich von einem tollen und wilden Herrn los. Die Rede gefiel mir schon damals sehr, und auch jezt noch nicht minder. Denn auf alle Weise hat man vor dergleichen im Alter groſse Ruhe und Freiheit. Und wenn die Begierden aufgehört haben zu treiben und nun nachlassen: so ist das auf alle Weise wie es Sophokles ausdrükt, man wird gar vieler und toller Gebieter erlediget. Aber die Klagen hierüber sowol als über die Angehörigen haben einerlei Ursache; nicht das Alter, o Sokrates, sondern die Sinnesart der Menschen. Denn wenn sie gefaſst sind und gefällig, so sind auch des Alters Mühseligkeiten nur mäſsig: wenn aber nicht, o Sokrates, einem solchen wird Alter sowol als Jugend schwer durchzumachen.

Ich nun hatte meine Freude an ihm, wie er dieses sagte; und da ich wollte, daſs er weiter spräche, so regte ich ihn auf und sprach, O Kephalos ich glaube doch die Meisten, wenn du das sagst, werden es dir nicht gelten lassen, sondern meinen du tragest das Alter so leicht, nicht deiner Sinnesart wegen, sondern weil du ein groſses Vermögen besizest, denn die Reichen, sagen sie, hätten immer viele Erleichterungen. — Du hast Recht, sagte er, sie lassen es auch nicht gelten; und sie sagen da zwar etwas, aber doch nicht soviel als sie denken, sondern das Wort des Themistokles ist sehr wahr, der dem Seriphier, der ihn schmähen wollte, und sagte, er sei nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt berühmt, antwortete, auch er würde freilich als Seriphier nicht sein berühmt worden, aber nur jener auch nicht als Athener. Und diese Rede 330 schikt sich auch auf die, welche nicht reich sind und das Alter schwer ertragen, weil auch der wohlgesinnte das Alter wol nicht ganz leicht ertragen kann in Armuth, der nicht wolgesinnte aber auch, wenn er reich ist, sich gewiſs darin nicht gefallen wird. — Hast du wol o Kephalos sprach ich von deinem Vermögen das meiste ererbt oder dazugewonnen? — Was werde ich dazu gewonnen haben o Sokrates? sprach er. Ich stehe als Gewerbsmann in der Mitte zwischen meinem Groſsvater und meinem Vater. Nemlich mein Groſsvater, der auch einerlei Namen mit mir führte, hatte etwa ein eben so groſses Vermögen als das meinige jezt ist ererbt, und es um viele Male vergröſsert; mein Vater Lysanias aber machte es noch kleiner als es jezt ist; ich aber bin zufrieden, wenn ich es diesen nur nicht kleiner hinterlasse, sondern noch um etwas weniges gröſser als ich es empfangen. — Eben deshalb fragte ich, sprach ich, weil du mir nicht gar sehr scheinst das Geld zu lieben. So aber halten es meistens die, welche es nicht selbst geschafft haben; die Erwerber aber lieben es wol noch eins so sehr als die Anderen. Denn wie die Dichter ihre Werke und die Väter ihre Kinder lieben, auf dieselbe Weise hängen zuerst auch die Erwerber an dem erworbenen als ihrem Werk; dann aber auch des Nuzens wegen wie die Anderen. Darum ist auch schwer mit ihnen leben, weil sie nichts loben wollen als nur den Reichthum. — Du hast Recht, sprach er. — Freilich, sagte ich. Aber sage mir nur noch dieses. Was ist der gröſste Vortheil, den du davon gehabt zu haben glaubst, daſs du ein groſses Vermögen besizest? — Was mir wol, sprach er, nicht viele glauben werden, wenn ich es sage. Denn wisse nur, o Sokrates, fuhr er fort, daſs, wenn einem das nahe tritt, daſs er glaubt zu sterben, ihn dann Furcht ankommt und Sorge um was er früher keine hatte. Denn theils die Erzählun-

en von der Unterwelt, daſs wer hier ungerecht gewesen ist dort Strafe leiden muſs, die er oft gehört aber bis dahin verlacht hat, gehen ihm dann im Sinne herum, ob sie nicht wahr sind, theils auch er selbst sei es nun aus Schwäche des Alters, oder auch weil er jenen Dingen schon näher ist, sieht sie deutlicher. Er wird also voll Besorgniſs und Beängstigung, und rechnet nach und sinnt zurük, ob er wo einem Unrecht gethan hat. Welcher nun viele Verschuldungen in seinem Leben findet, der wird auch aus dem Schlaf häufig aufgeschrekt wie die Kinder, und ängstet sich und lebt in der übelsten Erwartung. Welcher sich aber nichts ungerechtes bewuſst ist, der hat immer angenehme und gute Erwartung gegenwärtig, als Alterspflegerin wie auch Pindaros sagt [*]. Denn sehr artig o Sokrates sagt jener dieses, 331
daſs wer nur gerecht und fromm das Leben verbracht hat, den die süſse das Herz schwellende Alterspflegerin Hoffnung geleitet, die zumeist der Sterblichen wandelreichen Sinn regiert. Richtig sagt er das gar wunderbar sehr. Und hiezu meine ich, ist der Besiz des Reichthums am meisten werth, nicht zwar jedem aber dem wohlgesinnten. Denn daſs er nicht leicht wider Willen jemanden übervortheilt, oder hintergeht oder auch einem Gott irgend Opfergaben oder einem Menschen Geld schuldig bleiben und so in Furcht davon gehn muſs, dazu kann ihm der Besiz des Reichthums gar vieles beitragen. Er hat freilich auch sonst vielerlei Nuzen, doch aber eins gegen das andere gerechnet möchte ich sagen, daſs dieses gerade nicht das geringste sei, wozu einem vernünftigen Menschen o Sokrates der Reichthum sehr nüzlich ist. — Vortrefflich, sprach ich,

sagst du das o Kephalos. Aber eben dieses die Gerechtigkeit, sollen wir sagen so ganz einfach, sie sei Wahrheit* und Wiedergeben was einer von einem empfangen hat? oder ist auch eben dieses bisweilen zwar Recht bisweilen aber auch Unrecht zu thun? Ich meine nemlich so. Jeder wird wol sagen, wenn einer 336a von einem Freunde, der ganz bei besonnenem Muthe war, Waffen empfangen hat, und dieser sie im Wahnsinn wieder fordert, er ihm dergleichen weder verpflichtet ist wiederzugeben, noch selbst Recht thäte wenn er sie ihm wiedergäbe, oder in einem solchen Zustande ihm von allen Dingen die Wahrheit sagte. — Du hast Recht, sagte er. — Also ist das auch nicht die rechte Erklärung der Gerechtigkeit, Wahrheit reden und was man empfangen hat wiedergeben. — Allerdings doch o Sokrates, sagte Polemarchos die Rede aufnehmend, wenn man doch dem Simonides etwas glauben darf. — Ei wohl sagte Kephalos, jedoch übergebe ich euch nun die Rede, denn ich muſs jezt für die heiligen Dinge Sorge tragen. — Ist nun nicht, sprach ich, Polemarchos der Erbe des deinigen? — Freilich sagte er lächelnd und ging zugleich hinaus nach dem Opfer.

Sprich also, sagte ich, du Erbe der Rede, was sagt doch Simonides, das du richtig gesagt behauptest über die Gerechtigkeit? — Daſs, antwortete er, einem jeden das schuldige zu leisten gerecht ist; dieses sagend scheint er mir richtiges zu sagen. — Freilich wol, sagte ich, ist es schwer dem Simonides nicht zu glauben, denn weise und göttlich ist der Mann; was er aber hiemit eigentlich meint, siehst du o Polemarchos vielleicht ein, ich aber verstehe es nicht. Denn offenbar will er nicht das

das sagen, was wir eben sagten, wenn jemand etwas bei einem niedergelegt hat, dies irgend wem, der es auf unvernünftige Weise wieder fodert, zurükzugeben, wiewol man hier freilich dasjenige schuldig ist, was einer niedergelegt hat. Nicht wahr? — Ja. — Wiedergegeben aber darf es auf keine Weise werden, wenn einer es unvernünftigerweise abforderte? 332 — Richtig sagte er. — Etwas anderes also als dergleichen, wie es scheint, meint Simonides, wenn er sagt, schuldiges abgeben sei gerecht. — Etwas anderes beim Zeus, sprach er. Freunden nemlich meint er seien Freunde schuldig gutes zu thun, böses aber nichts. — Ich verstehe, sagte ich, daſs nemlich nicht Schuldiges abgiebt, wer einem niedergelegtes Geld abgiebt, im Fall Abgabe und Empfang verderblich ist, und der Empfangende und Abgebende Freunde sind. Sagst du nicht, so meine es Simonides? — Allerdings. — Und wie? Feinden muſs man, was es auch sei, schuldiges abgeben? — Auf alle Weise freilich, sagte er, was man ihnen ja schuldig ist. Schuldig aber ist, denke ich, der Feind dem Feinde, wie es sich ja auch gebührt, etwas übles. — Also hat Simonides, sprach ich, wie es scheint gar dichterisch verstekt angedeutet, was das Gerechte ist. Er dachte nemlich wie sich zeigt, das sei gerecht jedem das gebührende abzugeben, und dies nannte er das schuldige. — Aber, was denn meinst du? sagte er. — Beim Zeus sprach ich, wenn ihn nun jemand fragte, o Simonides, die wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heiſst Heilkunst? Was glaubst du, würde er uns antworten? — Offenbar, sagte er, die dem Leibe Arzenei und Speise und Trank. — Und die wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heiſst Kochkunst? — Die den Speisen das Schmakhafte. — Wohl! Also die wem doch was abgebende Kunst soll nun Gerechtigkeit heiſsen? — Wenn man, sprach er, dem vorhergesagten folgen darf, die Freunden und Feinden Nuzen und Schaden abgebende. — Also Freunden gutes thun und Feinden böses sagt er sei Gerechtigkeit. — So dünkt mich. — Wer ist nun wol am meisten im Stande kranken Freunden wohl zu thun und Feinden übel in Absicht auf Gesundheit und Krankheit? — Der Arzt. — Und wer Schiffenden in Absicht auf die Gefahren zur See? — Der Steuermann. — Wie aber der Gerechte? Durch welche Handlung und in Absicht auf welches Geschäft ist er vorzüglich im Stande Freunden zu nuzen und Feinden zu schaden? — Durch Kriegführung und Bundesgenossenschaft, dünkt mich. — Wohl! Nicht-Kranken aber, lieber Polemarchos ist doch der Arzt unnüz? — Richtig. — Und Nicht-schiffenden der Steuermann? — Ja. — Ist also etwa auch denen die nicht Krieg führen der Gerechte unnüz? — Dieses dünkt mich wol nicht ganz. — Also auch im Frieden ist die Gerechtigkeit nüzlich? — Nüzlich. — Auch wol der Akkerbau? oder nicht? — Ja. — Zur Gewinnung der Früchte? — Ja. — Aber doch auch die Lederarbeit? — Ja. — Zur Gewinnung der Schuhe 333 glaube ich würdest du sagen? — Freilich! — Wie nun aber die Gerechtigkeit, zu welches Dinges Gebrauch oder Erwerb würdest du sagen daſs die im Frieden nüzlich sei? — Zu Verhandlungen o Sokrates. — Unter Verhandlungen meinst du doch Verkehr und Genossenschaften, oder etwas anderes? — Freilich Genossenschaften. — Ist nun etwa der Gerechte der gute und nüzliche Genosse um im Bretspiel zu ziehn oder der Bretspieler? — Der Bretspieler. — Aber um Ziegel und Werkstükke zu sezen ist der Gerechte etwa ein nüzlicherer und besserer Genosse als der Bauverständige? — Keinesweges. — Aber in welcher Gemeinschaft ist dann der Gerechte ein besserer Genosse als der Kitharenspieler, so wie dieser ein besserer als der Gerechte ist zum Schlagen der Kithara? — In Geldsachen dünkt mich. — Ausgenommen doch wol o Polemarchos das Geld anzuwenden, wenn man gemeinschaftlich für Geld ein Pferd kaufen soll oder verkaufen! Denn dann denke ich doch der Bereiter. Nicht wahr? — Das scheint. — Und wenn ein Schiff, dann der Schiffszimmerer oder der Steuermann? — Das versteht sich. — Wenn man also wozu doch Geld oder Silber gemeinschaftlich anwenden soll ist der Gerechte nüzlicher als Andere? — Wenn man es niederlegen will und sicher sein o Sokrates. — Also meinst du, wenn man es gar nicht anwenden will, sondern hinlegen? — Freilich. — Also wenn das Geld unnüz ist, dann ist die Gerechtigkeit nüzlich dazu? — So scheint es beinahe. — Und wenn man die Hippe verwahren soll, dann ist die Gerechtigkeit nüzlich insgemein und jedem für sich, wenn aber gebrauchen, dann die Winzerkunst? — So zeigt es sich. — Und so wirst du auch sagen vom Schilde und von der Leier, wenn man sie aufheben wolle und zu nichts nuzen, dann sei die Gerechtigkeit nüzlich? wenn aber nuzen dann die Dichtkunst und die Tonkunst? — Nothwendig. — Und so auch in Absicht auf alle andere Dinge sei die Gerechtigkeit

wenn ein jedes genuzt wird unnüz, in der Unnüzlichkeit
aber nüzlich. — So scheint es. — Keinesweges
also Freund wäre wol die Gerechtigkeit
etwas sehr wichtiges, wenn sie nur in
Bezug auf das unnüze nüzlich ist. Das aber
laſs uns überlegen. Ist nicht der geschikteste
Schläge auszutheilen im Gefecht im Ringen
oder einem andern auch der geschikteste sie
abzuwehren? — Freilich. — Auch wol wer
sich vor Krankheit versteht zu hüten und sie
nicht zu bekommen,* ist der geschikteste sie einem
anzuthun? — Das dünkt mich wenigstens.
— Auch im Lager ist derselbe gut als Wächter,
der auch gut ist die Rathschläge und anderen
Handlungen der Feinde auszukundschaften? —
Freilich. — Was einer also gut hüten kann
334 das kann er auch gut abstehlen? — So zeigt
es sich. — Wenn also der Gerechte sich darauf
versteht Geld zu hüten, versteht er sich
auch darauf es unterzuschlagen. — Wie die
Rede wenigstens andeutet, sagte er. — Als ein
Listiger also, wie sich zeigt, ist uns der Gerechte
zum Vorschein gekommen; und du magst
das wol von Homeros gelernt haben, denn auch
dieser * lobt des Odysseus mütterlichen Groſsvater
Autolykos, und sagt von ihm, daſs er hoch
vor den Menschen berühmt war durch Verstellung
und Schwur. So scheint also die Gerechtigkeit
nach dir sowol als nach dem Homeros
und dem Simonides eine Ueberlistung
zu sein, und zwar zum Nuzen der Freunde und
zum Schaden der Feinde. Sagtest du nicht
so? — Nein beim Zeus sprach er! Aber ich
weiſs selbst nicht mehr was ich sagte. Nur
das dünkt mich noch immer, daſs die Gerechtigkeit
den Freunden nuzt, den Feinden aber
schadet. — Freunde aber nennst du die, welche

jedem scheinen gutartig zu sein, oder die es sind, wenn sie es auch nicht scheinen? und Feinde eben so? — Natürlich ist doch, sprach er, daſs einer, die er für gutartig hält liebt, die aber für bösartig haſst. — Fehlen aber nicht die Menschen eben darin, daſs viele ihnen scheinen gutartig zu sein, die es nicht sind, und so auch umgekehrt? — Sie fehlen. — Diesen also sind die Guten verhaſst und die Schlechten lieb? — Freilich. — Doch aber ist es für diese dann gerecht den Bösen zu nüzen und den Guten zu schaden? — So scheint es. — Aber die Guten sind doch gerechte, und solche die nicht Unrecht thun? — Richtig. — Nach deiner Rede also kann es gerecht sein denen die kein Unrecht thun übles zu thun? — Keinesweges doch sprach er o Sokrates! denn das wäre ja offenbar eine arge Rede. — Also den Ungerechten, sprach ich, zu schaden ist gerecht* den Gerechten aber zu nuzen? — Diese Rede ist offenbar schöner als jene. — Vielen also o Polemarchos, die sich eben geirrt haben, wird es begegnen, daſs für sie gerecht ist ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte, ihren Feinden aber zu nuzen, denn diese sind gut. Und so werden wir gerade das Gegentheil von dem sagen, was wir behaupteten daſs Simonides sage. — Freilich, sprach er, kommt es so heraus. Laſs uns also ändern; denn wir mögen wol den Freund und Feind nicht richtig bestimmt haben. — Als wir wie doch bestimmten o Polemarchos? — Daſs der gutartig scheinende Freund sei. — Nun aber, sprach ich, wie wollen wir ändern? — Daſs, sprach er, wer gutartig scheint und es auch ist, Freund ist; wer es aber scheint ohne es zu sein, auch nur Freund scheint, es aber nicht

ist. Und über den Feind gelte dieselbe Be-
335 stimmung. — Freund also, wie sich zeigt, wird
nach dieser Rede der gute sein, Feind aber
der böse. — Ja. — Heiſst du uns also auch
zu dem Gerechten noch eine andere Bestim-
mung hinzufügen als wie wir zuerst sagten,
als wir sagten gerecht sei dem Freunde wohl-
thun und dem Feinde übel, und nun noch au-
ſserdem sagen, daſs gerecht sei, dem Freunde,
weil er gut ist, wohlthun, und dem Feinde, weil
er böse ist, schaden? — Allerdings, sprach er,
scheint es mir so schön gesagt zu sein. — Ist
es aber wol, sprach ich, des Gerechten Sache
auch nur irgend einem Menschen zu schaden?
— Freilich doch, sprach er, Bösen und Feinden
muſs man schaden. — Und wenn man Pfer-
den schadet, werden sie besser oder schlech-
ter? — Schlechter. — Und das in Bezug auf
die Tüchtigkeit der Hunde oder der Pferde? —
Auf die der Pferde. — Werden nun nicht auch
Hunde, wenn man ihnen schadet, schlechter
in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde und
nicht auf die der Pferde? — Nothwendig. —
Und von Menschen, Freund, sollen wir nicht
eben so behaupten, daſs sie durch zugefügten
Schaden schlechter werden zur menschlichen
Tüchtigkeit und Tugend? — Allerdings wol. —
Aber ist nicht die Gerechtigkeit menschliche
Tugend? — Auch das nothwendig. — Auch
das also o Freund ist nothwendig, daſs Men-
schen, denen man Schaden zufügt, ungerech-
ter werden? — So zeigt es sich. — Können
nun wol die Tonkünstler durch ihre Tonkunst
andere untonkünstlerisch machen? — Unmög-
lich. — Oder die Reiter durch ihre Reitkunst
andere unberitten? — Das geht nicht. — Aber
die Gerechten durch ihre Gerechtigkeit an-

dere ungerecht? oder überhaupt die Guten durch ihre Tugend andere schlecht? — Das ist ja unmöglich. — Denn es ist auch nicht die Sache der Wärme abzukühlen, sondern ihres Gegentheiles. — Ja. — Auch nicht der Trokkenheit anzufeuchten, sondern ihres Gegentheils. — Freilich. — Also auch nicht des Guten zu schaden, sondern seines Gegentheils. — Das ist offenbar. — Und der Gerechte ist doch gut? — Freilich. — Also ist es nicht die Sache des Gerechten zu schaden o Polemarchos nicht nur seinem Freunde nicht, sondern auch sonst keinem, sondern seines Gegentheils, des Ungerechten. — Auf alle Weise dünkst du mich recht zu reden o Sokrates! sagte er. — Wenn also jemand behauptet, das Schuldige jedem abzugeben sei gerecht, und denkt dabei dieses, den Feinden sei der Gerechte Schaden schuldig und den Freunden Nuzen: so war der nicht weise, der dieses sagte, denn er hat nicht wahres gesagt. Denn es hat sich uns gezeigt, daſs es auf keine Weise gerecht sein könne irgend jemand Schaden zuzufügen. — Das gebe ich zu, sagte er. — Bestreiten also wollen wir es gemeinschaftlich, sprach ich, du und ich, wenn jemand behauptet, Simonides habe dieses gesagt oder Bias oder Pittakos oder irgend ein anderer von den weisen und gepriesenen Männern. — Ich wenigstens, sagte er, bin bereit mich dir beizugesellen zum Streit. — Aber weiſst du wol, sprach ich, wem mir jener Spruch anzugehören scheint, welcher behauptet, 336
gerecht sei den Freunden nuzen und den Feinden schaden? Wem doch, sagte er. — Ich meine er gehört dem Periandros* oder Perdikkas oder Xerxes oder Ismenias dem Thebäer oder sonst einem reichen und sich viel

vermögend dünkenden Mann. — Vollkommen recht, sprach er, hast du darin. — Wohl, sagte ich! Da sich nun aber gezeigt hat, daſs auch dieses nicht die Gerechtigkeit ist noch das Gerechte, was soll denn einer sonst sagen, daſs es sei? — Thrasymachos nun war, auch schon während wir mit einander redeten, oft im Begriff gewesen in die Rede einzugreifen, war aber von den Anwesenden verhindert worden, welche gern unsere Rede zu Ende hören wollten. Nun wir aber inne hielten, nachdem ich dies gesagt hatte, konnte er nicht länger Ruhe halten, sondern raffte sich auf, und kam auf uns los, recht wie ein wildes Thier um uns zu zerreiſsen, so daſs ich und Polemarchos ganz auſser uns waren vor Schrekk. Er aber rief mitten hinein und sagte, In was für leerem Geschwäz seid ihr doch schon lange befangen o Sokrates? und was für Albernheiten treibt ihr mit einander, indem ihr euch immer nur schmiegt und biegt einer vor dem andern? Sondern wenn du in der That wissen willst, was das gerechte ist: so frage nicht nur und seze etwas darein zu widerlegen, wenn einer etwas geantwortet hat, weil du wol weiſst, daſs fragen leichter ist als antworten; sondern antworte auch selbst, und sage was du behauptest, daſs das Gerechte sei. Und daſs du mir nur nicht sagst, es sei das pflichtmäſsige noch das nüzliche noch das zwekmäſsige noch das vortheilhafte noch das zuträgliche; sondern deutlich und genau sage was du davon sagst. Denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn du dergleichen Geschwäz vorbringst. — Ich nun war ganz verzagt als ich das hörte, und sein Anblik machte mir Furcht, ja ich glaube, wenn ich ihn nicht eher ange-

sehen hätte als er mich, würde ich stumm geworden sein.* Nun aber hatte ich ihn, wie er nur anfing von der Rede wild zu werden, gleich zuerst angesehen, so daſs ich im Stande war ihm zu antworten, und ihm wiewol mit Zittern sagte, O Thrasymachos sei uns nicht böse! denn wenn wir gefehlt haben in der Untersuchung, ich und dieser: so wisse nur, daſs wir ungern gefehlt haben. Denn glaube nur nicht, daſs wir zwar, wenn wir Geld gesucht hätten, gewiſs nicht gern so vor einander uns würden geschmiegt haben beim Suchen und uns den Fund verderbt, nun wir aber Gerechtigkeit suchen, eine Sache die so viel herrlicher ist als vieles Geld, wir so unverständig einander sollten geschont und uns nicht auf das eifrigste bemüht haben, daſs sich hätte zeigen müssen, was sie recht ist. Sondern ich glaube wir können eben nicht. Und so wäre es denn weit billiger von euch ihr trefflichen uns zu bemitleiden als uns zu zürnen. — Er nun, als er 337
das hörte, lachte er laut auf sehr spöttisch und sagte, O Herakles das ist ja jene bekannte Verstellung des Sokrates! Aber das habe ich auch diesen schon vorhergesagt, daſs du gewiſs nicht würdest antworten wollen, sondern wieder Rükhalt suchen in der Verstellung und eher alles andere thun als antworten, wenn dich einer fragte. — Du bist eben weise, sprach ich, o Thrasymachos, und darum wuſstest du recht gut, daſs wenn du einen fragtest, wieviel zwölf ist, und ihm beim Fragen gleich vorhersagtest, Aber daſs du mir nur nicht etwa sagst, Mensch, zwölfe sei zweimal sechs noch auch dreimal vier noch sechsmal zwei noch viermal drei, denn ich werde es dir nicht gelten lassen, wenn du dergleichen

saalbaderst: so war dir, denke ich, sehr gewiß, daſs niemand dem antworten würde der so fragte. Aber wenn er nun zu dir sagte, O Thrasymachos, wie meinst du das? ich soll dir nichts antworten von dem was du genannt hast? etwa auch nicht du wunderbarer, wenn es doch eines davon ist? sondern etwas anderes soll ich sagen als das wahre? oder wie meinst du? Was würdest du ihm hierauf antworten? — Sehr gut! sprach er. Als ob dies etwa jenem ähnlich wäre! — Das hindert ja nichts, sprach ich. Und wenn es auch nicht ähnlich ist, aber es erscheint doch dem Gefragten so: meinst du, daſs er deshalb weniger antworten wird, wie es ihm erscheint, mögen wir es ihm nun verbieten oder nicht? — Also sprach er nicht wahr, du willst es auch so machen? Du willst von dem, was ich dir verboten habe, etwas antworten? — Es sollte mich nicht wundern, sprach ich, wenn es mir bei näherer Ueberlegung so schiene. — Wie nun, sagte er, wenn ich eine andere Antwort aufstelle über die Gerechtigkeit, weit von allen diesen insgesammt, und eine bessere als diese, was soll dir dann widerfahren? — Was sonst, sprach ich, als was sich gebührt, daſs dem Nichtwissenden widerfahre! Es gebührt ihm aber zu lernen von dem Wissenden, und das möge mir auch widerfahren. — Du bist klug, sagte er. Aber auſser dem Lernen zahle auch Geld. — Ja wenn ich welches haben werde, sprach ich. — Das hast du schon, sagte Glaukon. Also des Geldes wegen o Thrasymachos rede nur. Denn wir alle wollen dem Sokrates zuschieſsen. — Das glaube ich wol! sagte er. Damit Sokrates es mache wie gewöhnlich, selbst nicht antworte, und wenn ein anderer antwortet, die Rede nehme und widerlege! — Wie aber o Bester, sprach ich, soll einer denn antworten, der zuerst nicht weiſs und auch nicht behauptet zu wissen, und dem dann noch, wenn er auch eine Meinung hätte über diese Dinge, von einem gar nicht schlechten Mann verboten ist irgend etwas von dem zu sagen, was er für wahr hält? Also ist ja weit billiger, daſs du redest, denn du behauptest ja, daſs du es weiſst und daſs du es vortragen kannst. Thue also ja nicht anders, sondern sei auch mir gefällig durch deine 338 Antwort, und entziehe es auch dem Glaukon nicht ihn zu belehren und die übrigen.

Als ich nun dieses gesagt, baten auch Glaukon und die andern ihn ja nicht anders zu thun. Und Thrasymachos, sah man ganz deutlich, hatte groſse Lust zu reden um sich Beifall zu erwerben, weil er glaubte eine gar schöne Antwort zu haben, zugleich aber stellte er sich an es durchsezen zu wollen, daſs ich der Antwortende sein sollte. Endlich gab er denn auch nach; und sagte dann, Dies ist die Weisheit des Sokrates, selbst will er nichts lehren, aber bei Andern geht er umher um zu lernen, und weiſs es ihnen dann nicht einmal Dank. — Daſs ich, sprach ich, von den Andern lerne, daran hast du recht gesagt o Thrasymachos; daſs du aber behauptest, ich erstatte ihnen keinen Dank, daran falsch. Denn ich erstatte ihn soviel ich nur kann; ich kann aber nichts thun als nur sie loben; denn Geld habe ich nicht. Wie bereitwillig ich aber das thue, wenn jemand mir scheint gut zu reden, das wirst du gewiſs sehr bald erfahren, wenn du deine Antwort gegeben hast, denn ich glaube du wirst gut reden. — Höre denn, sprach er.

Ich nemlich behaupte das gerechte sei nichts anders als das dem Stärkeren zuträgliche. Aber warum lobest du es nicht? Du wirst gewiſs nicht wollen. — Wenn ich nur erst verstanden habe was du meinst! denn jezt weiſs ich es noch nicht. Das dem Stärkeren Zuträgliche behauptest du, sei gerecht. Und dieses o Thrasymachos, wie meinst du es? Denn du behauptest doch nicht dergleichen, wie, wenn Polydamus der Hauptkämpfer stärker ist als wir und ihm nun Rindfleisch zuträglich ist für seinen Leib, diese Speise deshalb auch uns den Schwächeren als das jenem zuträgliche zugleich gerecht sei? — Du bist eben boshaft o Sokrates, sagte er, und fassest die Rede so auf, wie du sie am übelsten zurichten kannst. — Keinesweges o Bester, sagte ich, sondern sage nur deutlicher was du meinst. — Weiſst du etwa nicht, sprach er, daſs einige Staaten tyrannisch regiert werden, andere demokratisch und noch andere aristokratisch? — Wie sollte ich nicht? — Und dieses Regierende hat doch die Gewalt in jedem Staat? — Freilich. — Und jegliche Regierung giebt die Geseze nach dem was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die andern eben so. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, daſs dieses ihnen nüzliche das gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Uebertretenden strafen sie als gesezwidrig und ungerecht handelnd. Dies nun o Bester ist das, wovon ich meine, daſs es in allen Staaten dasselbige gerechte ist, das der bestehenden Regierung zuträgliche. Diese aber hat 339 die Gewalt, so daſs also, wenn einer alles richtig zusammmennimmt, herauskommt, daſs überall dasselbe gerecht ist, nemlich das dem Stärkeren zuträgliche. — Nun, sprach ich, habe ich verstanden was du meinst, ob es aber wahr ist oder nicht, das will ich erst versuchen zu erfahren. Das zuträgliche freilich o Thrasymachos hast du auch geantwortet sei gerecht, obgleich du mir verbotest, ich solle das nicht antworten; nur hier ist noch dabei das dem stärkeren. — Das ist also etwa wol nur ein kleiner Zusaz! sprach er. — Noch ist nicht klar auch nicht ob es ein groſser ist; aber daſs wir dieses überlegen müssen, ob du es auch wahr gesprochen hast, das ist klar. Denn da, daſs das Gerechte ein zuträgliches ist, auch ich eingestehe, du aber hinzusezend behauptest es sei das dem stärkeren, und ich dies nicht weiſs, so müssen wir es also überlegen. — Ueberlege es nur, sagte er. — Das soll geschehen, sprach ich. Und sage mir nur, behauptest du nicht auch, den Regierenden zu gehorchen sei gerecht? — Ich freilich. — Sind nun aber die Regierenden unfehlbar in jeglichem Staat oder solche, daſs sie auch wol etwas fehlen? — Auf alle Weise wol, sagte er, solche, daſs sie auch wol etwas fehlen. — Also wenn sie unternehmen Geseze zu geben: so geben sie einige zwar richtig, andere aber auch nicht richtig? — Das meine ich freilich. — Und ist nun richtig, wenn sie das ihnen selbst zuträgliche festsezen, nicht richtig, aber wenn das unzuträgliche? Oder wie meinst du es? — So. — Was sie aber festsezen, müssen die Regierten thun, und das ist das Gerechte? — Wie sollte es nicht! — Also nicht allein das dem Stärkeren zuträgliche zu thun ist gerecht nach deiner Rede, sondern auch das Gegentheil das nicht zuträgliche. — Was sagst du? sprach er. — Was du sagst, denke ich wenig-

stens; laſs uns aber noch besser zusehen. Ist es nicht eingestanden, daſs, indem die Regierenden den Regierten befehlen einiges zu thun, sie bisweilen des für sie besten verfehlen; was aber auch die Regierenden befehlen mögen, das sei für die Regierten gerecht zu thun? ist das nicht eingestanden? — Das glaube ich freilich, sagte er. — Glaubst du nun also, sprach ich, eingestanden zu haben, auch das den Regierenden und Stärkeren unzuträgliche zu thun sei gerecht, wenn die Regierenden wider Wissen was ihnen übel ist anordnen, und du doch sagst, diesen sei gerecht zu thun was jene angeordnet haben? Kommt es also nicht alsdann nothwendig so heraus o weisester Thrasymachos, daſs es gerecht ist, das Gegentheil von dem zu thun, was du sagst? Denn das den Stärkeren unzuträgliche wird dann den Schwächern anbefohlen zu thun. — Ja beim Zeus o Sokrates, sprach Polemarchos, das ist ganz offenbar. — Wenn du ihm freilich einzeugst,
340 sagte Kleitophon das Wort nehmend. — Was bedarf es denn, sprach jener, eines Zeugen? Denn Thrasymachos selbst gesteht ja ein, daſs die Regierenden bisweilen, was für sie selbst übel ist, anordnen, und daſs den Regierten gerecht sei dieses zu thun. Denn das von den Regierenden befohlene zu thun o Polemarchos hat Thrasymachos festgesezt, daſs es gerecht sei. Und auch das dem Stärkeren zuträgliche hat er gesagt sei gerecht. Und nachdem er dieses beides gesagt, hat er wiederum zugestanden, daſs die Stärkeren bisweilen das ihnen selbst unzuträgliche den Schwächeren und Regierten befehlen zu thun. Und nach diesen Zugeständnissen nun wäre das dem Stärkeren zuträgliche um nichts mehr gerecht als das

nicht zuträgliche. — Aber, sagte Kleitophon, unter dem dem Stärkeren zuträglichen hat er doch gemeint, was der Stärkere für ihn selbst zuträglich hielte, dieses müsse der Schwächere thun, und dies hat er als das gerechte festgesezt. — Aber so, sprach Polemarchos, wurde doch nicht gesagt. — Das macht nichts aus o Polemarchos! sprach ich; sondern wenn Thrasymachos jezt so erklärt, so wollen wir es so von ihm annehmen. Sage mir also o Thrasymachos, war es dieses, als was du das Gerechte beschreiben wolltest, das dem Stärkeren als ihm zuträglicher erscheinende, es mag ihm nun wirklich zutragen oder nicht? sollen wir sagen so meinest du es? — Ganz und gar nicht, sprach er. Aber meinst du denn, ich nenne den Stärkeren den der sich irrt, eben wenn er sich irrt? — Das glaube ich freilich, sagte ich, meintest du, als du eingestandest, die Regierenden seien nicht unfehlbar, sondern verfehlten auch manchmal etwas. — Du bist eben ein Verdreher o Sokrates, sprach er, in Reden. Denn gleich dieses, nennst du etwa den einen Arzt, der sich irrt in Absicht der Kranken, eben in Bezug auf das, worin er sich irrt? oder einen Rechenmeister, der im Rechnen fehlt, dann wann er fehlt in Bezug auf eben diesen Fehler? Aber ich meine, wir sagen wol so in gemeiner Rede, der Arzt hat sich geirrt, der Rechenmeister hat sich geirrt und der Sprachmeister; ich meine aber ein jeder von diesen, sofern er das wirklich ist was wir ihn nennen, fehlt doch niemals. So daſs [illegible] genauen Rede, weil doch auch du es [illegible]genau nimmst, kein Meister jemals fehlt. Denn nur wenn die Wissenschaft ihn im Stich läſst, fehlt der fehlende, in so fern als er kein Meister ist. So daſs kein Meister oder Weiser oder Herrscher irgend fehlt dann wann er Herrscher ist. Aber jeder wird doch sagen, der Arzt hat gefehlt und der Regent hat gefehlt. Und dem ähnliches denke also, daſs auch ich dir jezt geantwortet habe. Das ganz genaue aber ist jenes, daſs der Regent, in so fern er Regent ist, nirgend fehlt, und wenn er nicht fehlt, das für ihn selbst beste festsezt. Und dieses hat der Regierte dann 341 zu thun. Also, wie ich auch von Anfang an sagte, gerecht nenne ich das dem Stärkeren zuträgliche thun. — Wohl sprach ich, o Thrasymachos. Denkst du nun ich verfälsche und verdrehe? — Allerdings, sagte er. — Du denkst also ich habe hinterhältischerweise um dich in der Rede zu überlisten gefragt, was ich gefragt habe? — Das weiſs ich sehr gut, sagte er, und es soll dir nichts helfen. Denn weder wirst du mir entgehn, wenn du überlisten willst, noch, wenn du mir nicht entgangen bist*, mich mit Gewalt überwinden können in der Rede. — Auch möchte ich das gar nicht unternehmen du vortrefflicher, sprach ich. Allein damit uns nicht wieder so etwas begegnet: so bestimme nun, ob du den Regenten und Stärkeren meinst, wie man gewöhnlich redet, oder den nach der genauen Rede wie du jezt sagtest, dessen als des Stärkeren Zuträgliches dem Schwächeren gerecht sein soll zu thun. — Den, sprach er, der nach der allergenauesten Rede der Regent ist. Und dagegen nun richte etwas an und verdrehe wenn du etwas kannst. Ich verbitte mir nichts von dir; aber es hat wol keine Noth daſs du es können solltest. — Du meinst also wol, sprach ich, ich könne so unsinnig sein, daſs ich versuchte einen Löwen zu scheeren oder den Thrasymachos in Reden zu übervortheilen?

len? — Jezt eben wenigstens, sagte er, hast du es versucht; aber freilich es war damit auch nichts. — Genug, sprach ich, von dergleichen. Aber sage mir, der Arzt nach der genauen Rede, von dem du jezt sprachst, ist der ein Gelderwerber oder ein Versorger der Kranken? Und sprich mir nur von dem wahrhaften Arzt. — Der Kranken Versorger, sagte er, ist er. — Und wie der Steuermann? ist der wahre Steuermann der Schiffsleute Regent oder ein Schiffender? — Der Schiffsleute Regent. — Denn dies, denke ich, darf man nicht in Anschlag bringen, daſs er mit in dem Schiffe fährt, noch ihn deshalb einen Schiffenden nennen. Denn nicht sofern er fährt heiſst er Steuermann, sondern wegen seiner Kunst und seinem Regiment über die Schiffenden. — Richtig, sprach er. — Nun giebt es doch für jeden von diesen ein zuträgliches? — Freilich. — Ist nicht auch die Kunst, sprach ich, eben dazu da, um das jedem zuträgliche zu suchen und darzureichen? — Eben dazu, sagte er. — Giebt es nun etwa auch für jede Kunst noch ein anderes zuträgliches, dessen sie bedarf, oder ist jede selbst für sich hinreichend,* um möglichst vollkommen zu sein? — Wie so fragst du das? — So wie, sagte ich, wenn du mich fragtest, ob der Leib wol genug daran habe Leib zu sein, oder ob er noch sonst etwas bedürfe, ich sagen würde, allerdings bedarf er. Eben dazu ist ja die Kunst, die wir jezt gefunden haben*, die Heilkunst, weil der Leib elend ist und nicht zufrieden damit ein solcher zu sein. Damit sie nun diesem das zuträgliche darreiche, dazu ist die Kunst eingerichtet. Scheine ich dir nun, sagte ich, richtig zu sprechen, indem ich so sage, oder nicht? — Richtig, sprach er. — Wie aber ist auch die Heilkunst selbst elend? oder ist 342 irgend eine Kunst noch sonst einer Vollkommenheit bedürftig, wie die Augen der des Gesichtes und die Ohren der des Gehörs, so daſs eben deshalb ihnen eine Kunst Noth thut, die das zuträgliche hiezu ihnen aussinnt und verschafft? Ist so auch in der Kunst selbst eine Elendigkeit, daſs jeder Kunst wieder eine andere Kunst Noth thut, die ihr das zuträgliche aussinnt? und der aussinnenden wiederum eine andere solche? und geht das ins unendliche fort? oder wird jede schon selbst ihr zuträgliches besorgen? oder bedarf sie überhaupt weder ihrer selbst noch einer andern, um das für ihre Schlechtigkeit zuträgliche zu besorgen, weil ja nemlich gar keine Schlechtigkeit oder Fehler in gar keiner Kunst zu finden ist, noch auch einer Kunst zukommt für irgend etwas anderes das zuträgliche zu suchen als für das, dessen Kunst sie ist, selbst aber ist jede als richtig auch ohne Fehl und ohne Tadel, so lange nemlich jede genau ganz ist was sie ist. Und untersuche nur nach jener genauen Rede, ob es sich so oder anders verhält. — So, sprach er, offenbar. — Also, sagte ich, besorgt auch die Heilkunst nicht das der Heilkunst zuträgliche, sondern das dem Leibe. — Ja, sagte er. — Noch die Reitkunst das der Reitkunst, sondern das den Pferden, noch auch irgend eine andere Kunst das ihr selbst, denn sie bedarf nichts weiter, sondern dem dessen Kunst sie ist. — So, sagte er, zeigt es sich. — Allein, o Thrasymachos, die Künste regieren doch und haben Gewalt über jenes, dessen Künste sie sind? — Hier gab er noch zu, aber sehr mit Mühe. — Also keine Wissenschaft* besorgt oder befiehlt das dem Herrschenden zuträgliche, sondern das dem Schwächeren und von ihr selbst beherrschten. — Auch das gab er freilich am Ende zu, er suchte aber doch erst darum zu streiten. Nachdem er es nun eingestanden, sagte ich, nicht wahr also auch kein Arzt als Arzt sieht auf das dem Arzt zuträgliche noch befiehlt es, sondern das dem Kranken? Denn von dem wahrhaften Arzt ist eingestanden, er sei der über die Leiber die Regierung führt, aber nicht der Gelderwerber. Oder ist das nicht eingestanden? — Er bejahte es. — Nicht auch von dem wahrhaften Steuermann, daſs er der die Schiffsleute regierende ist, und nicht der Schiffende? — Es ist eingestanden. — Nicht also wird ein solcher Steuermann und Befehlshaber das dem Steuermann zuträgliche bedenken und anordnen, sondern das dem Schiffenden und unter seinem Befehl stehenden. — Das bejahte er mit Noth. — Also, sprach ich, o Thrasymachos bedenkt auch wol kein anderer in keinem Amt, sofern er ein Regierender ist, das ihm selbst zuträgliche noch befiehlt es, sondern das dem Regierten und von ihm selbst gemeisterten; und auf dieses sehend und das diesem zuträgliche und angemessene sagt er, was er sagt, und thut er alles insgesammt was er thut.

Als wir nun hier waren in der Rede und Allen schon offenbar war, daſs die Erklärung 343 des gerechten sich in das Gegentheil umgesezt hatte, hub Thrasymachos anstatt zu antworten an, Sage mir doch, o Sokrates, hast du wol eine Amme? — Was doch? sprach ich. Solltest du nicht lieber antworten als dergleichen fragen? — Weil sie doch, sagte er, übersieht, daſs du den Schnupfen hast und dich nicht ausschneuzt*, da du es doch sehr nöthig hast, wenn du ja nicht einmal weiſst was Hirten sind und Schafe. — Weshalb doch recht? fragte ich. — Weil du glaubst, daſs die Schäfer und Hirten das Gute für die Schafe und Rinder bedenken, und wenn sie sie fett machen und pflegen auf etwas anderes sehen, als was gut ist für ihre Herren und für sie selbst, und so auch von den Herrschern in den Städten, die wahrhaft regieren meinst, daſs sie anders gegen die beherrschten gesinnt sein wie einer auch gegen seine Schafe gesinnt ist, und etwas anderes bedenken bei Tag und bei Nacht, als wie sie doch sich selbst den meisten Vortheil schaffen können. Und so weit bist du ab mit deinen Gedanken von der Gerechtigkeit und dem gerechten, und der Ungerechtigkeit und dem ungerechten, daſs du noch nicht weiſst, daſs die Gerechtigkeit und das gerechte eigentlich ein fremdes Gut ist, nemlich des Stärkeren und Herrschenden Nuzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigner Schade; die Ungerechtigkeit aber ist das Gegentheil, und herrscht über die in der That Einfältigen und Gerechten, die Beherrschten aber thun was jenem dem Stärkeren zuträglich ist, und machen ihn glücklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber auch nicht im mindesten. Du muſst dir aber, o einfältigster Sokrates, die Sache darauf ansehen, daſs der Gerechte überall schlechter daran ist als der Ungerechte. Zuerst nemlich in allen Geschäften unter sich, worauf nur immer ein solcher mit einem solchen sich einlassen mag, wirst du niemals finden, wenn das Geschäft beendigt ist, daſs der Gerechte mehr hat als der Ungerechte, sondern weniger; dann auch in denen mit der Stadt, wenn es irgend Beiträge giebt, so trägt von gleichem der Gerechte mehr bei, der andere aber weniger; und wenn Einnahmen, so gewinnt jener nichts, dieser aber viel. So auch wenn sie beide ein Amt verwalten, so hat auch davon der Gerechte, wenn auch keinen andern Schaden, doch daſs seine eignen Angelegenheiten durch Vernachlässigung schlechter stehn, und daſs er vom Staate gar keinen Vortheil zieht, weil er gerecht ist, und überdies noch, daſs er sich bei seinen Verwandten und Bekannten verhaſst macht, wenn er ihnen in nichts gefällig sein will gegen die Gerechtigkeit; dem Ungerechten aber widerfährt von alle dem das Gegentheil. Ich meine nemlich den, welcher im Groſsen zu übervortheilen versteht. Diesen also betrachte, wenn du beurtheilen willst, wieviel mehr es einem jeden für sich austrägt, wenn er ungerecht ist als wenn gerecht. Am 344 allerleichtesten aber wirst du es erkennen, wenn du dich an die vollendetste Ungerechtigkeit hältst; welche den der Unrecht gethan zum glücklichsten macht, die aber das Unrecht erlitten haben und nicht wieder Unrecht thun wollen zu den elendesten. Dies aber ist die sogenannte Tyrannei, welche nicht im Kleinen sich fremdes Gut mit List und Gewalt zueignet, heiliges und unheiliges, Gemeingut und Eigenthum, sondern gleich ins gesammt alles, was wenn es einer einzeln veruntreut und dabei entdekt wird, ihm die härtesten Strafen und Beschimpfungen zuzieht. Denn Tempelräuber und Seelenverkäufer und Räuber und Betrüger und Diebe heiſsen, die einzeln eine von dergleichen Uebelthaten begehen. Wenn aber einer auſser dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, der wird anstatt dieser schlechten Namen glükselig und preiswürdig genannt, nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von den Andern, sobald sie nur hören daſs er die ganze Ungerechtigkeit begangen hat. Denn nicht aus Furcht ungerechtes zu thun sondern zu leiden schimpft die Ungerechtigkeit, wer sie schimpft. Auf diese Art, o Sokrates, ist die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie im groſsen treibt; und wie ich von Anfang an sagte, das dem Stärkeren zuträgliche ist das gerechte, das Ungerechte aber ist das jedem selbst vortheilhafte und zuträgliche.

Als Thrasymachos dieses gesagt, hatte er im Sinn fortzugehn, nachdem er uns wie ein Bader viel und reichliche Rede über die Ohren gegossen hatte. Allein die Anwesenden lieſsen ihn nicht, sondern nöthigten ihn zu bleiben und Rede zu stehn über das Gesagte. Und auch ich meinerseits bat ihn gar sehr und sagte, o herrlicher Thrasymachos, was für eine Rede hast du uns hingeworfen, und gedenkst doch nun fortzugehn, bevor du hinreichend gezeigt hast oder erfahren, ob es sich so oder anders verhält! Oder meinst du, es ist eine Kleinigkeit, die du unternommen hast zu bestimmen, und nicht die Einrichtung des ganzen Betragens, wie es jeder von uns einrichten muſs, um das zwekmäſsigste Leben zu leben? — Ich glaube wol etwa, sprach Thrasymachos, daſs es sich anders verhält! — Du scheinst fast so, sprach ich, oder doch um uns dich gar nicht zu kümmern noch etwas daraus zu machen, ob wir besser leben oder schlechter, da wir ja nicht wissen, was du zu wissen behauptest. Also, o Guter, gieb dir die Mühe es auch uns zu zeigen. Es wird dir ja auch nicht schlecht angelegt sein, was du so vielen als wir sind Gutes erweisest. Denn 345 gleich ich meines Theils sage dir, daſs ich dir nicht glaube noch der Meinung bin, die Ungerechtigkeit sei vortheilhafter als die Gerechtigkeit, auch nicht, wenn einer sie ganz losläſst, und sie gar nicht hindert zu thun was sie nur will. Sondern, Bester, es sei einer ungerecht und vermöge auch unrecht zu thun, sei es nun verstekter Weise oder indem er es durchsezt, dennoch überredet er mich nicht, daſs das mehr Gewinn bringe als die Gerechtigkeit. Eben so nun ergeht es vielleicht noch manchem unter uns, nicht mir allein. Ueberzeuge uns also, du Vortrefflicher, hinreichend, daſs wir uns nur schlecht berathen, indem wir die Gerechtigkeit höher halten als die Ungerechtigkeit. — Und wie, sagte er, soll ich dich überzeugen? denn wenn du durch das eben gesagte nicht überzeugt bist, was soll ich dir noch thun? Kann ich dir denn die Rede in die Seele hineintragen und sie da fest machen? — Nein beim Zeus, sprach ich, das ja nicht. Sondern zuerst, was du gesagt hast, dabei bleibe; oder, wenn du es umänderst, so ändere es offenbar um und hintergehe uns nicht. Nun aber siehst du wohl, o Thrasymachos, denn laſs uns noch einmal das vorige betrachten, daſs wie du zuerst den wahrhaften Arzt bestimmtest, du den wahrhaften Hirten hernach nicht geglaubt hast genau eben so festhalten zu müssen; sondern du glaubst, er hüte die Schafe, sofern er Hirt ist, nicht auf das Beste der Schafe sehend, sondern wie

ein Gastgeber der ein Mahl ausrichten will auf den Schmaus, oder auch auf den Kaufpreis wie ein Handelsmann nicht wie ein Hirt. Der Hirtenkunst liegt aber doch gar nichts anders ob, als daſs sie dem, worüber sie gesezt ist, das Beste darreiche; denn ihr eignes, daſs sie ganz gut sei, ist ja schon hinreichend besorgt, so lange ihr nemlich nichts daran fehlt die Hirtenkunst zu sein. So glaube ich nun meines Theils müſsten wir eben eingestehen von jeder Regierung, sofern sie Regierung ist, daſs sie keines Andern Bestes bedenke als eben jenes des regierten und gepflegten, sowol von der bürgerlichen Regierung als von irgend einer besonderen Oberaufſicht. Und glaubst du denn daſs die Regierenden in den Städten, die wahrhaften nämlich, gern regieren? — Nein beim Zeus, sagte er, sondern ich weiſs es ganz bestimmt. — Und wie, o Thrasymachos, sagte ich, siehst du denn nicht, daſs jedes andere Regiment niemand gern führen will, sondern daſs sie Lohn dafür fordern? weil nemlich nicht ihnen aus dem Herrschen ein Vortheil hervorgehn wird, sondern dem Beherrschten. Denn sage mir nur dieses, nennen wir nicht
346 jedesmal jede Kunst deshalb eine andere, weil ihr ein anderes Vermögen zukommt? Und Bester antworte ja nichts gegen deine Meinung, damit wir doch etwas zu Stande bringen. — Freilich deshalb, sagte er, eine andere. — Gewährt nun nicht auch jede von ihnen uns irgend einen besonderen Nuzen, nicht aber alle einen gemeinschaftlichen; wie die Heilkunst Gesundheit und die Steuermannskunst Sicherheit bei der Schiffahrt, und die andern eben so? — Freilich. — Nicht auch so die Lohndienerei Lohn? denn dies ist ihr

Vermögen. Oder nennst du Heilkunst und Steuermannskunst dieselbe? oder, wenn du nemlich genau bestimmen willst wie du ja angenommen hast, wirst du doch gewiſs nicht, wenn ein Steuermann gesund ist weil das Seefahren ihm wohl bekommt, deshalb seine Kunst Heilkunst nennen? — Freilich nicht. — Und eben so wenig denke ich die Lohndienerei, wenn jemand auch beim Lohndienst gesund ist? — Freilich nicht. — Wie aber die Heilkunst Lohndienerei, wenn einer auch für das Heilen Lohn nimmt? — Nein, sagte er. — Und wir sind doch übereingekommen, daſs der Nuzen jeder Kunst ein besonderer sei? — Das sei so, sagte er. — Welchen Nuzen also alle Künstler gemeinschaftlich erlangen, den müssen sie auch von etwas haben, was sie alle einer wie der andere auſserdem anwenden. — Das ist deutlich, sagte er. — Sollen wir also sagen, der Lohn, den die Künstler als Nuzen davon tragen, komme ihnen daher, weil sie die lohndienerische Kunst noch dazu anwenden? — Er stimmte kaum bei. — Nicht also von eines jeden eigner Kunst kommt ihm dieser Nuzen, der Empfang des Lohns; sondern wenn man es genau erwägen will, bewirkt die Heilkunst die Gesundheit, und die lohndienerische Kunst* den Lohn, die Baukunst das Haus, und die sie begleitende lohndienerische Kunst den Lohn. Und die andern insgesammt bewirken eben so jede ihr eignes Werk, und bringen dem Vortheil, worüber sie gesezt sind. Und wenn nun kein Lohn damit verbunden ist, hat dann wol der Meister einen Vortheil von der Kunst? — Es zeigt sich nicht, sagte er. — Also bringt sie ihm auch wol keinen Vortheil dann, wann er sie umsonst

ausübt? — Ich glaube es auch. — Also, o Thrasymachos, dies ist schon klar, daſs keine Kunst oder Regierung ihren eignen Nuzen besorgt, sondern, was wir schon lange sagten, den des Regierten besorgt sie, und ordnet alles an auf das jenem zuträgliche sehend, welcher ja der Schwächere ist, und nicht auf das dem Stärkeren. Deshalb nun, o lieber Thrasymachas, sagte ich auch vorher, daſs niemand gern daran gehe etwas zu regieren und fremdes Uebel über sich nehme wieder in Ordnung zu bringen, sondern Lohn dafür fodere, weil derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eignes Bestes besorgt, wo er nach seiner Kunst etwas anordnet, sondern
347 dessen was er regiert; weshalb denn, wie einleuchtet, ein Lohn da sein muſs für die, welche sollen regieren wollen, sei es nun Geld oder Ehre, oder eine Strafe, falls sie es nicht thun. — Wie meinst du das, o Sokrates? sagte Glaukon. Denn jene beiden Arten des Lohnes kenne ich wol, was für eine Strafe du aber meinst, die du als Lohn anrechnest, das habe ich nicht verstanden. — Also gerade den Lohn der Besten, sprach ich, verstehst du nicht, um dessentwillen die Rechtschaffensten regieren? Oder weiſst du nicht daſs ehrgeizig und geldgeizig zu sein für einen Schimpf gehalten wird und es auch ist? — Das wol, sagte er. — Deshalb nun, sprach ich, mögen die Guten weder des Geldes wegen regieren noch der Ehre wegen. Denn sie wollen weder offenbar für ihre Amtsführung sich Lohn bedingen und Miethlinge heiſsen, noch wenn sie heimlich Gewinn davon machten, Betrüger; und eben so wenig thun sie es der Ehre wegen, denn sie sind nicht ehrgei-

zig. Also muſs ein Zwang für sie vorhanden sein und eine Strafe, wenn sie sollen regieren wollen; daher denn freiwillig an die Regierung gehen und nicht eine Nothwendigkeit abwarten, beinahe für schändlich gehalten wird. Die gröſste Strafe aber ist, von Schlechteren regiert werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an die Regierung, nicht als stände ihnen etwas gutes bevor, oder als dächten sie sich dabei sehr wohl zu befinden, sondern als an etwas nothwendiges, weil sie weder Bessere, als sie selbst sind, haben um denen die Regierung zu überlassen, noch auch ihnen gleiche. Denn es scheint, wenn es eine Stadt von rechtschaffenen Männern gäbe, würde man sich um das Nichtregieren eben so streiten wie jezt um das Regieren, und daraus würde dann offenbar sein, daſs der in der That wahrhafte Herrscher nicht in der Art hat das ihm selbst zuträgliche zu bedenken, sondern das dem Regierten. Daher auch jeder Verständige vorziehn wird sich von Andern Nuzen bringen zu lassen, als sich viel zu schaffen zu machen um Andern zu nuzen. Dieses nun also gebe ich dem Thrasymachos keinesweges zu, daſs das Gerechte das dem Stärkeren zuträgliche sei. Doch dieses wollen wir hernach noch betrachten. Noch weit wichtiger aber scheint mir das zu sein, was Thrasymachos jezt sagt, indem er behauptet des Ungerechten Leben sei besser als des Gerechten. Du also, sprach ich, o Glaukon, welches wählest du? und was scheint dir richtiger gesagt zu sein? — Ich meines Theils, sagte er, daſs des Ge-

rechten Leben zwekmäſsiger ist. — Hast du auch wol gehört, sprach ich, was für Gutes Thrasymachos uns jezt an dem des Ungerechten vorgerechnet hat? — Ich habe es zwar gehört, sagte er, aber ich glaube es nicht. —
348 Sollen wir ihn also, wenn wir irgend einen Weg dazu ausfinden können, überzeugen, daſs er nicht richtig redet? — Wie sollte ich das nicht wollen? antwortete er. — Wenn wir nun zu seiner Rede eine entsprechende Gegenrede anlegen wollten, wieviel Gutes es wiederum hat gerecht zu sein, und dann er wieder eine und wir eine andere: so würde man die Güter zählen und messen müssen, die wir jeder dem andern vorhalten, und wir würden schon irgend Richter bedürfen, welche zwischen uns entschieden. Wenn wir aber wie bisher in der Untersuchung einander zum Eingeständniſs zu bringen suchen: so würden wir selbst zugleich Richter und Redner sein. — Freilich. — Welches von beiden, sprach ich, gefällt dir nun am besten? — Das lezte, sagte er. —

So komm denn, sprach ich, o Thrasymachos, antworte uns von vorn an. Behauptest du, daſs die vollständige Ungerechtigkeit förderlicher sei als die vollständige Gerechtigkeit? — Allerdings, sagte er, behaupte ich dies, und habe auch erklärt weshalb. Wolan! wie erklärst du dich denn was dieses betrifft über sie? Du nennst doch die eine von ihnen Tugend und die andere Laster? — Wie sollte ich nicht? — Also doch die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Laster? — Läſst sich das wol denken, sagte er, du süſsester? nachdem ich ja erklärt habe, daſs die Ungerechtigkeit wol förderlich sei, die Gerechtigkeit aber nicht? — Also wie denn? — Gerade das Gegentheil, sagte er. — Also die Gerechtigkeit Laster? — Das nicht, aber höchst gutartige Einfalt. — Also nennst du die Ungerechtigkeit Bösartigkeit? — Nein, sondern Klugheit, sagte er. — Dünket dich denn, o Thrasymachos, die Ungerechtigkeit auch vernünftig zu sein und gut? — Die sich recht vollkommen auf das Unrechtthun verstehn, sagte er, ja, und die ganze Städte und Völker von Menschen wissen unter sich zu bringen. Du aber denkst vielleicht ich meine die Beutelschneider. Auch dergleichen ist freilich nüzlich, sagte er, wenn es verborgen bleibt; aber dies ist nicht der Rede werth, sondern nur jenes was ich eben sagte. — Dieses, sagte ich, ist mir nicht unverständlich, wie du es meinst. Das aber wundert mich, wie du doch die Ungerechtigkeit auf die Seite der Weisheit und Tugend stellst, die Gerechtigkeit aber auf die entgegengesezte. — So stelle ich sie allerdings. — Dieses, sprach ich, ist nun schon derber, o Freund, und nicht leicht etwas zu haben, was einer darauf sagen kann. Denn hättest du nur festgesezt die Ungerechtigkeit nuze, zugleich jedoch eingestanden sie sei Laster und schändlich, wie einige Andere: so hätten wir gewuſst was zu sagen, und hätten von angenommenem ausgehn können. Nun aber sieht man ja deutlich, du wirst auch sagen sie sei edel und kräftig, und ihr alles beilegen, was wir dem gerechten beilegen, nachdem du schon gewagt hast sie auch in die Reihe der Tugend und Weisheit zu stellen. 349 — Ganz richtig, sagte er, weissagst du. — Dennoch aber, sprach ich, muſs man es nicht aufgeben der Rede untersuchend zuzusezen, so lange ich nur noch glauben kann dafs du sagst was du denkst. Denn du scheinst mir jezt ordentlich nicht Scherz zu treiben, o Thrasymachos, sondern was du von der Wahrheit der Sache selbst hältst, zu sagen. — Was sprach er, liegt dir daran, ob ich so davon denke oder nicht, und warum hältst du dich nicht an die Rede? — Nichts freilich, sprach ich. Aber das versuche mir noch zu dem bisherigen zu beantworten. Ein Gerechter dünkt dich der gern mehr haben zu wollen als ein anderer Gerechter? — Keinesweges sagte er. Sonst wäre er ja nicht so gutmüthig wie er nun ist, und so einfältig! — Aber wie? mehr als die gerechte Handlung? — Auch nicht mehr als die. — Wollte er aber wol vor dem Ungerechten sich einen Vortheil machen, und würde das für gerecht halten oder nicht? — Er würde es wol dafür halten und es wollen; aber er kann es nicht. — Aber darnach, sprach ich, frage ich nicht; sondern nur, ob nicht der Gerechte zwar vor dem Gerechten nichts würde voraus haben wollen wol aber vor dem Ungerechten? — So verhält es sich freilich, sprach er. — Wie aber der Ungerechte? möchte der gern etwas voraus haben vor dem Gerechten und der gerechten Handlung? — Wie sollte er nicht sagte er, da er ja über Alle Vortheil zu haben wünscht! — Also auch vor ungerechten Menschen und solchen Handlungen wird der Ungerechte voraus haben wollen und wetteifern, um unter allen immer selbst am meisten zu haben? — So ist es. — Wir sagen demnach so, sprach ich. Der Gerechte will vor dem Aehnlichen nichts voraus haben, aber vor dem Unähnlichen; der Ungerechte hinge gen vor dem Aehnlichen und Unähnlichen. — Sehr gut ausgedrükt, sagte er. — Und, sprach ich, verständig und gut ist doch der Ungerechte, der Gerechte aber keines von beiden. — Auch das, sagte er, ist richtig. — Also, sprach ich, ist wol auch der Ungerechte dem Verständigen und Guten ähnlich, der Gerechte aber nicht ähnlich? — Wie sollte denn nicht, sagte er, der selbst ein solcher ist auch solchen ähnlich sein, der aber nicht ein solcher auch nicht? — Richtig. Ein solcher also ist jeder von ihnen, wie die denen er gleicht. — Freilich, wie sollte er nicht? sprach er. — Wohl o Thrasymachos. Nennst du nicht einen tonkünstlerisch und einen andern untonkünstlerisch? — Das thue ich. — Welchen von beiden nun verständig und welchen unverständig? — Den Tonkünstlerischen doch wol verständig und den Untonkünstlerischen unverständig. — Und so weit verständig auch gut, so weit unverständig aber schlecht? — Ja. — Wie mit dem Heilkundigen? nicht auch so? — Eben so. — Glaubst du also wol bester, daſs ein tonkünstlerischer Mann, der seine Leier stimmt, in der Anspannung und Nachlassung der Saiten vor einem andern tonkünstlerischen werde voraus haben wollen, und etwas darüber hinaus suchen? — Ich wol nicht. — Aber über den untonkünstlerischen? — Nothwendig, sagte er. — Und wie ein Heilkundiger, würde der in Essen und Trinken über einen heilkundigen Mann oder solche Handlung hinaus wollen? — Wol nicht. — Aber über den Nichtheilkundigen? — O Ja. — 350 Und nun sieh zu in jeder Wissenschaft und Unwissenschaftlichkeit, ob dir irgend ein Wissender scheint vor dem andern Wissenden voraus haben zu wollen in Thun oder Reden, und nicht vielmehr ganz dasselbe, was der ihm ähnliche in demselben Geschäft? — Es ist wohl nothwendig, sprach er, daſs dieses ja sich so verhält. — Wie aber der Unkundige? will der nicht gleicherweise vor dem Kundigen voraus haben und vor dem Unkundigen? — Vielleicht wol. — Der Kundige aber ist doch der Weise. — Das denke ich. — Und der Weise der Gute? — Das denke ich. — Der Gute also und Weise wird vor dem Aehnlichen nichts voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen und entgegengesezten. — So zeigt es sich, sagte er. — Der Schlechte aber und Thörichte vor dem Aehnlichen und dem entgegengesezten. — Offenbar. — Und nicht wahr der Ungerechte, sprach ich, o Thrasymachos will uns doch vor dem Aehnlichen und Unähnlichen voraus haben? oder sagtest du nicht so? — Ich freilich, sagte er. — Der Gerechte aber wird vor dem Aehnlichen nicht voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen. — Ja. — So gleicht also, sprach ich, der Gerechte dem Weisen und Guten, der Ungerechte aber dem Schlechten und Thörichten. — So scheint es wol. — Aber wir waren doch einig darüber, daſs welchem jeder von beiden ähnlich sei, ein solcher sei auch jeder selbst. — Darüber waren wir einig. — Der Gerechte also hat sich uns bewiesen als der Weise und Gute, und der Ungerechte als der Thörichte und Schlechte.

Thrasymachos nun gestand dies zwar alles ein, aber nicht so leicht als ich es jezt erzähle, sondern nur dazu gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiſs, wie denn auch damals heiſser Sommer war, und da sah ich, vor-

vorher aber nie, den Thrasymachos erröthen.
Nachdem wir nun dieses in Richtigkeit gebracht
hatten, daſs die Gerechtigkeit Tugend
und Weisheit sei, die Ungerechtigkeit aber
Schlechtigkeit und Thorheit: so sprach ich,
Wohl! dieses stehe nun so fest. Wir haben
aber auch gesagt, die Ungerechtigkeit sei stark.
Oder erinnerst du dich dessen nicht o Thrasymachos?
— Ich erinnre es mich wol, sagte
er; aber auch was du jezt sagst gefällt mir
gar nicht, und ich hätte wol dagegen zu sagen.
Wenn ich es nun vortrüge: so weiſs ich
wol würdest du sagen, ich hielte eine Rede
wie vor dem Volk. Entweder also laſs mich
reden so viel ich will; oder wenn du fragen
willst so frage, und ich werde dir wie die
Kinder den Mütterchen die ihnen Mährchen
erzählen nur Gut antworten und zunikken,
oder Verneinung schütteln. — Nur ja nicht,
sprach ich gegen deine Meinung. — Damit
ich dir nur den Gefallen thue, sagte er, weil
du mich doch nicht reden läſst. Oder was
willst du sonst noch? — Nichts beim Zeus,
sprach ich! Sondern wenn du dies nur thun
willst: so thue es, und ich will fragen. —
Frage also. — Ich frage also dieses was auch
vorher, damit wir doch die Sache in der Ordnung
durchnehmen, wie sich wol die Gerechtigkeit
zur Ungerechtigkeit verhält? Denn
gesagt ist, die Ungerechtigkeit sei sowol mächtiger
als auch stärker als die Gerechtigkeit.
Nun aber, sprach ich,* wenn doch die Gerechtigkeit 351
Weisheit und Tugend ist, wird sich,
denke ich, sehr leicht zeigen, daſs sie auch
stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja diese
Thorheit ist. Das kann wol niemand mehr

verkennen. Aber ich begehre es gar nicht so schlechtweg, o Thrasymachos, sondern so zu betrachten. Du sagest eine Stadt sei ungerecht und strebe andere Städte unrechtmäſsig sich zu unterwerfen, und habe sie sich auch unterworfen, viele auch halte sie in ihrer Gewalt nach der Unterwerfung. — Wie sollte sie nicht? sprach er. Und zwar wird die beste das am meisten thun, da sie ja auch am vollkommensten ungerecht ist. — Ich verstehe wol, sagte ich, daſs dies deine Rede war. Aber dies bedenke nur noch dabei, ob die Stadt, die mächtiger als andere geworden ist, diese Gewalt ohne Gerechtigkeit handhaben wird, oder nothwendig mit Gerechtigkeit? — Wenn, sagte er, wie du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit; wenn es aber ist wie ich sagte, mit Ungerechtigkeit. — Das ist ja herrlich, sagte ich, o Thrasymachos, daſs du nicht nur zuwinkst und abschüttelst, sondern auch gar schön antwortest. — Ich thue es dir eben zu Gefallen, sagte er. — Wohl thust du daran! Aber thue mir auch dieses zu Liebe und sage mir, Glaubst du daſs wenn eine Stadt oder ein Heer oder auch Räuber und Diebe oder irgend anderes Volk, gemeinschaftlich etwas ungerechterweise angreift, solche irgend etwas werden ausrichten können, wenn sie sich auch unter einander Unrecht thun? — Wohl gewiſs nicht, sagte er. — Wie aber wenn sie sich nicht Unrecht thun? dann wol besser? — Freilich. — Denn die Ungerechtigkeit, o Thrasymachos, verursacht ihnen Zwietracht und Haſs und Streit unter einander; die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Nicht wahr? —

So soll es sein, sprach er, damit ich nicht von dir abgehe. — Daran thust du wohl Bester. Aber sage mir dieses: Wenn nun dies das Werk der Ungerechtigkeit ist, Haſs hervorzubringen wo sie ist? wird sie nicht auch, wenn sie sich unter Freie und Knechte mischt, machen, daſs diese einander hassen und sich entzweien und unvermögend sind gemeinschaftlich miteinander etwas auszurichten? — Freilich. — Und wie? wenn sie sich unter zweien findet, werden nicht auch die uneins sein und sich hassen, und einander feind sein eben wie den Gerechten? — Sie werden es, sprach er. — Wenn nun aber du wunderbarer die Ungerechtigkeit in Einem wohnt, wird sie dann ihre Kraft verlieren? oder sie um nichts minder auch behalten? — Sie möge sie um nichts minder behalten, sagte er. — Scheint sie nun aber nicht eine solche Kraft zu haben, daſs sie, wem sie einwohnt, sei es nun einer Stadt oder einem Geschlecht, einem Heere oder wem nur sonst, dieses zuerst unfähig macht etwas auszurichten mit sich selbst, wegen der Zwietracht und Streitigkeiten, dann aber auch es mit sich selbst verfeindet und mit allem entgegengesetzten 352 und dem gerechten. Ist es nicht so? — Freilich. — Und auch wenn sie in Einem ist, glaube ich wird sie alles dasselbige thun was sie in der Art hat zu bewirken, zuerst wird sie ihn unfähig machen etwas auszurichten, weil er im Zwiespalt ist und nicht einig mit sich selbst, dann auch feind sich selbst und den Gerechten. Nicht wahr? — Ja. — Und gerecht, lieber, sind doch wol auch die Götter? — Das mögen sie sein, sprach er. — Auch den Göttern also wird der ungerechte feind sein, o Thrasymachos, der Gerechte aber freund. — Laſs dir die Rede nur wohl schmekken in guter Ruhe! sagte er. Denn ich will dir gewiſs nicht zuwider sein, damit ich mich diesen nicht verhaſst mache. — Wohl denn! sprach ich, füge auch noch das lezte zu meiner Bewirthung, indem du mir antwortest wie auch jezt. Denn daſs die Gerechten sich als weiser und besser und auch mächtiger im Handeln zeigen, die Ungerechten aber nichts mit einander auszurichten vermögen; ja daſs auch, wenn wir von welchen sagen, daſs sie gemeinschaftlich mit einander irgend etwas kräftig vollbringen wiewol ungerecht, wir dieses nie vollkommen richtig sagen, indem sie ja auch einander nicht in Ruhe lassen würden, wenn sie vollkommen ungerecht wären, sondern noch etwas Gerechtigkeit in ihnen sein muſste, welche sie bewog nicht auch einander, eben wie denen gegen welche sie gingen, unrecht zu thun, und durch welche sie eben verrichteten was sie verrichteten, nur daſs sie auf ein ungerechtes Ziel losgingen aus Ungerechtigkeit als halbschlechte, weil ja die ganz Bösen und vollkommen Ungerechten auch vollkommen unvermögend sind etwas auszurichten, daſs dieses alles sich so verhält, und nicht wie du es zuerst festgesezt hast, verstehe ich schon: ob aber die Gerechten auch besser leben als die Ungerechten und glükseliger sind, welches wir uns zum andern zu erwägen vorgesezt haben, das müssen wir erwägen. Sie zeigen sich freilich auch jezt schon so, wie mir wenigstens scheint, aus dem was wir gesagt haben; dennoch aber wollen wir es noch genauer erwägen. Denn es ist nicht von etwas gemeinem

die Rede, sondern davon, auf welche Weise
man leben soll. — So erwäge denn, sprach
er. — Das thue ich, sprach ich. Und sage
mir also, dünkt dich wol etwas das Geschäft
des Pferdes zu sein? — O ja. — Und wür-
dest du nicht das als das Geschäft des Pfer-
des und so auch jedes andern Dinges aufstel-
len, was einer entweder nur mit jenem allein,
oder doch mit ihm am besten verrichten kann?
— Ich verstehe nicht, sagte er. — Aber so.
Kannst du wol mit etwas anderm sehen als
mit den Augen? — Wol nicht. — Und wie?
mit etwas anderem hören als mit den Ohren?
— Keinesweges. — Mit Recht also würden
wir dies für die Geschäfte dieser Theile er-
klären? — Freilich. — Und wie? könntest du
nicht eine Weinrebe auch mit dem Schwerte
abschneiden oder mit der Scheere und vielen
andern Dingen? — Wie sollte ich nicht? — 353
Aber mit nichts, glaube ich, doch so gut als
mit der Hippe, die hiezu ausdrüklich gemacht
ist. Sollen wir also nicht dies als das Ge-
schäft von dieser feststellen? — Das wollen
wir freilich. — Und nun glaube ich kannst
du besser verstehen was ich eben fragte, als
ich wissen wollte, ob nicht das eines jeden
Geschäft wäre, was jedes entweder allein oder
doch unter allen am besten verrichtet? — Jezt,
sagte er, freilich verstehe ich es, und mich
dünkt dies eines jeden Dinges Geschäft zu sein.
— Wohl, sprach ich. Und scheint dir nicht
auch jegliches eine Tugend zu haben, dem ein
Werk aufgetragen ist? Laſs uns nur wieder
auf dasselbe zurükgehn. Die Augen sagen wir
haben ein Geschäft? — Das haben sie. —
Giebt es nun nicht auch eine Tugend der Au-

gen? — Auch eine Tugend. — Und wie nun mit allen andern? nicht eben so? — Eben so. — Halt nun! können wol jemals die Augen ihr eigenthümliches Geschäft gut verrichten wenn sie ihre eigenthümliche Tugend nicht haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit? — Und wie doch? sagte er. Denn du meinst doch wol Blindheit statt der Scharfsichtigkeit. — Welches auch, sprach ich, ihre Tugend sein möge; denn darnach frage ich noch nicht; sondern ob durch seine eigenthümliche Tugend jedes auch sein eigenthümliches Geschäft gut verrichtet, was eines zu verrichten hat, durch Schlechtigkeit aber schlecht? — Ganz richtig sagst du dieses doch gewiſs. — Also werden auch Ohren ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ihr Geschäft schlecht verrichten? — Freilich. — Sezen wir nun auch alles andere nach derselben Regel? — Das dünkt mich. — Wohl denn, nächst diesem erwäge dies. Hat auch die Seele ihr Geschäft, was du mit gar keinem andern Dinge verrichten könntest? wie eben dergleichen, besorgen, beherrschen, berathen und alles dieser Art, könnten wir dies mit Recht irgend etwas anderem zuschreiben als der Seele, und behaupten daſs es jenem eigenthümlich sei? — Keinem anderen. — Wie nun aber leben? wollen wir dies auch für ein Geschäft der Seele erklären? — Ganz vorzüglich ja, sagte er. — Also auch sagen, daſs es eine Tugend der Seele gebe? — Das sagen wir. — Wird also wol jemals, o Thrasymachos, die Seele ihre Geschäfte gut verrichten können, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? — Unmöglich. —

Eine schlechte Seele also wird nothwendig auch schlecht beherrschen und besorgen, die gute aber alles dieses gut verrichten? — Nothwendig. — Nun aber sind wir doch übereingekommen, die Tugend der Seele sei Gerechtigkeit, ihre Schlechtigkeit aber sei die Ungerechtigkeit? — Darin sind wir übereingekommen. — Die gerechte Seele also und der gerechte Mann wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte. — Das geht wol hervor, sprach er, aus deiner Rede. — Und wer wohl lebt, 354 ist der nicht preiswürdig und glükselig, wer aber nicht, das Gegentheil? — Wie könnte es anders sein! — Der Gerechte also ist glükselig und der Ungerechte elend. — Das mögen sie sein, sagte er. — Elend sein aber fördert nicht, sondern glükselig sein. — Das versteht sich. — Niemals also, o vortrefflicher Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit förderlicher als die Gerechtigkeit. — Hiermit also, sprach er, o Sokrates sollst du bewirthet sein zu den Bendideen! — Von deinetwegen, sprach ich, o Thrasymachos, da du mir milde geworden bist und aufgehört hast mir böse zu sein. Aber ich bin nicht gar herrlich bewirthet worden durch meine Schuld nicht durch deine! Sondern wie die Lekker immer zugreifen um von dem eben aufgetragenen zu kosten, ehe sie noch das vorige gehörig genossen haben: so komme ich mir auch vor, als ob ich, ehe noch gefunden war was wir zuerst suchten, nemlich, was doch das gerechte sei, von diesem abgelassen und mich zu jenem gewendet habe, zu der Untersuchung, ob es wol eine Schlechtigkeit ist und Thorheit oder eine Weisheit und Tugend; und als hernach wieder eine andere

[illegible]

Rede dazwischen fiel, daſs die Ungerechtigkeit vortheilhafter sei als die Gerechtigkeit, konnte ich mich nicht enthalten auch gleich wieder von jener zu dieser zu gehen. So daſs ich jezt durch das ganze Gespräch doch nichts gelernt habe. Denn so lange ich nicht weiſs, was das gerechte ist, hat es gute Wege, daſs ich wissen sollte ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der welcher es an sich hat nicht glükselig ist oder glükselig.

ZWEITES BUCH.

Ich nun glaubte zwar, als ich dieses gesagt, 357 weiterer Rede überhoben zu sein; es war aber, wie sich zeigte, nur der Eingang gewesen. Denn Glaukon ist immer sehr rüstig in allem, und so lieſs er es auch damals bei des Thrasymachos Rükzug nicht bewenden, sondern sagte, O Sokrates willst du nur scheinen uns überführt zu haben oder uns wirklich überführen, daſs es auf alle Weise besser ist gerecht sein als ungerecht? — Euch wirklich überführen, sprach ich, möchte ich gern, wenn es bei mir stände. — So thust du denn nicht, sagte er, was du willst. Denn sage mir, glaubst du es gebe ein solches Gut, welches wir haben möchten, nicht aus Verlangen nach irgend dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um sein selbst willen lieben; wie Wohlbefinden und alle unschädliche Vergnügungen, wenn auch für die folgende Zeit uns nichts weiter daraus entsteht als daſs wir vergnügt sind dabei? — Mich dünkt allerdings, sprach ich, daſs es ein solches gebe. — Wie aber? auch was wir theils sein selbst wegen lieben, theils auch wegen des daraus entstehenden, wie wiederum das Vernünftigsein und das Sehen und das Gesundsein? Denn dergleichen ist uns doch aus beiden Gründen genehm. — Ja, sagte ich. —

Siehst du auch noch eine dritte Art des Gu-
ten, sagte er, wohin die Leibesübungen gehö-
ren, und daſs man mit Arzenei in der Krank-
heit bedient wird, und so auch die Ausübung
der Heilkunst und aller andere Gelderwerb?
Denn dies, würden wir sagen, ist beschwer-
lich aber es nuzt uns; und um sein selbst
willen möchten wir es nicht haben, sondern
wegen des Lohnes und dessen was uns sonst
noch daraus entsteht. — Es giebt allerdings,
sagte ich, auch dieses dritte. Aber was wei-
ter? — Zu welchem von diesen, sprach er,
rechnest du nun die Gerechtigkeit? — Ich
denke, sprach ich, zu dem schönsten was so
wol um sein selbst willen als wegen dessen
was daraus erfolgt, dem der glükselig sein
358 will wünschenswerth ist. — So scheint es in-
dessen, sagte er, den meisten nicht; sondern
sie rechnen sie zu der mühseligen Art, wo-
nach man sich nur des Lohns und des Ruhms
wegen um der Meinung willen bemühen muſs,
an und für sich aber es fliehen, weil es be-
schwerlich ist. — Ich weiſs wol, sprach ich,
daſs sie ihnen so scheint, und auch schon im-
mer von Thrasymachos als ein solches geta-
delt, die Ungerechtigkeit aber gelobt wird.
Aber ich bin eben, wie es scheint, von schwe-
rem Verstande. — Wohl denn! sprach er,
höre auch mich an, wenn dir etwa dasselbe
recht ist. Thrasymachos nemlich hat sich,
wie es mir scheint, früher als billig, von dir
einkirren lassen wie eine Schlange. Mir aber
ist die Beweisführung von beiden Seiten noch
gar nicht nach meinem Sinne gewesen. Denn
ich begehre zu hören, was jedes ist, und was
für eine Kraft es an und für sich hat, so wie es
in der Seele ist, den Lohn aber dafür und die

Folgen davon ganz bei Seite zu lassen. So also will ich es machen, wenn es dir auch recht ist. Ich werde des Thrasymachos Rede aufs neue vortragen und zuerst erklären, was sie sagen, daſs die Gerechtigkeit sei und woher entstanden, zweitens aber, daſs alle die sich ihrer befleiſsigen sie nur ungern ausüben als etwas nothwendiges und nicht als etwas gutes, und drittens, daſs sie daran recht thun, denn weit vorzüglicher sei das Leben des Ungerechten als des Gerechten; wie sie ja sagen, denn mir o Sokrates scheint es gar nicht so. Ich weiſs jedoch keinen Rath, weil ich die Ohren ganz voll habe von dem was Thrasymachos und tausend Andere sagen, die Rede aber für die Gerechtigkeit, daſs sie besser sei als die Ungerechtigkeit, habe ich noch von niemand so gehört, wie ich es wünsche. Ich wünsche sie nemlich an und für sich selbst gepriesen zu hören; und am ersten denke ich noch dies von dir zu vernehmen. Darum werde ich mit dem gröſsten Eifer in meiner Rede das Leben des Ungerechten loben; und dadurch werde ich dir denn zugleich gezeigt haben, wie ich wiederum wünsche dich zu hören die Ungerechtigkeit tadeln und die Gerechtigkeit loben. Also sieh zu, ob dir ansteht was ich sage. — Vor allem andern ja! sprach ich, denn wovon sollte wol je ein vernünftiger Mensch lieber reden und hören? — Sehr schön gesprochen! sagte er. Was ich also zuerst abhandeln zu wollen sagte, darüber höre mich, was sie nemlich meinen, daſs die Gerechtigkeit sei, und woher entstanden.

Von Natur nämlich sagen sie, sei das Unrechtthun gut, das Unrecht leiden aber übel; das Unrecht leiden aber zeichne sich aus durch gröſseres Uebel als durch Gutes das Unrechtthun. So daſs wenn sie Unrecht einander gethan und von einander gelitten und beides gekostet haben, es denen die nicht vermögend sind das Eine zu vermeiden und nur das andere zu wählen vortheilhaft erscheint, sich gegenseitig darüber zu vertragen, weder Unrecht zu 359 thun noch zu leiden. Und daher haben sie denn angefangen Geseze zu errichten und Verträge unter einander, und das von dem Gesez aufgelegte das gesezliche und gerechte zu nennen. Und dies also sei die Entstehung sowol als auch das Wesen der Gerechtigkeit, welche in der Mitte liege zwischen dem vortrefflichsten, wenn einer Unrecht thun kann ohne Strafe zu leiden, und dem übelsten wenn man Unrecht leiden muſs, ohne sich rächen zu können. Das Gerechte aber mitten inne liegend zwischen diesen beiden, werde nicht als gut geliebt, sondern durch das Unvermögen Unrecht zu thun sei es zu Ehren gekommen. Denn wer es nur ausführen könnte, und der wahrhafte Mann wäre, würde auch nicht mit Einem den Vertrag eingehn weder Unrecht zu thun noch sich thun zu lassen; er wäre ja wol wahnsinnig.

Die Natur der Gerechtigkeit also, o Sokrates, ist diese und keine andere, und dies ist es woraus sie entstanden ist, wie die Rede geht. Daſs aber auch, die sich ihrer befleiſsigen nur aus Unvermögen des Unrechtthuns und ungern sie ausüben, das würden wir am besten merken, wenn wir so etwas thun in Gedanken. Wir geben jedem von beiden Macht zu thun was er nur will, dem Gerechten und dem Ungerechten, und dann gehen wir ihnen nach um zuzusehen wohin die Begierde jeden von beiden führen wird. Dann würden wir gewiſs den Gerechten auf frischer That ertappen, daſs er ganz nach demselben strebt wie der Ungerechte des Mehr haben wollens wegen, nach welchem jedes Wesen pflegt als nach einem Gute zu trachten, und nur durch das Gesez und mit Gewalt abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen. Die Macht aber die ich meine, kann am liebsten eine solche sein, wenn ihnen dieselbe Kraft zu Theil würde, die einst Gyges der Ahnherr des Lydiers* soll gehabt haben. Dieser nemlich soll ein Hirt gewesen sein, der bei dem damaligen Beherrscher von Lydien diente. Als nun einst groſses Ungewitter gewesen und Erdbeben, sei die Erde gespalten und eine Kluft entstanden in der Gegend wo er hütete. Wie er nun dies mit Verwunderung gesehen und hineingestiegen sei, habe er dort vieles andere was sie wunderbares erzählen und auch ein hohles ehernes mit Fenstern versehenes Pferd gefunden, durch die er hineingeschaut und darin einen Leichnam gesehen, dem Anschein nach gröſser als nach menschlicher Weise. Dieser nun habe nichts anderes an sich gehabt als nur an der Hand einen goldenen Ring, welchen jener ihm dann abgezogen habe und wieder herausgestiegen sei. Als nun die Hirten ihre gewöhnliche Zusammenkunft gehalten, worin sie dem König monatlich berichteten, was bei den Heerden vorgegangen, sei auch jener erschienen den Ring am Finger. Wie er nun unter den andern gesessen, habe es sich getroffen, daſs er den Kasten des Ringes nach der innern Seite der Hand zu umgedreht, und als dieses geschehen, sei er den dabei sizenden unsichtbar gewesen, daſs sie von ihm geredet als von ei-

360 nem Abwesenden: darüber habe er sich gewundert, den Ring wieder angefaſst und den Kasten nach auſsen gedreht, und so bald er ihn so umgekehrt sei er sichtbar gewesen. Wie er das nun gemerkt, habe er den Ring versucht ob er wirklich diese Kraft habe, und es sei ihm immer so geschehen, daſs sobald er den Kasten nach innen gedreht er unsichtbar geworden, nach auſsen aber sichtbar. Als er dieses inne geworden, habe er sogleich bewirkt unter die Boten aufgenommen zu werden, die der König um sich hielt, und so sei er gekommen, habe dessen Weib zum Ehebruch verleitet, dann mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn getödtet und die Herrschaft an sich gerissen. Wenn es nun zwei solche Ringe gäbe, und den einen der Gerechte anlegte den andern aber der Ungerechte: so würde doch wol keiner, wie man ja denken müsse, so stahlhart sein, daſs er bei der Gerechtigkeit bliebe und sich darauf setzte sich fremden Gutes zu enthalten und es nicht anzurühren, da es ihm frei stände, theils vom Markt ohne alle Besorgniſs zu nehmen was er nur wollte, theils in die Häuser zu gehen und beizuwohnen wem er wollte, und zu tödten oder aus Banden zu befreien wen er wollte, und so auch alles andere zu thun recht wie ein Gott unter den Menschen. Wenn er nun so handelte, so thäte er nichts von dem andern verschiedenes, sondern beide gingen denselben Weg. Und dies müsse doch jedermann gestehen sei ein starker Beweis dafür, daſs niemand mit gutem Willen gerecht ist, sondern nur aus Noth, weil es eben für keinen an sich gut ist. Denn wo jeder nur glaube, daſs er werde unrecht thun können, da thue er es auch

Denn jedermann glaubt, daſs ihm für sich die Ungerechtigkeit weit mehr nüzt als die Gerechtigkeit, und glaubt auch recht, wie der sagt, der sich dieser Rede annimmt. Denn wenn einer dem eine solche Macht zufiele gar kein Unrecht begehen wollte noch fremdes Gut berühren: so würde er denen die es merkten als der allerelendeste vorkommen und als der aller unverständigste; wiewol sie sich einander betrügen und ihn einer vor dem andern loben würden aus Furcht vor dem Unrecht leiden.

So ist nun dieses. Das Urtheil aber über die Lebensweise der beiden, von denen wir reden, werden wir im Stande sein richtig zu fällen, wenn wir den Gerechtesten und den Ungerechtesten recht gegeneinanderstellen; wenn aber nicht, dann nicht. Wie macht sich nun diese Gegeneinanderstellung? So; wir wollen nicht das geringste abnehmen, weder dem Ungerechten von der Ungerechtigkeit noch dem Gerechten von der Gerechtigkeit, sondern sie jeden in seinem Bestreben vollendet sezen. Zuerst also, der Ungerechte soll es machen wie die recht tüchtigen Meister. Wie der rechte Schiffsmeister und Arzt wohl zu unterscheiden weiſs was unmöglich ist für seine Kunst und was möglich, dieses also unternimmt und jenes läſst; und, wenn er auch ja einmal etwas versieht, doch im Stande ist es wieder gut zu machen: so muſs auch der 361
Ungerechte, weil er seine Thaten verständig unternimmt, mit seinen Ungerechtigkeiten verborgen bleiben, wenn er uns recht tüchtig ungerecht sein soll; wer sich aber fangen läſst, den muſs man nur für einen schlechten halten. Denn die höchste Ungerechtigkeit ist,

daſs man gerecht scheine ohne es zu sein. Dem vollkommen Ungerechten müssen wir also auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zugestehn, und ihm nichts davon abziehn, sondern ihm zugeben, daſs er sich nach den ungerechtesten Thaten den gröſsten Ruf der Gerechtigkeit erworben habe, und wenn er auch einmal etwas versehen hat, daſs er im Stande sei es wieder gut zu machen, indem er geschikt ist überzeugend zu reden wenn irgend von seinen Verbrechen etwas verlauten will, und wozu es der Gewalt bedarf, das mit Gewalt durchzusezen durch Stärke und Tapferkeit, und weil er sich hat Freunde und Vermögen zu verschaffen gewuſst. Nachdem wir nun diesen so gesezt, so laſst uns den Gerechten neben ihn stellen in unserer Rede, den schlichten und biedern Mann nach Aischylos, der nicht gut scheinen will sondern sein. Das Scheinen muſs man ihm also nehmen. Denn wenn er dafür gilt, gerecht zu sein: so werden ihm Ehren und Gaben zufallen, weil er als ein solcher erscheint. Also wird es ungewiſs sein, ob er des Gerechten wegen oder der Gaben und Ehren wegen ein solcher ist. Er werde also von allem entblöſst auſser der Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegensezten Zustand versezt als der vorige. Ohne irgend Unrecht zu thun habe er nämlich den gröſsten Schein der Ungerechtigkeit, damit er uns
361 ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles was daraus entsteht nicht bewegt wird, sondern unverändert bleibe er uns auch bis zum Tode, indem er sein Lebenlang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist, damit beide an das Aeuſserste der eine der Gerech

tigkeit der andere der Ungerechtigkeit gelangt, beurtheilt werden können, welcher von ihnen der glükseligere ist. — Weh! sprach ich lieber Glaukon, wie gründlich säuberst du uns wie Statuen zur Ausstellung jeden der beiden Männer. — So sehr ich nur immer kann, sprach er. Da sie nun so beschaffen sind, wird es, denke ich, nichts schweres mehr sein nachzuweisen, was für ein Leben jeden von ihnen erwartet. Das muſs also geschehen; und wenn es zu derb herauskommt, o Sokrates, so bedenke nur, daſs ich es nicht sage, sondern die, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit loben. Sie sagen aber so, daſs der so gesinnte Gerechte wird gefesselt, gegeiſselt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zulezt, nachdem er alles mögliche Uebel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden, und dann einsehen daſs man nicht muſs gerecht 302 sein sondern scheinen wollen. Des Aischylos Wort aber wäre weit richtiger von dem Ungerechten gesagt worden. Denn der Ungerechte, werden sie sagen, da er ja einer Sache nachstrebt, in der Wahrheit ist, und nicht auf den Schein hinlebt, will in der That ungerecht nicht scheinen sondern sein, die tiefe Furche nuzend im Gemüth woraus Ihm edle Frucht, Entschluſs und Rath emporgedeiht, zuerst nemlich, daſs er in seiner Stadt Gewalt ausübt, weil er für gerecht gilt, dann heirathet woher er will, und verheirathet an wen er will, sich verbinden und Gemeinschaft haben kann mit wem er Lust hat, und überdies noch in allen Dingen gefördert wird, indem er Gewinn davon zieht, daſs *er* das Unrechtthun nicht scheut. Geht er also irgend zum Kampf, sei es für sich oder in gemeiner

Sache, so wird er seine Feinde besiegen und den Vortheil über sie davon tragen; und weil er überall den Vortheil hat, wird er reich sein und seinen Freunden wohlthun, seinen Feinden aber schaden, und den Göttern hinreichende Opfer und Gaben prachtvoll darbringen und weihen, ja weit herrlicher als der Gerechte den Göttern dienen und auch den Menschen, welchen er will, so daſs ihm auch zukommt weit gottgefälliger zu sein nach Billigkeit als der Gerechte. So sagen sie, daſs sowol von Seiten der Götter als der Menschen dem Ungerechten ein weit besseres Leben bereitet sei als dem Gerechten. —

Nachdem Glaukon dieses gesagt, hatte ich im Sinne etwas darauf zu erwiedern; sein Bruder Adeimantos aber nahm das Wort und sagte, Du glaubst doch nicht, o Sokrates, daſs befriedigend geredet worden ist über den Saz? — Wie denn? fragte ich. — Gerade das, sprach er, ist nicht gesagt worden, was vor allen Dingen muſste gesagt werden. — Also, sprach ich, nach dem Sprichwort, dem Manne doch helfe sein Bruder. Auch du daher, wenn dieser irgend nachbleibt, hilf ihm aus. Wiewol auch was dieser gesagt schon hinreicht mich zu besiegen und mir unmöglich zu machen, daſs ich der Gerechtigkeit helfe. — Darauf sagte er, das ist nun gar nichts gesagt; aber höre auch noch dieses. Wir müssen nemlich auch die entgegengesezten Reden noch durchgehn, welche die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln, damit das noch deutlicher werde, was mir Glaukon zu wollen scheint. Denn Väter sprechen zu Söhnen und ermahnen sie, und so auch alle die irgend für Andere zu sorgen haben, daſs man gerecht sein müſse, nicht indem sie die Gerechtigkeit selbst loben, sondern den daraus entstehenden guten Ruf, damit dem der gerecht zu sein scheint, aus diesem Scheine obrigkeitliche 363 Macht zuwachse und häusliche Verbindungen, und was sonst Glaukon eben vorerzählt hat, daſs es dem Gerechten durch seinen guten Ruf werde. Und noch weiter reden diese immer nur von dem, was mit der Meinung Anderer zusammenhängt. Denn sie werfen uns den Beifall der Götter mit hinein, und haben unzähliges Gute vorzutragen was die Götter den Frommen geben sollen, wie der ehrliche Hesiodos und Homeros sagen,* jener daſs die Götter den Gerechten die Eichen bereiten, oben von Eicheln erfüllt in der Mitte von Bienen, und zu der Schur gehn Schafe, sagt er, mit wolligem Vlieſse belastet, und viel anderes Gutes was damit zusammenhängt; Aehnliches auch der andere. Wie des Königes selbst, sagt er, der gut und die Götter verehrend, auch die Gerechtigkeit schäzt. Ihm trägt die dunkele Erde, Weizen und Gerste in Menge, und voll sind die Bäume des Obstes. Häufig gebärt auch das Vieh und das Meer giebt reichliche Fische. Musaios aber und sein Sohn verheiſsen den Gerechten noch herrlichere Dinge von den Göttern. Sie führen sie nemlich in ihrer Rede in die Unterwelt, lassen sie dort niedersizen und bereiten ein Gastmahl der Frommen, wo sie sie nun die ganze Zeit bekränzt und vollauf trinkend zubringen lassen, meinend der schönste Lohn für die Tugend sei ewiger Trunk. Andere aber ziehen den Lohn von den Göttern noch mehr in die Länge, indem sie sagen daſs Kindeskinder und ein ganzes folgendes Geschlecht nachbleibe von dem Gerechten und Treuen. Hierüber nun und über anderes dergleichen preisen sie die Gerechtigkeit; die Gottlosen aber und Ungerechten verscharren sie irgendwo in den Koth in der Unterwelt, und zwingen sie Wasser in Sieben zu tragen, ja auch noch lebend bringen sie sie in üblen Ruf und dieselben Qualen, welche Glaukon von den für ungerecht gehaltenen Gerechten anführte, eben diese erzählen sie von den Ungerechten, anderes aber wissen sie nicht. Dies ist das Lob und der Tadel von beiden Seiten. Auſserdem aber, Sokrates, erwäge noch eine andere Art von Reden über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche in gemeiner Sprache und auch von den Dichtern vorgebracht werden. Alle nemlich singen aus einem Munde, wie schön zwar Besonnenheit 364 und Gerechtigkeit sei, jedoch schwer und mühselig, Ungebundenheit aber und Ungerechtigkeit süſs zwar und leicht zu haben aber, wiewol freilich nur der Meinung und dem Geseze nach, schändlich. Nüzlicher als das Gerechte sei das Ungerechte gewöhnlich, sagen sie; und Böse, die reich oder sonst vielvermögend sind, glüklich zu preisen und zu ehren wird ihnen gar leicht sowol öffentlich als sonst, wie sie denn auch solche gern geringschäzen und übersehen, die etwa unangesehn und arm sind, wiewol gestehend, daſs sie besser sind als die andern. Am wunderbarsten aber sind von allen diesen die Reden von den Göttern und der Tugend, daſs die Götter nemlich auch vielen Guten Unglük und ein schlechtes Leben zugetheilt haben, den entgegengesezten aber ein entgegengeseztes Loos. Und Gaukler und Wahrsager kommen vor die Thüren der Reichen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Vorältern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen mitten unter Freuden und Festen; und wenn einer einem Feinde etwas anthun wollte, könnten sie für geringe Kosten dem Gerechten so gut als dem Ungerechten Schaden zufügen, indem sie durch zauberische Anlokkungen und Verschlingungen* die Götter bereden könnten ihnen zu dienen. Und für alle diese Reden rufen sie die Dichter zu Zeugen, wie sie bald die Schlechtigkeit leicht machen,* weil du das Böse vermagst auch schaarweis dir zu gewinnen ohne Bemühen, denn kurz ist der Weg und nahe dir wohnt es. Vor die Trefflichkeit sezten den Schweiſs die unsterblichen Götter und einen langen und steilen Weg hinauf. Andere aber berufen sich darüber, daſs die Götter sich von Menschen ablenken lassen, auf den Homeros, weil auch er gesagt hat, denn lenksam sind selber die Götter. Diese vermag durch Räuchern und demuhtsvolle Gelübde, durch Weinguſs und Gedüft der Sterbliche umzulenken, Flehend, nachdem sich einer versündiget oder gefehlet. Und schaarenweise haben sie vom Musaios und Orpheus, den Spröſslingen der Selene und der Musen, wie sie sagen, Bücher bei der Hand nach denen sie ihre Gebräuche verrichten, und nicht nur einzelne Menschen sondern ganze Städte überreden, daſs es Lösungen und Reinigungen von Verbrechen durch Opfer und ergözliche Spiele gebe, und zwar für Lebende nicht nur, sondern auch noch für Verstorbene, welche sie Sühnungen heiſsen, und welche uns von den dortigen Uebeln befreien; wer aber 365 nicht opfere den erwarte schrekliches. Alles dieses, o lieber Sokrates, sagte er, was in dieser Art so vielfältig gesagt wird von der Tugend und dem Laster, wie Götter und Menschen beides belohnen, was meinst du wol daſs es in den Seelen der zuhörenden Jünglinge wirkt, die nemlich tüchtiger Art sind und fähig über allem gesagten gleichsam hinschwebend daraus zusammenzufolgern, wie wol einer sein und wie wandeln müsse um sein Leben auſs beste durchzuwandeln? Nemlich nach aller Wahrscheinlichkeit wird er zu sich jenes Pindarische* sagen. Ob ich durch das Recht die höhere Feste oder durch schlängelnden Betrug ersteigend und so mich beschüzend lebe? Denn was mir verheiſsen wird, wenn ich gerecht bin, falls ich es zugleich nicht scheine, das, sagen sie, sei gar nichts nuz, sondern offenbare Pein und Verlust, bin ich aber ungerecht und weiſs mir nur den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen, so wird mir ein göttliches Leben verheiſsen. Wenn also das Scheinen, wie auch die Weisen bekunden, die Wahrheit selbst bewältiget, und das ist wovon die Glükseligkeit abhängt: so muſs ich mich denn ganz zu diesem wenden. Als Vorhof also und Auſsenseite muſs ich rings um mich her einen Abriſs der Tugend beschreiben, aber des allerweisesten Archilochos gewinnkundigen und verschlagenen Fuchs muſs ich hinterher ziehen.* Aber wird einer sagen, es ist nicht leicht immer verborgen bleiben, wenn man böse ist. Aber auch nichts anderes ist leicht, wollen wir antworten, was groſs ist; also demohnerachtet, wenn wir glükselig sein wollen, müssen wir dieses Weges gehn, wie die Spuren der Reden uns führen. Denn um verborgen zu bleiben wollen wir Verschwörungen und Partheien stiften; es giebt auch Lehrer der Ueberredung, welche Geschik in den Volksversammlungen und vor den Gerichten beibringen, und dadurch wollen wir theils in der Güte theils mit Gewalt bewirken, wenn wir auch übervortheilen keine Strafe geben zu dürfen. Aber die Götter kann man doch weder hintergehen noch bezwingen. Also wenn es etwa keine giebt oder sie sich um menschliche Dinge nicht kümmern: so brauchen auch wir uns nicht darum zu bekümmern wie wir ihnen verborgen bleiben. Giebt es aber Götter und führen sie Aufsicht: so kennen wir sie doch nirgend anders her noch haben von ihnen gehört als durch die Sage und durch die ihre Verwandschaften beschreibenden Dichter. Diese selbigen aber sagen auch, daſs sie empfänglich sind durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde und Weihgeschenke überredet zu werden und umgelenkt. Denn nun müssen wir entweder beides oder keines von beiden glauben. Ist ihnen zu glauben: so laſs uns Unrecht thun und dann von unsern Ungerechtigkeiten opfern. Denn gerecht seiend werden wir immer nur ohne Strafe sein von den Göttern, aber den Gewinn aus dem Unrecht 366 stoſsen wir von uns; ungerecht aber ziehen wir den Gewinn, und werden doch durch Flehen, auch wenn wir übertreten und gesündiget haben, sie überreden und ungestraft davon kommen. Aber in der Unterwelt werden wir für das hier begangene Unrecht entweder selbst Strafe leiden müssen oder die Kinder unserer Kinder. Allein, o Bester, wird einer sagen der seine Rechnung macht, die Sühnungen vermögen auch wieder viel und die lösenden Götter,* wie ja die gröſsten Städte behaupten, und die Göttersöhne, welche Dichter und Propheten der Götter gewesen, welche uns kund machen daſs es sich so verhalte. Nach welcher Voraussezung also sollten wir wol noch die Gerechtigkeit der gröſsten Ungerechtigkeit vorziehn? durch welche wir ja, wenn wir sie nur mit einer unächten Sittsamkeit zu verbinden wissen bei Göttern und Menschen alles nach unserm Sinne ausrichten werden im Leben und im Tode, wie ja der meisten und zuverlässigsten Rede lautet. Nach allem jezt vorgetragenen also, wie wäre es wol möglich, o Sokrates, daſs einer die Gerechtigkeit sollte ehren wollen, der nur irgend etwas vermag durch Geistesgaben oder Vermögen oder Leibesstärke oder Abkunft, und nicht vielmehr lachen, wenn er sie rühmen hört! Daher gewiſs, wenn einer nun nachweisen kann, daſs was wir gesagt haben falsch ist, und er vollkommen einsieht, die Gerechtigkeit sei das Beste, der hat viel Nachsicht mit den Ungerechten und zürnt ihnen nicht, sondern weiſs, daſs wenn nicht etwa einer, weil er vermöge einer göttlichen Natur das Unrechtthun verschmäht, oder auch weil er zu vollkommner Wissenschaft gelangt ist, sich dessen enthält, sonst von den übrigen keiner mit seinem guten Willen gerecht ist, sondern nur aus Unmännlichkeit oder Altershalben oder aus irgend einer andern Schwäche das Unrechtthun tadelt, weil er unvermögend dazu ist. Wie so, das ist offenbar. Denn der erste von diesen der zu Kräften kommt, ist auch der erste der Unrecht thut, soviel er nur irgend vermag. Und an diesem allen ist nichts anderes schuld als eben jenes, wovon diesem sowol als mir die

ze Rede an dich ausgegangen ist, o Sokra-
daſs von euch allen, du wunderbarer, die
Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vor-
, von den uranfänglichen Heroen an, von
en nur irgend noch die Rede geht, bis auf
heutigen Menschen, noch nie einer die Un-
chtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit
ers gelobt hat, als immer nur um den
m, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus
pringen; jede von beiden aber an sich nach
eigenthümlichen Kraft mit der sie der
e einwohnt, auch wenn sie Göttern und
schen entgeht, hat noch nie einer weder
Dichtung noch in gemeiner Rede hinrei-
d dargestellt, die eine als das gröſste Uebel,
hes die Seele nur in sich selbst haben
n, und die Gerechtigkeit als das gröſste
Denn wenn ihr insgesammt von Anfang
o gesprochen und uns von Jugend auf so 367
redet hättet: so dürften wir nicht einer
andern hüten kein Unrecht zu thun; son-
jeder würde sein eigner bester Hüter sein,
Furcht, wenn er Unrecht handelte, mit
ärgsten Uebel behaftet zu sein. Dieses nun,
krates, und auch wol noch mehr als die-
onnten leicht Thrasymachos und auch wol
re für die Gerechtigkeit und Ungerech-
eit sagen, wobei sie das Wesen beider auf
gemeine Art verdrehen, wie mich we-
ens dünkt. Ich aber, denn ich gedenke
nichts zu verbergen, habe nur aus Ver-
en von dir das Gegentheil zu hören, mit
Eifer der mir nur möglich gewesen ge-
. Zeige uns also in deiner Rede, nicht
laſs Gerechtigkeit besser ist als Ungerech-
it; sondern wozu jede von beiden den der
at machend an und für sich selbst die

eine ein Uebel ist und die andere ein Gut. Alles aber was sich auf den Ruf bezieht lasse nur weg, worauf auch Glaukon schon gedrungen hat; denn wenn du nicht von beiden Seiten den richtigen Schein hinwegnimmst und den falschen an die Stelle sezest: so werden wir sagen du lobst nicht die Gerechtigkeit sondern den Schein davon, und tadelst nicht das ungerecht sein sondern das scheinen, und wollest nur ermahnen unbemerkt ungerecht zu sein, seist also mit dem Thrasymachos einig, daſs das gerechte ein fremdes Gut ist, nemlich das dem Stärkeren zuträgliche, das Ungerechte aber diesem selbst zuträglich und vortheilhaft ist, und nur dem Schwächeren unzuträglich. Da du nun aber behauptet hast, die Gerechtigkeit gehöre unter die gröſsten Güter, welche sowol ihrer Folgen wegen werth sind besessen zu werden als auch um ihrer selbst willen, wie das Sehen, Hören, Bewuſstsein und Gesundsein, und was für andere Güter sonst noch durch ihre eigne Natur wirksam sind und nicht durch die Meinung: so lobe uns also eben dieses an der Gerechtigkeit, was sie an und für sich dem der sie hat hilft und was die Ungerechtigkeit schadet; Lohn aber und Ruf überlaſs Andern zu loben. Denn von Andern konnte ich es noch eher aushalten, wenn sie die Gerechtigkeit so loben und die Ungerechtigkeit tadeln, daſs sie immer nur den Ruf derselben und den Lohn verherrlichen und verunglimpfen; von dir aber nicht, wenn du es nicht ausdrüklich verlangst, weil du dein ganzes Leben lang an nichts anderes gedacht hast als eben hieran. Zeige uns also in deiner Rede nicht nur, daſs Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern wozu jede den der sie hat machend, an und für sich, mag sie nun Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine gut ist und die andere schlecht.

Nachdem ich nun dieses gehört, wie ich denn schon immer auf des Glaukon und Adeimantos Natur sehr viel gehalten, war ich auch damals besonders sehr erfreut, und sagte, Nicht unrecht hat auf Euch ihr Söhne jenes Mannes der Liebhaber des Glaukon den Anfang 368 seiner Elegien* gedichtet, nachdem ihr euch in dem Megarischen Gefecht so ausgezeichnet, wenn er sagt, Göttlich Geschlecht ihr Söhne des herrlichen Mannes Ariston. Dies ihr lieben scheint mir ganz richtig, denn gar etwas göttliches muſs euch begegnet sein, wenn ihr nicht überzeugt seid daſs die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, da ihr doch so habt dafür reden gekonnt. Und in Wahrheit ich glaube nicht daſs ihr davon überzeugt seid; ich schlieſse es aber aus eurer ganzen übrigen Weise; denn freilich nach den Reden allein würde ich es euch nicht glauben. Je mehr ich es euch aber glaube, um desto mehr bin ich rathlos was ich machen soll. Denn ich weiſs weder wie ich helfen soll, ich scheine es mir nemlich nicht zu können, und der Beweis davon ist, daſs was ich zum Thrasymachos sagte, und wodurch ich glaubte zu beweisen, daſs die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit, dieses ihr mir nicht habt gelten lassen; noch auch weiſs ich wieder wie ich nicht helfen soll. Denn ich fürchte es möchte doch frevelhaft sein, zugegen sein wo die Gerechtigkeit geschmäht wird, und sich von ihr lossagen ohne ihr zu helfen, so lange man noch Athem hat und einen Laut von sich geben kann. Das beste wird also sein, daſ ich ihr so gut ich eben kann Beistand leiste — Glaukon nun und die Andern baten mich auf alle Weise ihr zu helfen und die Rede nicht loszulassen, sondern auszuforschen was jedes von beiden sei, und wie es sich mit ihrem Nuzen nach der Wahrheit verhalte. Ich sagte also, wie ich dachte, daſs die Untersuchung die wir unternehmen nichts geringes wäre, sondern ein sehr scharfsichtiger dazu gehöre wie mir scheint. Da wir nun dazu nicht tüchtig genug sind, dünkt es mich gut, sprach ich, die Untersuchung darüber so anzustellen, wie wenn uns jemand befohlen hätte sehr kleine Buchstaben von weitem zu lesen, da wir nicht eben sehr scharf sehen, und dann einer gewahr würde, daſs dieselben Buchstaben auch anderwärts gröſser und an gröſserem zu schauen wären, es uns offenbar, denke ich, ein groſser Fund sein würde, nachdem wir diese zuerst gelesen, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich dieselben sind. — Allerdings wol, sagte Adeimantos. Aber was siehst du ähnliches, o Sokrates, bei der Untersuchung über das Gerechte? — Das will ich dir sagen, sprach ich. Gerechtigkeit sagen wir doch findet sich an einem einzelnen Manne, findet sich aber auch an einer ganzen Stadt. — Freilich, sagte er. — Und gröſser ist doch die Stadt als der einzelne Mann? — Gröſser, sagte er. — Vielleicht also ist wol mehr Gerechtigkeit in dem gröſseren und leichter zu erkennen. Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten was sie wol ist, und dann wollen wir sie so auch an den Einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die Aehn lichkeit mit dem Gröſseren aufsuchen. — Das 369 dünkt mich sehr richtig gesagt, sprach er. — Und nicht wahr, sagte ich, wenn wir in Gedanken eine Stadt entstehen sehen, so würden wir dann auch ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen sehen? — Vielleicht wol, sagte er. — Und wenn nun dies geschehen ist, dürfen wir wol erwarten das bequemer zu sehen was wir suchen? — Bei weitem. — Dünkt euch nun, daſs wir versuchen müssen dies durchzuführen? denn ich glaube freilich es wird kein kleines Geschäft sein. Erwägt also. — Es ist schon erwogen, sprach Adeimantos. Thue nur ja nicht anders.

Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf. Oder glaubst du, daſs von einem andern Anfang aus eine Stadt angesiedelt wird? — Von keinem andern, sagte er. — Auf diese Weise also wenn einer den andern den zu diesen und den wieder zu jenem Bedürfniſs hinzunimmt, und sie so vieler bedürftig auch viele Genossen und Gehülfen an Einen Wohnplaz versammeln, ein solches Zusammenwohnen nennen wir eine Stadt. Nicht wahr? — Allerdings. — Einer aber theilt dem andern mit, wenn er ihm etwas mittheilt oder empfängt in der Meinung daſs dies für ihn selbst besser sei. — Freilich. — Wolan, sprach ich, laſs uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen. Es gründet sie aber, wie sich zeigte unser Bedürfniſs. — Was wol sonst! — Aber das erste und gröſste aller Bedürfnisse ist die Herbeischaffung der Nahrung des Bestehens und Lebens wegen. — Auf alle Weise. — Das zweite aber die Wohnung; das

dritte Bekleidung und dergleichen. — So ist
es. — Wolan denn, sprach ich, wie wird eine
Stadt uns genügen für alle diese Erfordernisse?
Nicht wahr der Akkersmann ist Einer,
Einer der Baumeister, ein anderer der Weber,
oder wollen wir gleich auch den Schuhmacher
hinzufügen oder sonst einen von denen die für
den Leib arbeiten? — Freilich wohl. — So
bestände also die nothdürftigste Stadt aus vier
oder fünf Männern. — So scheint es. — Wie
nun? soll jeder von diesen sein eigenes Werk
Allen gemeinsam darbieten; wie der Akkersmann
als Einer Nahrung für Viere herbeischaffen,
und vierfache Zeit und Mühe wenden
auf die Hervorbringung des Getreides, und
es dann den Andern mittheilen? oder um diese
sich nichts kümmernd nur für sich allein den
vierten Theil dieses Getreides ziehen in dem
vierten Theil der Zeit, von den übrigen dreien
aber einen auf den Bau des Hauses verwenden,
einen andern um sich Kleidung noch
einen um sich Schuhe zu machen, und
370 nicht durch Verkehr mit Andern sich Weitläuftigkeit
machen, sondern allein für sich
selbst das seinige alles verrichten? — Und
Adeimantos sagte, Vielleicht, o Sokrates, ist
wol das erste leichter als das andere. —
Das ist auch, sprach ich, beim Zeus nichts
wunderbares; denn ich bemerke schon selbst
indem du es sagst. daſs zuerst jeder einzelne
dem andern nicht gar ähnlich geartet ist,
sondern von Natur verschieden auch jeder
zu einem andern Geschäft geeignet. Oder
meinst du nicht? — Ich auch. — Und wie?
wird einer wol etwas besser verrichten wenn
einer vielerlei Künste ausübt, oder wenn jeder
nur eine? — Wenn jeder nur eine, sagte

er. — Aber ich denke auch das ist deutlich, daſs wenn einer die rechte Zeit für eine Sache vorüber gehn läſst, sie ihm zu Grunde geht. — Deutlich freilich. — Denn ich denke was zu verrichten ist pflegt nicht auf die Muſse dessen der es thun soll zu warten, vielmehr muſs dieser dem was gethan werden soll ordentlich nachgehn und nicht nur beiläufig. — Nothwendig. — Hiernach also wird alles reichlicher zu Stande kommen, und schöner und leichter wenn Einer Eines seiner Natur gemäſs und zur rechten Zeit mit allem andern unbefaſst verrichten. — Auf alle Weise freilich. — Wir bedürfen also, o Adeimantos, viel mehr Bürger als vier zu den Erfordernissen die wir anführten. Denn der Akkersmann, wie es scheint, wird sich nicht selbst den Pflug machen können, wenn er recht gut sein soll, noch auch die Hakke und die andern zum Akkerbau gehörigen Werkzeuge. Eben so wenig der Baumeister, und auch dieser bedarf vielerlei. Desselbengleichen der Weber und der Schuhmacher. Oder nicht? — Richtig. — Wenn nun also auch Holzarbeiter und Schmiede und viele dergleichen Handwerker, Genossen unseres Städtchens werden: so werden sie es schon bedeutend machen. — Allerdings. — Aber es wird immer noch nicht sehr groſs sein, wenn wir auch noch Rinderhirten, Schäfer und die andern die mit dem Vieh zu thun haben hinzufügen, damit doch die Akkersleute zum Pflügen Ochsen haben und die Baumeister zum Anfahren sich mit den Akkersleuten zusammen des Zugviehs bedienen können, und die Weber und Schuhmacher Häute und Wolle haben. — Auch klein, sprach er, ist die Stadt nicht mehr, wenn sie dies alles hat. — Al-

lein, sprach ich, die Stadt an einem solchen
Orte anzulegen wo sie gar keiner Zufuhre von
auswärts bedürfte, möchte fast unmöglich sein.
— Unmöglich freilich. — Also wird sie auch
noch Anderer bedürfen, die ihr aus anderen
Städten zuführen was sie bedarf. — Das wird
sie. — Doch aber wenn der Diener leer hinkommt
nichts mitbringend was jene bedürfen,
von denen geholt werden soll was sie selbst
brauchen; so wird er auch leer wieder
371 abziehn. Nicht wahr? — Das dünkt mich. —
Also müssen sie zu Hause nicht nur für sich
selbst genug schaffen, sondern was und soviel
als sie jenen bringen müssen, welche ihnen
mittheilen sollen, was sie bedürfen. — Das
müssen sie. — Mehrere Akkersleute also und
andere Handwerker brauchen wir in unserer
Stadt. — Mehrere freilich. — Und auch wol
die andern Diener welche alles einführen und
ausführen. Dies sind aber die Handelsleute.
Nicht wahr? — Ja. — Also auch Handelsleute
brauchen wir? — Freilich. — Und wenn
der Handel zur See geführt wird, werden wir
noch gar mancher Andern bedürfen, die dessen
kundig sind was zum Seewesen gehört.
— Gar mancher gewiſs. — Wie aber nun
in der Stadt selbst? wie sollen sie einander
mittheilen was jeder gefertiget hat, weshalb
sie doch eigentlich die Gemeinschaft eingegangen
sind und die Stadt gegründet haben?
— Offenbar, antwortete er, durch Kauf und
Verkauf. — Hieraus wird uns also ein Markt
und Münze als bestimmtes Zeichen zum Behuf
des Tausches entstehen. — Allerdings. —
Wenn nun der Landmann der etwas von seinen
Erzeugnissen zu Markte bringt, oder auch
ein anderer Arbeiter, nicht zur selbigen Zeit
da

da ist, wie die welche seine Waare einzutauschen bedürfen: so wird er von seiner eigentlichen Arbeit feiernd auf dem Markt sizen. — Ganz und gar nicht, sagte er, sondern es finden sich schon welche, die dies absehend sich selbst zu diesem Dienste bestimmen, welches in wohleingerichteten Städten fast immer die körperlich schwächsten sind, die nicht taugen irgend ein anderes Geschäft zu verrichten. Diese müssen das auf dem Markt abwarten, und das eine für Geld eintauschen von denen die etwas verkaufen wollen, den Andern aber wieder gegen Geld vertauschen, die etwas zu kaufen nöthig haben. — Dieses Bedürfniſs nun, sagte ich, erzeugt uns die Krämer in der Stadt. Oder nennen wir die nicht Krämer, die Kaufs und Verkaufs wegen dienstleistend auf dem Markt ausstehn, die aber in die Städte umherreisen Handelsleute? — Allerdings. — Es giebt aber auch noch, wie ich glaube, andere dienstleistende, die von Seiten des Verstandes wol nicht sehr in die Gemeinschaft gezogen zu werden verdienen, aber hinreichende körperliche Stärke haben zu allerlei schweren Arbeiten, welche denn den Gebrauch ihrer Kräfte verkaufen und den Preis derselben Lohn nennen, selbst aber wie ich denke Taglöhner genannt werden. Nicht wahr? — Allerdings. — Ein ergänzender Theil der Stadt sind also wie sich zeigt auch die Tagelöhner. — Das scheint wol. — Ist uns nun wol, o Adeimantos, die Stadt schon so weit herangewachsen, daſs sie vollständig ist? — Vielleicht. — Wo ist nun aber wol in ihr die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit? und mit welchem von denen, die wir betrachtet haben zugleich entstanden? — Das sehe ich eben nicht, sagte er, o Sokrates, wenn

nicht etwa in irgend einem gegenseitigen Ver-
372 kehr eben dieser unter einander. — Vielleicht, sprach ich, hast du daran ganz recht, wir müssen wenigstens zusehen und es nicht aufgeben. Zuerst nun laſs uns erwägen auf welche Weise wol die so ausgerüsteten leben werden. Nicht wahr sie werden Getreide und Wein ziehen, Kleider und Schuhe machen und Häuser bauen, dabei im Sommer zwar oft unbeschuht und ziemlich entblöſst arbeiten, im Winter aber hinlänglich bekleidet und beschuht. Und nähren werden sie sich, indem sie aus der Gerste Graupe bereiten und aus dem Weizen Mehl, und dies kneten und backen, und so die schönsten Kuchen und Brodte auf Rohr und reinen Baumblättern vorlegen und selbst mit ihren Kindern schmausen, auf Streu von Taxus und Myrthen gelagert, des Weines dazu trinkend und bekränzt den Göttern lobsingend, und werden sehr vergnüglich einander beiwohnen, ohne über ihr Vermögen hinaus Kinder zu erzeugen aus Furcht vor Armuth oder Krieg. — Hiebei unterbrach mich Glaukon und sagte, Also ohne Zukost scheint es läſst du die Männer bewirthen? — Richtig erinnert! sprach ich. Ich vergaſs, daſs sie auch Zukost haben werden, Salz ja gewiſs, und Oliven und Käse; und Zwiebeln und Kohl, und was vom Felde kann eingekocht werden, werden sie sich einkochen. Auch Nachtisch wollen wir ihnen aufsezen von Feigen Erbsen und Bohnen, und Myrthenbeeren und Kastanien werden sie sich in der Asche rösten und mäſsig dazu trinken. So werden sie ihr Leben friedlich und gesund hinbringen, und aller Wahrscheinlichkeit nach wohlbetagt sterben ihren Nachkommen ein eben solches Le-

ben hinterlassend. — Darauf sagte er, Und wenn du eine Stadt von Schweinen angelegt hättest, o Sokrates, könntest du sie wol anders als so abfuttern? — Aber was soll ich denn, o Glaukon? sprach ich. — Was Gebrauch ist, antwortete er. Daſs, denke ich, die nicht ganz jämmerlich leben sollen, doch auf Polstern liegen werden und von Tischen speisen und Zukost und Nachtisch haben, wie man sie jezt hat. — Wohl! sprach ich, ich verstehe. Es scheint, wir wollen nicht nur sehen wie eine Stadt entsteht, sondern auch eine üppige Stadt. Vielleicht ist das auch gar nicht unrecht; denn auch, wenn wir eine solche betrachten, können wir wol Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erblikken, wie sie sich in den Staaten bilden. Die rechte Stadt nun scheint mir die zu sein, die wir eben beschrieben haben, und die gleichsam gesund ist. Wenn ihr aber wollt, daſs wir auch eine aufgeschwemmte Stadt betrachten sollen: so ist nichts dagegen. Denn dieses wird wol einigen, wie es scheint, nicht Genüge leisten, auch 373 nicht die Lebensart selbst; sondern es sollen Polster da sein und Tische und anderes Hausgeräth, und Zukost und Salben und Räucherwerk und Freudenmädchen und Bakwerk, dies alles aufs mannigfaltigste. Ja auch was wir vorher aufstellten gilt nun nicht mehr nämlich das nothwendige auszubedingen, Häuser, Kleider und Schuhe; sondern man muſs die Mahlerei in Bewegung sezen und die bunte Weberei, und Gold und Elfenbein und alles dergleichen muſs angeschafft werden. Nicht wahr? — Ja, sagte er. — Also müssen wir die Stadt wiederum gröſser machen? denn jene gesunde ist nicht mehr hinreichend, sondern sie muſs sich nun anfüllen mit einem Haufen Volks, das nicht mehr des nothwendigen wegen in der Stadt ist, wie zum Beispiel alle Jäger und Schaukünstler, viele die es mit Gestalten und Farben zu thun haben, viele auch mit der Tonkunst, Dichter und deren Diener Rhapsoden, Schauspieler, Tänzer, Unternehmer und Handwerker zu allerlei Gerätschaften, unter andern auch für den weiblichen Puz. Ja auch mehrere Diener werden wir bedürfen. Oder meinst du nicht, daſs wir auch werden Kinderwärter nöthig haben und Wärterinnen, Kammermädchen und Puzmacherinnen, Bartscherer und dann wieder Bäkker und Köche? Auch Schweinehirten werden wir noch brauchen. Denn dies Thier hatten wir nicht in unserer ersten Stadt, denn es war uns zu nichts nuz; in dieser aber werden wir auch das nöthig haben, und des andern zahmen Viehs werden wir auch sehr viel brauchen, was einer nur essen kann. Nicht wahr? — Wie sollten wir nicht? — Und auch Aerzte werden wir gewiſs nun wei häufiger nöthig haben bei dieser Lebensweis als bei der vorigen? — Bei weitem. — Und auch der Grund und Boden, welcher damal hinreichte die damaligen zu ernähren, wir nun zu klein sein und nicht mehr groſs genug. Oder wie sollen wir sagen? — So, sprach er. — Also werden wir von der Nachbarn Lan abschneiden müssen, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zum Akkerbau und sie auch wieder von unserm, wenn si sich auch gehn lassen und die Grenzen des nothwendigen überschreitend nach ungemessnen Besiz streben. — Ganz unumgänglich, o Sokrates, sagte er. — Von nun an werden wi

also Krieg zu führen haben, o Glaukon? oder
wie wird es gehen? — Allerdings so, sagte
er. — Und laſs noch gar nicht die Rede davon
sein, sprach ich, ob der Krieg Uebles oder
Gutes bewirkt, sondern nur soviel, daſs wir
den Ursprung des Krieges gefunden haben
in demjenigen, woraus vorzüglich den Staaten
sowol insgemein als auch den Einzelnen
darin viel Uebles entsteht, wenn es vorhanden
ist. — Allerdings. — Noch gröſser also, mein
lieber, muſs nun unsere Stadt werden, und
zwar nicht um eine Kleinigkeit, sondern um
ein ganzes Heer, welches auszieht und für 374
das gesammte Vermögen, und alles was wir
eben erwähnten, mit den Angreifenden sich
schlägt. — Wie doch? sprach er, können sie
denn das nicht selbst? — Nein, sprach ich,
wenn nemlich du und wir alle insgesammt
vorher richtig behauptet haben, als wir zuerst
unsere Stadt anlegten. Wir behaupteten nemlich,
wenn du dich erinnerst, es sei unmöglich
daſs Einer viele Künste zugleich gut ausüben
könne. — Du hast Recht, sagte er. —
Wie also? sagte ich, scheint dir der kriegerische
Kampf kein kunstmäſsiger zu sein? —
Gar sehr, sagte er. — Sollte man also wohl
für die Schuhmacherei mehr Sorge tragen als
für das Kriegswesen? — Keinesweges. — Aber
den Schuhmacher hielten wir doch zurük, daſs
er nicht versuchen sollte zugleich Landmann
zu sein oder Weber oder Baumeister, sondern
nur Schuster, damit uns sein Werk gut
geriethe. Und so auch jedem von den Andern
wiesen wir nur eines zu, wozu jeder sich von
Natur am meisten schikte, und womit er nun,
von allem andern feiernd und ohne daſs er
günstige Zeiten brauchte vorbeizulassen sich

sein ganzes Leben beschäftigen sollte um es recht schön auszuführen. Was aber zum Kriege gehört, ist daran nicht vorzüglich viel gelegen, daſs es schön ausgeführt werde? Oder ist es so leicht, daſs auch erst einer von den Akkersleuten zugleich kann ein Kriegsmann sein, oder von den Schustern oder mit irgend einer andern Kunst beschäftigten, da doch auch im Brettspiel und Würfelspiel nicht leicht einer es zu etwas bringt, der sich nicht von Kindheit an damit beschäftigt, sondern es nur beiläufig getrieben hat? Und ein Schild zwar oder irgend ein anderes von den kriegerischen Werkzeugen und Waffen braucht einer wol nur in die Hand zu nehmen, um dann schon selbigen Tages im Gefecht des schweren Fuſsvolkes oder sonst einem andern was im Kriege vorkommt, ein tüchtiger Streiter zu sein, da doch unter den andern Werkzeugen, keines einen sobald er es nur ergreift, zum Kämpfer oder Meister macht, sondern dem nichts nuz ist, der sich nicht von allem einzelnen hinreichende Erkenntniſs erworben und hinreichende Mühe darauf gewendet hat? — Da wären ja auch, sprach er, die Werkzeuge gar viel werth! — Also, sprach ich, je wichtiger das Geschäft der Wehrmänner ist, um desto mehr erfordert es Feier* von allem andern, und auch wiederum desto mehr Kunst und Sorgfalt. — Das glaube ich wol, sagte er. — Nicht auch eine zu dem Geschäft besonders geeignete Natur? — Wie sollte es nicht. — Unsere Sache also würde sein, wenn wir es nur im Stande sind, auszusuchen, was für Naturen und um weswillen geeignet sind zur Bewachung der Stadt. — Freilich wol! — Beim Zeus! sprach ich, da haben wir also keine kleine Sache angeregt. Dennoch müssen wir nicht verzagen, so lange wir nur irgend noch Kräfte spüren. — Freilich nicht. — Glaubst du nun wol, 375 sprach ich, daſs die Natur eines edlen Hundes weit unterschieden ist von der eines wohlgearteten Jünglinges? — Worin meinst du? — Nun scharf müssen sie doch wol einer wie der andere sein im Wahrnehmen, und schnell um das Wahrgenommene zu ergreifen, und wiederum stark um im Nothfall das ergriffene zu verfechten? — Das alles, sprach er, müssen sie sein. — Und doch auch tapfer? wenn er doch gut fechten soll! — Gewiſs. — Wird aber wol tapfer sein wollen was nicht eiferig ist,* mag es nun ein Pferd sein, oder ein Hund, oder was sonst für ein anderes Thier? Oder hast du nicht bemerkt, wie ganz unbezwinglich und unüberwindlich der Eifer ist, mit welchem ausgerüstet jede Seele furchtlos ist bei allem und unbesiegbar? — Das habe ich wohl bemerkt. — Wie also dem Leibe nach der Wehrmann beschaffen sein muſs, das ist offenbar. — Ja. — Und auch wie der Seele nach, nemlich eifrig. — Auch das. — Aber, sprach ich, o Glaukon, wie werden sie nun nicht heftig sein untereinander und gegen andere Bürger, wenn sie so beschaffen sind von Natur? — Beim Zeus, sagte er, das ist nicht leicht. — Aber sie müssen doch wol gegen alle Befreundete sanft sein und nur den Feinden hart. Wo aber nicht, so werden sie nicht erst auf Andere warten dürfen, die sie aufreiben, sondern sie werden es schon eher selbst thun. — Richtig, sagte er. — Was sollen wir also machen? sprach ich. Wo sollen wir eine zugleich sanfte und hocheifrige Gemüthsart auffinden? denn die sanftmüthige Natur ist ja derjenigen entgegengesezt, in welcher der Eifer vorherrscht. — Offenbar wol. — Und doch kann, wem eines von diesen beiden fehlt, kein guter Wächter sein. Dies aber scheint unmöglich, und so wäre denn auch ein guter Wehrmann etwas unmögliches. — Das scheint beinahe, sagte er. — Wie ich nun rathlos war und mir das vorige alles zusammenhielt, sprach ich, Mit Recht sind wir in Verlegenheit, lieber! denn wir haben uns von dem Bilde, welches wir uns vorgehalten hatten, abgewendet. — Wie meinst du das? — Wir haben nicht gemerkt, daſs es wirklich solche Naturen giebt, wie wir nicht glaubten, die dieses entgegengesezte vereinigen. — Wo doch? — Auch unter andern Thieren könnte man sie wol finden, am leichtesten aber wol bei dem, welches wir dem Wehrmann verglichen. Denn du weiſst wol, daſs das edler Hunde Art ist, von Natur gegen Hausgenossen und Bekannte so sanft zu sein als nur möglich, gegen Unbekannte aber ganz das Gegentheil. — Das weiſs ich wol. — Dies, sprach ich, ist also möglich; und es ist nichts widernatürliches, daſs wir einen Wehrmann suchen, der so sei. — Es scheint wol nicht. — Dünkt dich nun auch dies noch nöthig für einen der sich zum Wächter schikken soll, daſs er nächst dem eifrigen auch noch philosophisch sei von Natur? — Wie doch? sprach er; denn ich 376 verstehe nicht. — Auch dieses, sprach ich, kannst du an den Hunden sehn, und es ist gewiſs sehr wunderbar an dem Thiere. — Was doch? — So wie es einen Unbekannten sieht, ist es ihm böse, ohne daſs jener ihm zuvor irgend etwas zu leide gethan; wenn aber eines Bekannten, ist es ihm freundlich, wenn er ihm auch niemals irgend etwas gutes erwiesen. Oder ist dir das noch niemals aufgefallen? — Ich habe, sagte er, bis jezt eben noch nicht darauf gemerkt; aber daſs sie es so machen ist offenbar. — Aber dies ist doch gewiſs eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch. — Weshalb doch? — Weil er, sprach ich, an nichts anderm einen befreundeten Anblik und einen widerwärtigen unterscheidet, als daſs er den einen kennt und der andere ihm unbekannt ist. Wie sollte wol nicht lernbegierig sein, wer durch Verstehen oder Nichtverstehen das verwandte und fremdartige bestimmt? — Auf keine Weise, sagte er, kann es anders sein. — Und, sprach ich, lernbegierig und philosophisch ist doch dasselbige? — Freilich dasselbe. — Also laſs uns dreist auch für den Menschen[*] festsezen, wenn einer seiner Natur nach nur gegen Angehörige und Bekannte sanftmüthig sein soll, müsse er auch philosophisch und lernbegierig sein? — Das wollen wir festsezen. — Also philosophisch, und eifrig, und rasch und stark muſs uns von Natur sein, wer ein guter und tüchtiger Wächter der Stadt sein soll. — Auf alle Weise gewiſs, sagte er. — So sei uns also dieser beschaffen. Auf welche Weise aber sollen uns solche auferzogen und gebildet werden? Und gehört uns wol auch diese Untersuchung zur Sache, um das zu finden weshalb wir alles andere betrachten, nemlich auf welche Weise Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staat entstehe? damit wir weder das gehörige auslassen, noch auch vielerlei durcheinander abhandeln. Da sagte des Glaukon Bruder, Auf alle Weise erwarte ich, daſs diese Untersuchung sehr förderlich sein wird hierzu. — Beim Zeus, sprach ich, lieber Adeimantos, so dürfen wir also nicht davon abstehen, und wenn es auch gar weitläuftig wäre. — Freilich, sagte er. —

Komm also, und als wenn wir uns bei
voller Muſse etwas erzählten, laſs uns die Erziehung
dieser besprechen. — Das wollen wir.
— Welches ist also ihre Erziehung? oder ist
es wol schwer eine bessere zu finden als die
durch die Länge der Zeit gefundene? und da
ist doch die für den Leib die Gymnastik und
die für die Seele die Musik?* — So ist es. —
Sollen wir nun nicht bei der Musik früher
die Erziehung anfangen als bei der Gymnastik?
— Warum nicht? — Wenn du aber
Musik sagst, meinst du darunter auch Reden
oder nicht? — Ich gewiſs. — Und Reden
giebt es doch zweierlei, wahre nemlich und
falsche? — Ja. — Gebildet müssen sie werden
377 durch beide, zuerst aber durch die falschen.
— Ich verstehe nicht, sprach er, wie
du das meinst? — Du verstehst nicht, sagte
ich, daſs wir den Kindern zuerst Mährchen erzählen?
und diese sind doch um sie im Ganzen
zu bezeichnen Falsches, es ist aber auch
Wahres darin. Und eher beschäftigen wir die
Kinder mit Mährchen als mit Leibesübungen.
— So ist es. — Dies also meinte ich damit,
daſs man die Musik eher angreifen müsse als
die Gymnastik. — Richtig, sagte er. — Nun
weiſst du doch wol, daſs der Anfang eines jeden
Geschäftes das wichtigste ist, zumal bei
irgend einem jungen und zarten Wesen. Denn
da wird vornemlich das Gepräge gebildet und
angelegt, welches man jedem einzeichnen will.
— Offenbar freilich. — Sollen wir es also so

leicht hingehn lassen, daſs die Kinder Mährchen wie sie sich eben treffen und von wem es sich traf erfunden anhören, und so in ihre Seelen Vorstellungen aufnehmen, meistentheils denen entgegengesezt, welche sie, wenn sie erwachsen sind, unserer Meinung nach werden haben sollen? — Das wollen wir keinesweges hingehen lassen. — Zuerst also, wie es scheint, müssen wir Aufsicht führen über die, welche Mährchen und Sagen dichten, und welches Mährchen sie gut gedichtet haben, dieses einführen, welches aber nicht, das ausschlieſsen. Die eingeführten aber wollen wir Wärterinnen und Mütter überreden den Kindern zu erzählen, um so noch weit sorgfältiger die Seele durch Erzählungen zu bilden, als mit ihren Händen den Leib. Von denen aber, die sie jezt erzählen, sind wol die meisten zu verwerfen. — Welche doch? fragte er. — An den gröſsern Mährchen, sprach ich, können wir auch die kleineren beurtheilen. Denn gröſsere und kleinere müssen dieselbe Art und Abzwekkung haben. Oder meinst du nicht? — Ich wol auch, sagte er, aber ich verstehe noch nicht einmal welche groſse du meinst. — Nun, sprach ich, welche Hesiodos und Homeros und die andern Dichter uns erzählt haben. Denn diese haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesezt und vorgetragen, und tragen sie auch noch vor. — Welche aber, fragte er, meinst du, und was tadelst du daran? — Was man, sprach ich, zuerst und vorzüglich tadeln muſs, zumal wenn die Unwahrheit nicht sehr schön vorgetragen wird. — Welches nur? — Wenn einer unrichtig darstellt in seiner Rede von Göttern und Heroen wie sie geartet sind, wie wenn was ein Maler mahlt dem gar

nicht gleicht, dem er sein Gemälde doch ähnlich machen wollte. — Gewiſs, sagte er, ist es richtig dergleichen zu tadeln. Aber wie ist das nur gemeint, und wovon sprichst du? — Zuerst, sagte ich, die gröſste Unwahrheit und über die gröſsten Dinge hat der gewiſs gar nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranos solle gethan haben was Hesiodos von ihm erzählt,[*] und auch Kronos so Rache an
378 ihm genommen. Aber des Kronos Thaten und was ihm wieder von seinem Sohne begegnet, sollte wol, denke ich, auch wenn es wahr wäre, unverständigen und jungen Leuten nicht so unbedacht erzählt werden, sondern am liebsten verschwiegen bleiben; wenn aber eine Nothwendigkeit wäre es zu erzählen, müſsten es nur so wenige als möglich auf geheimniſsvolle Weise erfahren, nachdem sie nicht etwa ein Schwein geopfert, sondern irgend ein gar groſses und unerhörtes Opfer, damit nur recht wenige dazu kommen könnten es zu erfahren. — Freilich, sagte er, sind diese Reden hart. — Und nicht zuzulassen, sprach ich, o Adeimantos, in unserer Stadt, noch einem Jünglinge vorzusagen, wenn er das äuſserste Unrecht begehe, thue er nichts besonderes, auch nicht wenn er seinen Vater für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er thue immer nur was auch die ersten und gröſsten Götter. — Nein beim Zeus, sprach er, auch mir selbst scheint es nicht angemessen dies zu sagen. — Auch wol überhaupt nicht, sagte ich, daſs Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten, wie es ja auch nicht einmal wahr ist; wenn doch die, welche unsere Stadt zu vertheidigen haben, es ja für das schändlichste halten

müssen, leicht unter einander in Feindschaft zu gerathen. Und weit gefehlt, daſs man ihnen von Riesenkriegen vorerzählen sollte, noch diese abbilden, noch von den vielen und mancherlei andern Fehden der Götter und Heroen mit ihren Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, daſs nie kein Bürger den andern feind zu sein pflegt und dies auch nicht fein wäre: so muſs auch dergleichen schon von Anfang an zu den Kindern gesagt werden von den Altvätern und Mütterchen und allen älteren Personen, und auch die Dichter muſs man nöthigen in demselben Sinne ihre Reden einzurichten. Aber daſs Hera von ihrem Sohne gebunden und Hephaistos von seinem Vater heruntergeworfen worden ist, weil er der geschlagenen Mutter beistehn wollte, und alle Götter-Gefechte, welche Homeros gedichtet hat, diese sind nicht zuzulassen in unserer Stadt, mag nun ein verborgener Sinn darunter stekken oder auch keiner. Denn der Jüngling ist nicht im Stande zu unterscheiden, was dieser verborgene Sinn ist und was nicht; aber was er in diesen Jahren in seine Vorstellung aufnimmt, das pflegt schwer auszuwaschen und umzuändern zu sein. Weshalb eben dieses fast für alles zu rechnen ist, daſs was sie zuerst hören auf das sorgfältigste mit Bezug auf die Tugend erzählt sei. — Das hat allerdings Grund, sagte er. Aber wenn uns nun jemand weiter fragte, was denn dieses wol wäre, und welche Erzählungen solche: was würden wir sagen? — Darauf erwiederte ich, O Adeimantos, wir sind keine Dichter in diesem Augenblik du und ich, sondern Städtegründer; und solchen gebührt zwar die Grundzüge zu kennen, nach 379 denen die Dichter erzählen müssen, und sie nicht zuzulassen, wenn sie von diesen abweichen, nicht aber selbst Mährchen zu dichten. — Richtig, sagte er. Aber nun eben diese Grundzüge in Bezug auf die Götterlehre, welches wären sie? — Diese eben, sagte ich: Wie Gott ist seinem Wesen nach, so muſs er auch immer dargestellt werden, mag einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie. — So muſs es sein. — Nun ist doch Gott wesentlich gut, und auch so darzustellen! — Wie sollte er nicht! — Allein nichts was zum guten gehört ist doch verderblich. Nicht wahr? — Nein dünkt mich. — Kann nun wol was nicht verderblich ist schaden? — Mit nichten. — Und was nicht schadet irgend böses thun? — Auch das nicht. — Was aber gar nichts böses thut, das kann auch wol nicht irgend an etwas bösem Ursache sein. — Wie sollte es? — Wie aber? förderlich ist doch das Gute? — Ja. — Also Ursache des Wohlbefindens? — Ja. — Nicht also von allem ist das Gute Ursache, sondern was sich gut verhält, davon ist es Ursache; an dem üblen aber ist es unschuldig. — Vollkommen freilich, sagte er. — Also auch Gott, weil er ja gut ist, kann nicht an allem Ursache sein, wie man insgemein sagt, sondern nur von wenigem ist er den Menschen Ursache, an dem meisten aber unschuldig. Denn es giebt weit weniger gutes als böses bei uns; und das Gute zwar darf man auf keine andere Ursache zurükführen, von dem Bösen aber muſs man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott. — Vollkommen richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. — Also ist es nicht anzunehmen, weder vom Homeros* noch

von irgend einem andern Dichter, wenn einer
so unvernünftig fehlt in Bezug auf die
Götter, daſs er sagte, es sein zwei Fässer gestellt
an der Schwelle Kronions, Voll das eine
von Gaben des Wehs, das andere des Heiles.
Und wem nun vermischt Zeus von beiden giebt,
Solchen trifft abwechselnd ein böses Loos und
ein gutes; wem aber nicht, sondern unvermischt
das eine, Diesen verfolgt herznagende
Noth auf der heiligen Erde; noch auch daſs
Zeus uns ein Spender ist des Guten so wie
des Bösen. Und die Zerreiſsung der Schwüre
und Verträge die Pandaros veranlaſste, wenn
jemand sagen will, die sei durch Athene und
Zeus geschehen, den wollen wir nicht loben.
Noch auch der Götter Streit und Entscheidung
durch Themis und Zeus; noch auch was
Aischylos sagt muſs man die Jünglinge hören 380
lassen, Verschuldung läſst Gott wachsen
bald, wenn er zu Boden schmettern will
ein Haus. Sondern wenn einer, worin ja diese
Jamben sich finden, die Schiksale der Niobe
oder der Pelopiden oder die troischen oder
anderes dergleichen dichten will, so lasse
man sie ihn entweder gar nicht als Gottes
Thaten erzählen; oder wenn als solche, dann
muſs er die Rede ohngefähr dafür auffinden,
die wir jezt suchen, und sagen daſs Gott
nur was gerecht und gut war gethan hat,
und sie Nuzen gehabt haben von der Strafe;
daſs aber die Strafeleidenden unselig sind, und
doch der sie ihnen angethan hat Gott war,
daſs muſs man den Dichter nicht sagen lassen.
Allein wenn sie sagen wollten, daſs als
unselige die Bösen der Strafe bedurft hätten,
und dadurch, daſs sie Strafe litten ihnen von
Gott geholfen worden sei, dies kann man las-

sen. Zu behaupten aber, daſs Gott irgend jemanden Ursache des Bösen geworden ist, d er doch gut ist, dies muſs man auf alle Weis abwehren, daſs es nicht jemand sage in seinem Staat wenn er gut soll regiert werden noch auch jemand höre weder jung noch alt und weder in gemessener Rede noch in ungemessener vorgetragen, weil es weder fromm wäre, wenn es einer sagte, noch uns zuträglich, noch auch mit sich selbst übereinstimmend. — Ich stimme mit dir, sagte er, fü dieses Gesez und es gefällt mir. — Dies also sprach ich, wäre eines von den Gesezen un Vorschriften, in Bezug auf die Götter, kraf dessen nur so darf geredet und gedichtet werden, daſs Gott nicht an allem Ursache ist sondern nur an dem Guten. — Dies reich auch hin, sagte er. — Wie aber nun diese zweite? Meinst du daſs Gott ein Zauberer ist und wie aus dem Hinterhalt bald in dieser bald in jener Gestalt erscheint, bald wirklich selbst viele Gestalten annehmend und seine eigne dagegen vertauschend, bald nur uns hintergehend und machend daſs wir dergleichen von ihm glauben müssen? Oder meinst du daſs er ganz einfach ist und am allerwenigsten aus seiner eigenen Gestalt herausgeht? — Das weiſs ich so jetzt gleich nicht zu sagen, sprach er. — Wie aber dieses? Ist es nicht nothwendig, wenn ja etwas aus seiner eigenen Gestalt heraustritt, daſs es entweder durch sich selbst oder durch ein anderes muſs verwandelt werden? — Nothwendig. — Wird aber nicht jedes vortrefflichste am wenigsten von einem andern verändert und bewegt, wie der Leib von Speise, Trank und Anstrengung, und jedes Gewächs von Hize, Sturm und dergleichen

gleichen Einwirkungen, wird nicht jedes gesundeste und stärkste davon am wenigsten verändert? — Allerdings wol. — Und die 381
Seele selbst, wird nicht die tapferste und vernünftigste am wenigsten von irgend einer äuſseren Einwirkung erschüttert und verändert? — Ja. — Und so gewiſs auch alles zusammengesezte Geräthe und Gebäude und Bekleidungen werden nach derselben Regel, je besser sie gearbeitet sind und gerathen, um desto weniger von der Zeit und andern Einwirkungen verändert. — So ist es allerdings. — Also alles vollkommene von Natur oder durch Kunst oder durch beides nimmt die wenigste Veränderung durch anderes an. — So zeigt es sich. — Aber Gott und was Gottes ist muſs doch in jeder Hinsicht vollkommen sein. — Unumgänglich. — Auf diese Weise also könnte wol am wenigsten Gott vielerlei Gestalten bekommen. — Am wenigsten gewiſs. — Aber vielleicht daſs er sich selbst verwandelt und verändert! — Offenbar, sagte er, wenn er nemlich verändert wird. — Verwandelt er sich nun wol in besseres und schöneres oder in schlechteres und häſslicheres als er selbst ist? — Nothwendig, sagte er, in häſsliches, wenn er sich verändert. Denn wir können doch nicht sagen, daſs Gott an irgend einer Schönheit oder Tugend Mangel leide. — Vollkommen richtig gesprochen! sagte ich. Und da es sich so verhält, Adeimantos, glaubst du wol, daſs jemand sich freiwillig in irgend einer Hinsicht schlechter machen wird als er ist, sei es nun ein Gott oder ein Mensch? — Unmöglich, sagte er. — Also ist es auch für Gott unmöglich, daſs er sich selbst sollte verwandeln wollen; sondern jeder von ihnen bleibt,

wie es scheint, da er so schön und trefflic
ist als möglich, auch immer ganz einfach i
seiner eignen Gestalt. — Das scheint mir we
nigstens durchaus nothwendig, sagte er. —
Keiner also von den Dichtern, sprach ich, sag
uns, o Bester, dafs Götter in wandelnder Frem
linge Bildung* jede Gestalt nachahmend durc
gehn die Gebiete der Menschen. Auch de
Proteus und die Thetis verläumde nieman
noch führe uns jemand weder in Tragödie
noch anderen Gedichten die Hera vor, wie s
in eine Priesterin verwandelt für des Argei
schen Flusses Inachos lebenspendende Kind
Gaben sammelt, und noch viel anderes de
gleichen mögen sie uns nicht vorlügen, noc
auch sollen von ihnen überredet die Mütt
ihre Kinder zu fürchten machen, indem s
die Mährchen schlecht erzählen, als ob Nach
gewisse Götter allerlei wunderlichen Frem
lingen ähnlich sich sehen liefsen, damit s
nicht zugleich die Götter lästern und zugleic
auch ihre Kinder feigherziger machen. —
Freilich nicht, sagte er. — Aber, sprach ic
vielleicht sind die Götter selbst wol so da
sie sich nicht verwandeln, machen uns ab
glauben, als ob sie in so vielerlei Gestalt
erschienen, indem sie uns nemlich hinterg
hen und bezaubern? — Vielleicht wol, sag
er. — Und wie? sprach ich. Sollte denn Go
382 lügen wollen, indem er in Wort oder Th
uns ein leeres Schattenbild darstellt? — I
weifs nicht, sagte er. — Du weifst nich
sprach ich, dafs die wahre Lüge, wenn
anders möglich ist so zu reden, alle Gött
und Menschen hassen? — Wie meinst du da
sagte er. — So, sprach ich, dafs das vorzü
lichste in sich selbst und über das vorzüglichs

niemand mit Willen täuschen will, sondern am allermeisten fürchtet dort die Unwahrheit zu haben. — Auch so, sprach er, verstehe ich es noch nicht. — Du denkst eben, sagte ich, daſs ich etwas sehr hohes sage; ich meine aber nur, daſs in der Seele über das was ist sich zu täuschen und getäuscht zu haben und thörigt zu sein, und dort die Unwahrheit zu haben und zu besizen, Alle am wenigsten wünschen, sondern sie vielmehr dort vorzüglich hassen. — Bei weitem, sagte er. — Aber mit vollkommnem Recht kann man doch das eben beschriebene die wahre Unwahrheit nennen, ich meine die Unwissenheit in der Seele des Getäuschten. Denn die in den Reden ist nur eine Nachahmung jenes Ereignisses in der Seele und ein später entstandenes Abbild, nicht mehr die unvermischte Unwahrheit. Oder ist es nicht so? — Freilich. — Die eigentliche Unwahrheit wird also nicht nur von Göttern sondern auch von Menschen gehaſst. — Das dünkt mich. — Wie nun aber die Unwahrheit in Reden, wann und wozu ist die doch nüzlich, so daſs sie den Haſs nicht verdient? Nicht gegen die Feinde? und auch der sogenannten Freunde wegen, wenn diese im Wahnsinn oder aus irgend einer Unvernunft etwas arges zu thun unternehmen, wird sie dann nicht als als ein ableitendes Mittel nüzlich? und auch in den eben erwähnten Dichtungen, da wir nicht wissen wie sich die alten Begebenheiten in Wahrheit verhalten, bilden wir der Wahrheit die Unwahrheit so genau als möglich nach, und machen sie dadurch gar sehr nüzlich. — Gewiſs, sprach er, verhält es sich so. — In welcher von diesen Beziehungen nun soll wol Gott die Unwahrheit nüzlich sein? —

Soll er etwa weil ihm das alterthümliche un
bekannt ist, um doch etwas ähnliches dar
zustellen Unwahrheiten vorbringen? — Da
wäre ja lächerlich, sagte er. — Also ein un
wahrer Dichter ist in Gott nicht zu suchen
— Nein dünkt mich. — Aber aus Furcht vo
seinen Feinden könnte er wol lügen? — We
gefehlt. — Oder wegen Unverstandes un
Wahnsinns derer, denen er zugethan ist? –
Aber, sagte er, kein Unvernünftiger und Wah
sinniger ist je von Gott geliebt. — Es gie
also nichts um des willen Gott lügen könnt
— Es giebt nichts. — In jeder Hinsicht al
ist das dämonische und göttliche ohne Falsc
— Auf alle Weise gewiſs, sagte er. — Offe
bar also ist Gott einfach und wahr in Wo
und That, und verwandelt sich weder selb
noch hintergeht er Andere weder in Ersche
nungen noch in Reden, noch indem er ihne
Zeichen sendet weder im Wachen noch i
383 Schlaf. — So, sprach er, leuchtet es auch m
selbst ein durch deine Reden. — Du räum
also ein, daſs dieses die zweite Vorschrift i
nach der von den Göttern muſs geredet u
gedichtet werden, daſs sie weder selbst
Zauberer sich verwandeln, noch auch u
durch Täuschungen verleiten in Wort u
That. — Ich räume es ein. — Wenn w
also noch so viel anderes am Homeros lobe
so wollen wir doch das nicht loben,* wie Ze
dem Agamemnon den Traum sendet, no
vom Aischylos wenn Thetis sagt Apollon hä
singend bei ihrer Hochzeitfeier gepriesen.ä
schönes Mutterglük der Söhne krankheit
ses spätes Lebensziel. Und dies gesagt b
kräftet sein Päan zulezt mein gottbegünsti
Schiksal mich ermuthigend. Da hoft ich tru

los werde Phoibos Göttermund mir sein der kunstreich Weissagungen sprudelnde. Er aber selbst der Sänger, der selbst dieses sprach, Er selbst von damals Hochzeitsgast, ist selber nun des Sohnes Mörder. Wenn einer dergleichen sagt von den Göttern, wollen wir zürnen und ihm keinen Chor geben, noch leiden, daſs ein Lehrer solches zum Unterricht der Jugend gebrauche, wenn unsere Wächter sollen gottesfürchtig und gottähnlich werden, so weit es dem Menschen nur irgend möglich ist. — Auf alle Weise, sagte er, nehme ich diese Vorschriften an, und möchte sie als Geseze gebrauchen.

DRITTES BUCH.

386. Ueber die Götter also, sprach ich, ist es dergleichen, wie es scheint, was diejenigen von Kindheit an hören und was sie nicht hören müssen, welche die Götter und ihre Eltern ehren und die Freundschaft unter sich nicht für ein geringes halten sollen. — Und ich denke, sagte er, ganz richtig hat sich uns dieses so gezeigt. — Und wie? wenn sie tapfer werden sollen, muſs man ihnen nicht dieses sagen, und was nur im Stande ist darauf zu wirken, daſs sie wenigst möglich den Tod fürchten? Oder glaubst du, es sei irgend jemand tapfer der diese Furcht in sich hat? — Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. — Und wie? wenn einer glaubt daſs es eine Unterwelt giebt, und zugleich daſs sie furchtbar ist, meinst du der werde irgend ohne Furcht vor dem Tode sein, und in Gefechten lieber den Tod als Niederlage und Knechtschaft wählen? — Keineswegs. — Wir müssen also, wie es scheint, auch über diejenigen Aufsicht führen, die hierüber Erzählungen vortragen wollen, und sie ersuchen nicht so schlechthin die Unterwelt zu schmähen, sondern sie lieber zu loben, weil sonst was sie sagten weder richtig sein würde noch auch denen nüzlich welche wehrhaft sein sollen. — Das müssen wir, sagte er. — Löschen wir also, sprach ich, von diesem

Gedicht anfangend,* alles dergleichen aus, wie Lieber ja wollt ich das Feld als Tagelöhner bestellen Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen; und Daſs nicht Menschen erschien und Unsterblichen seine Behausung fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern; und Götter so ist denn fürwahr auch noch in Aides Wohnung Seel' und Schattengebild', doch ganz der Besinnung entbehrt sie; und Daſs er allein wahrnähme, denn Andere sind flatternde Schatten; und, aber die Seel' aus den Gliedern entfloh in die Tiefe des Aïs klagend ihr Jammergeschik, getrennt von Jugend und Mannskraft; und, die Seele, wie dampfender Rauch in die Erde sank sie hinab hellschwirrend, und So 387 wie die Fledermäus' im Geklüft der schaudrichten Höle schwirrend umher sich schwingen, wenn ein' aus der Reihe des Schwarmes niedersank von dem Fels, und darauf an einander sich klammern: so mit zartem Geschwirr entschwebten sie. Dieses und alles dergleichen wollen wir bei dem Homeros und den andern Dichtern bevorworten, uns nicht zu zürnen wenn wir es ausstreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volk angenehm zu hören, sondern weil es je dichterischer um desto weniger darf gehört werden von Knaben und Männern, welche sollen frei gesinnt sein und die Knechtschaft mehr scheuen als den Tod. — Auf alle Weise gewiſs. — Also sind auch wol ferner alle schrekliche und furchtbare Namen für diese Gegenstände zu verwerfen wie der Kokytos und Styx* und die Unteren und Verdorrten, und was sonst für Namen in diesem Sinne gebildet alle

Hörer wer weiſs wie sehr schaudern mache
Und vielleicht sind sie gut zu etwas anderem
wir aber fürchten für unsere Wehrmänne
daſs sie uns nicht durch eben diesen Schau
der aufgelöster und weichlicher werden, a
billig. — Und mit Recht gewiſs fürchten wi
das. — Ist also dies fortzuschaffen? — Ja. —
Und nach entgegengesezter Weise muſs ger
det und gedichtet werden. — Offenbar. —
Also auch wol die Wehklagen und das Jam
mern um ausgezeichnete Männer werden wi
abschaffen? — Nothwendig, sagte er, wen
doch auch das vorige. — Bedenke nur ob wi
recht thun werden sie abzuschaffen oder nicht
Wir behaupten nemlich, ein rechtschaffene
Mann werde für einen andern solchen, desse
Freund er auch ist, das Sterben nicht als e
was furchtbares ansehen. — Das behaupte
wir freilich. — Also kann er auch nicht übe
ihn, als dem etwas schrekliches begegnet wär
jammern. — Gewiſs nicht. — Aber wir sa
gen auch noch dieses, daſs ein solcher am me
sten selbst sich genügt um gut zu leben, un
vorzüglich vor den übrigen eines andern nich
bedarf. — Richtig, sagte er. — Ihm ist es al
auch am wenigsten schreklich, Söhne und Brü
der zu verlieren, oder Besizthümer und derglei
chen etwas. — Am wenigsten gewiſs. — Ar
wenigsten also werde er auch jammern, sonder
es auf das gleichmüthigste ertragen, wenn ei
solcher Unfall ihn trifft. — Bei weitem. —
Mit Recht also schaffen wir die Klagen u
berühmte Männer ab, und überlassen sie de
Weibern, jedoch auch unter diesen nicht ei
388 mal den besseren, und solchen Männern di
nichts taugen, damit diejenigen sich schäme
ähnliches zu thun, die wir zum Schuz d

Landes erziehen. — Richtig, sagte er. — Wiederum also bitten wir den Homeros und die andern Dichter nicht zu dichten* den Achilleus der Göttin Sohn, Bald auf die Seiten darniedergelegt und bald auf den Rükken, bald auf das Antliz hin, dann plözlich empor sich erhebend, Schweifend am Ufer des Meeres des unermeſslichen, noch auch mit beiden Händen des schwärzlichen Staubes ergreifend überstreuend das Haupt, noch auch sonst weinend und jammernd, wie jener ihn viel und mannigfaltig dargestellt hat, noch auch den Priamos der doch den Göttern genaht war, Allen flehend umher auf schmuzigem Boden sich wälzend, Nennend jeglichen Mann mit seinem Namen. Und noch weit mehr als dies werden wir sie bitten uns die Götter nicht jammernd zu dichten, und sagend Weh mir Armen, o mir unglüklichen Heldenmutter. Und wenn auch Götter mögen sie doch wenigstens nicht wagen den gröſsten der Götter so unähnlich sich selbst darzustellen, daſs er sagt, Wehe doch einen Geliebten umhergejagt um die Mauer seh ich dort mit den Augen und ach, sein jammert mich herzlich. Und, wehe mir wenn das Geschik Sarpedon meinen Geliebten unter Patroklos Hand des Menoitiaden mir bändigt. Denn lieber Adeimantos wenn dergleichen unsere Jünglinge ernsthaft anhören und nicht darüber lachen als über ganz unwürdige Rede: so hätte es gute Wege, daſs einer sich selbst, der doch nur ein Mensch ist, solcher Dinge unwerth halten und sich selbst strafen sollte, wenn ihm etwan in den Sinn käme dergleichen zu reden oder zu thun; sondern ohne sich zu schämen oder sich zurükzuhalten, würde jeder uns auch über geringe Er-

eignisse gar viel Jammer und Wehklagen vorsingen. — Vollkommen richtig, sprach er, bemerkst du das. — So soll es aber doch nicht sein, wie unsere Rede uns nur eben andeutete, der wir doch folgen müssen, bis uns jemand durch eine andere schönere überführt. — Das müssen wir freilich. — Aber auch sehr lachlustig dürfen sie doch nicht sein. Denn wenn sich jemand in heftigem Lachen gehn läſst, so sucht dergleichen auch immer wieder eine heftige Umwendung. — Das dünkt mich wol, sagte er. — Weder also, wenn uns jemand Menschen, die der Rede werth sind, vom Gelächter überwältiget darstellt, dürfen
389 wir uns das gefallen lassen, noch viel weniger aber wenn Götter. — Bei weitem, sprach er. — Also wollen wir dem Homeros auch das nicht durchgehn lassen von den Göttern, doch unermeſsliches Lachen erscholl den seligen Göttern Als sie sahn wie Hefaistos in emsiger Eil umherging; das dürfen wir nicht gelten lassen nach deiner Rede. — Wenn du diese Rede, sprach er, als mein ansehn willst, dürfen wir es allerdings nicht gelten lassen. — Allein auch die Wahrheit müssen wir doch gar sehr hoch ansezen. Denn wenn das nun eben gesagte richtig, und in Wahrheit den Göttern Täuschung unnüz den Menschen aber heilsam* ist, nach Art der Arznei: so ist doch offenbar, daſs wir dergleichen den Aerzten überlassen müssen, andere Unkundige aber sich nicht damit befassen dürfen. — Das ist offenbar, sagte er. — Also denen die in der Stadt regieren, wenn überall irgend jemanden, kann es zukommen Unwahrheit zu reden, der Feinde oder auch der Bürger wegen zum Nuzen der Stadt; alle Andern aber dürfen sich

hiemit gar nicht befassen. Sondern wenn etwa gar irgend ein Einzelner diese Regierenden täuschen wollte, werden wir sagen dies sei dasselbe und ein noch gröſseres Vergehen, als wenn der Kranke dem Arzt, oder wer Leibesübungen treibt seinem Meister über den Zustand seines Leibes nicht die Wahrheit sagt, oder wenn einer den Schiffsmeister über das Schiff und die Schiffsleute nicht recht berichtet, was entweder er selbst oder ein anderer Schiffender thut. — Vollkommen richtig, sagte er. — Wenn du also irgend einen Andern ertappst in der Stadt, daſs er lügt, einen von denen die gemeinsame Künste verstehen als den Seher, den heilenden Arzt und den Meister des Baues: so wirst du ihn strafen weil er eine Handlungsweise einführt, die für eine Stadt eben so sehr als für ein Schiff zerstörend und verderblich ist. — Wenn nemlich, sprach er, mit der Rede auch die That stimmen soll. — Und wie? werden etwa unsere Jünglinge nicht auch Besonnenheit nöthig haben? — Wie sollten sie nicht? — Und besteht nicht die Besonnenheit für den groſsen Haufen in dergleichen vornemlich, daſs sie den Herrschenden unterwürfig sind, selbst aber auch herrschen über ihre Lust an Speise und Trank und an den Liebessachen? — Das dünkt mich wenigstens. — Dergleichen also, denke ich, werden wir sagen sei schön gesagt, wie beim Homeros Diomedes sagt,* Trauter o halte dich still und gehorche du meiner Ermahnung und was damit zusammenhängt, Jene wandelten still, die muthbeseelten Achaier ehrfurchtvoll verstummend den Königen und was sonst von dieser Art ist? — Schön allerdings. — Wie aber dergleichen? Trunkenbold mit dem

Blikke des Hunds und dem Muthe des
sches, und was weiter folgt, oder was
390 wo einer in Rede oder Dichtung als Unte
bener übermüthiges gesagt hat gegen Vo
sezte? — Nicht schön. — Zur Besonnen
wenigstens denke ich nicht, daſs es Jüng
gen dienlich ist zu hören; wenn es ihnen
sonst anderes Vergnügen macht, das ist
nicht zu verwundern. Oder wie kommt es
vor? — Eben so, sagte er. — Und wie? w
man im Gedicht den weisesten Mann sa
läſst, das dünke ihm die seligste Wonne
allem, wenn voll vor jedem die Tische st
mit Brodt und Fleisch, und geschöpfeten W
aus dem Kruge fleiſsig der Schenk umt
und umher eingieſst in die Becher, meinst
das sei einem jungen Manne zur Selbstbehe
schung förderlich zu hören? oder das Doch
Hungerssterben das jammervollste Verhä
niſs? oder daſs Zeus, was er während die
dern Götter und die Menschen schliefen,
lein wachend beschlossen hatte, das ins
sammt leichtfertig vergiſst, lediglich aus V
langen nach der Liebeslust, und derges
auſser sich gesezt wird beim Anblik der He
daſs er nicht einmal ins Gemach gehn w
sondern gleich dort begehrt auf der Erde s
zu ihr zu gesellen, und selbst sagt, er sei
von dem Verlangen überwältigt, wie ni
einmal damals als sie zuerst einander ge
het, geheim vor den liebenden Eltern? n
auch wie Ares und Aphrodite vom Hephais
gefangen wurden eben solcher Dinge wege
— Beim Zeus, sprach er, allerdings sche
mir das hiezu nicht förderlich. — Sonde
sprach ich, wenn irgendwo von berühm
Männern, in Reden und Thaten, Beweise v

kommen von Festigkeit gegen alles, das mögen
sie sehen und hören; wie etwa dieses,
Aber er schlug an die Brust und strafte das
Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein
Herz, noch härteres hast du geduldet. — Auf
alle Weise freilich, sagte er. — Auch wol
bestechlich muſs man die Männer nicht werden
lassen noch auch geldgierig. — Keinesweges.
— Also auch ihnen nicht singen Götter
gewinnet Geschenk,* Geschenk auch mächtige
Herrscher; noch soll man des Achilleus
Erzieher Phoinix loben, als rede er verständiges,
indem er ihm den Rath giebt, falls er
Geschenke bekäme den Achaiern zu helfen,
ohne Geschenk aber nicht von seinem Zorne
zu lassen. Und auch vom Achilleus selbst
wollen wir nicht annehmen noch eingestehen
er sei so geldgierig, daſs er vom Agamemnon
Geschenke genommen und wiederum für einen
Preis auch den Leichnam losgegeben, anders
aber es nicht gewollt. — Freilich ist es 391
nicht billig, sagte er, dergleichen zu loben. —
Ich trage auch nur Bedenken, sprach ich, des
Homeros wegen zu sagen es sei auch nicht
fromm dergleichen auf den Achilleus auszusagen,
oder wenn Andere es sagen zu glauben.
Eben so wenig, daſs er zum Apollon gesagt
habe: O des Betrugs! Ferntreffer du grausamster
unter den Göttern. Traun ich rächte mich
gern, wenn genug der Stärke mir wäre! Und
wie er dem Flusse, der doch ein Gott ist, in gar
nichts folgen wollte, sondern nur auf Kampf
gestellt war, und ein andermal von seinen
dem andern Fluſs dem Spercheios geweihten
Haaren sagte, Laſs mich dem Held Patroklos
das Haar mitgeben zu tragen, der doch todt
war, und daſs er das wirklich gethan, muſs

man nicht glauben. Und wiederum die Schleifungen des Hektors um das Grabmal des Patroklos, und die Schlachtungen der Gefangenen auf seinem Scheiterhaufen, alles das wo len wir läugnen, daſs es der Wahrheit gemä erzählt sei, und wollen die Unsrigen nicht glauben lassen, daſs Achilleus der Sohn einer Gö tin und des höchst verständigen Peleus, de dritten vom Zeus her, und der Zögling de weisen Cheiron, so ganz verworren gewese daſs er zwei einander entgegengesezte Kran heiten in sich nährte, nemlich Niederträchti keit mit Habsucht und zugleich Uebermut gegen Götter und Menschen. — Du hast Rech sagte er. — Wir wollen also, fuhr er for auch ja nicht das glauben, oder erzählen la sen, daſs Theseus des Poseidon und Peirithoo des Zeus Sohn dergestalt auf frevelhafte Raub ausgegangen sind, noch daſs irgend ei anderer Göttersohn und Heros gewagt hab ruchloses und frevelhaftes auszuüben, dergle chen man ihnen jezt anlügt; sondern wir wo len die Dichter noch nöthigen zu erkläre entweder daſs solches nicht dieser Männer Th ten, oder daſs sie selbst nicht Söhne der Gö ter sind, beides zusammen aber nicht zu s gen, noch darauf auszugehn unsere Jugen zu überreden, daſs die Götter Unheil erzeugen und daſs Heroen um nichts besser sin als Menschen. Denn wie wir auch vorhe schon sagten, dergleichen ist weder from noch wahr. Denn wir haben ja gezeigt, da von den Göttern böses unmöglich entstehe könne. — Wie wäre es wol anders möglich — Und den Hörenden ist dergleichen verder lich. Denn jeder wird es nun sich selbst leic nachsehen schlecht zu sein, wenn er glaub daſs eben dergleichen auch thun und gethan haben, die ächten Götterstammes sind,* so nah dem Zeus, daſs ihnen auf des Ida Höhn sein väterlicher Altar steht im Aetherduft, und noch in ihnen kenntlich rinnt das Götterblut. Weshalb man dergleichen Erzählungen ruhen lassen muſs, damit sie unserer Jugend nicht gar groſse Leichtigkeit zum Schlechten einflöſsen. 392 — Ganz offenbar! sagte er. —

Was für eine Gattung von Reden, sprach ich, ist uns also nun noch übrig, wovon wir bestimmen müſsten wie sie vorzutragen sind und wie nicht? Denn wie über die Götter geredet werden soll, das ist festgesezt, und auch über die anderen höheren Wesen und die Heroen und die in der Unterwelt. — Allerdings. — Wäre nun nicht die über die Menschen noch übrig? — Offenbar ja. — Also ist uns unmöglich, o Freund, dieses gegenwärtig ganz in Ordnung zu bringen. — Wie so? — Weil ich denke wir werden sagen, daſs eben Dichter sowol als Redner auch über die Menschen gar verkehrt reden in den wichtigsten Dingen, daſs nemlich viele Ungerechte doch glükselig wären, und Gerechte elend, und daſs Unrechtthun Vortheil bringe, wenn es verborgen bleibt, die Gerechtigkeit hingegen fremdes Gut sei aber eigner Schade; und, denke ich, dergleichen werden wir zu sagen verbieten, das Gegentheil aber ihnen auftragen zu singen und zu dichten. Oder meinst du nicht? — Ich weiſs es sehr gewiſs, sagte er. — Nicht wahr aber, wenn du mir zugestehst daſs ich Recht habe, so werde ich dann behaupten, du habest mir auch das zugestanden was wir schon so lange suchen. — Das hast du ganz richtig eingewendet, sagte er. — Also daſs

von Menschen auf diese Art müsse gered
werden, wollen wir dann festsezen, wenn w
werden gefunden haben, wie es mit der G
rechtigkeit beschaffen und wie wesentlich
dem nüzlich ist der sie hat, mag er nun
dem Ruf stehn ein solcher zu sein oder au
nicht. — Vollkommen richtig, sagte er.
Von den Reden sei es also hiermit ein End
Ueber den Vortrag derselben aber, meine ic
müssen wir nächstdem reden, und dann we
den wir was gesagt werden darf, und wie g
sagt vollständig erwogen haben. — Da sag
Adeimantos, Dieses verstehe ich nicht, wie
es meinst. — Aber, sprach ich, Du muſst
doch. Vielleicht nun wirst du es so besser ei
sehen. Ist nicht alles was von Fabellehre
und Dichtern gesagt wird eine Erzählung e
weder geschehener Dinge, oder jeziger od
künftiger? — Was wol anderes? sagte er.
Und fuhren sie es nicht entweder in ein
cher Erzählung aus, oder in einer in Da
stellung eingekleideten oder in beiden zusa
men? — Auch dieses, sprach er, muſs ich e
noch genauer verstehen. — So scheine ich
sprach ich, gar ein lächerlicher und unverstän
licher Lehrer zu sein! Ich will also, wie d
welche sich auf Reden nicht verstehen, nicht i
allgemeinen, sondern ein einzelnes Stük hera
nehmend versuchen, dir an diesem zu zeig
wo ich hinaus will. Sage mir also, kenn
du den Anfang der Ilias, wo der Dichter sa
Chryses habe den Agamemnon gebeten sei
Tochter loszugeben, dieser aber sei zornig
worden, und jener, da er nichts ausgericht
habe die Achaier vor dem Gotte verwünsch
393 — Sehr gut. — Du weiſst also auch, da
bis zu diesen Versen, und er flehete all
Achaier

Achaiern, Aber zumeist den Atreiden, den zween Heerfürsten der Völker, der Dichter selbst redet, und auch gar nicht darauf ausgeht unser Gemüth anderwärts hin zu wenden, als ob ein Anderer der Redende wäre als er selbst, daſs er aber das folgende, als ob er selbst der Chryses wäre, redet, und sich alle ersinnliche Mühe giebt uns dahin zu bewegen, daſs uns nicht Homeros scheine der Redende zu sein, sondern der alte Priester. Und fast die ganze übrige Erzählung hat er auf diese Art eingerichtet von den Begebenheiten in Ilion sowol als in Ithaka und der ganzen Odyssee. — Allerdings, sagte er. — Erzählung nun ist doch beides, wenn er Reden vorträgt, und wenn das zwischen den Reden. — Wie sollte es nicht! — Aber wenn er irgend eine Rede vorträgt, als wäre er ein Anderer: müssen wir nicht sagen, daſs er dann seinen Vortrag jedesmal so sehr als möglich dem nachbildet, den er vorher ankündigt daſs er reden werde? — Das müssen wir sagen. Denn wie könnten wir anders! — Nun aber sich selbst einem Andern nachbilden in Stimme oder Geberde, das heiſst doch den darstellen dem man sich nachbildet? — Was sonst? — In einem solchen Falle also, scheint es, vollbringen dieser und andere Dichter ihre Erzählung durch Darstellung. — Allerdings. — Wenn nun nirgends der Dichter sich selbst verbergen wollte: so würde er dann seine ganze Erzählung ohne Darstellung verrichtet haben. Damit du aber nicht sagst, daſs du wieder nicht verstehst, wie das geschehen könne will ich es dir vortragen. Wenn nemlich Homeros, nachdem er gesagt, daſs Chryses gekommen sei Lösung für seine Tochter darzubringen, und die

Achaier zu bitten vornemlich aber die Köni
nachher nicht, als wäre er Chryses, we
redete sondern noch immer als Homeros:
wisse daſs es dann keine Darstellung wä
sondern einfache Erzählung. Sie würde a
so ohngefähr lauten; ich muſs sie jedoch o
Silbenmaaſs vortragen, denn ich bin ni
dichterisch. Nachdem der Priester gekomm
wünschte er jenen, daſs die Götter ihnen
ben möchten nach der Einnahme von T
wohlbehalten zu bleiben, sich selbst aber
sie die Tochter losgäben für dargebotene E
schädigung und aus Scheu vor dem Go
Als er nun dieses gesagt, begrüſsten ihn e
erbietig die Andern und pflichteten ihm b
Agamemnon aber befahl ihm ergrimmt
fortzugehn und auch nie wiederzukehren,
mit ihm dann nicht auch der Stab und
Lorbeer des Gottes unnüz wären. Ehe a
seine Tochter loskäme, sagte er, solle sie
ihm in Argos alt werden. Und gehn hieſs
ihn, und ihn nicht reizen, damit er wo
halten heimkehren möge. Der Alte als er
394 vernommen, fürchtete sich und ging schw
gend fort. Als er aber das Lager hinter
hatte, betete er vieles zum Apollon, bei a
Namen ihn anrufend und ihm in Erinner
bringend und anrechnend was er ihm jen
bei Erbauungen von Tempeln und Darbring
von Opfern wolgefälliges geleistet, dafür fle
er nun möchte seine Thränen den Achai
Apollon vergelten mit seinem Geschoſs.
diese Art, sprach ich, Freund, macht sich o
Darstellung eine einfache Erzählung. —
verstehe, sagte er. — Verstehe aber nu
noch, sprach ich, wie hievon wiederum
Gegentheil erfolgt, wenn jemand das d

Dichter angehörige zwischen den Reden herauswerfend nur die Wechselreden übrig läſst. — Auch dieses, sagte er, verstehe ich, daſs es mit den Tragödien eine solche Bewandniſs hat. — Und jezt denke ich dir schon deutlich zu machen, was ich vorher nicht vermochte, daſs von der gesammten Dichtung und Fabel einiges ganz in Darstellung besteht, wie du sagst die Tragödie und Komödie, anderes aber in dem Bericht des Dichters* selbst, welches du vorzüglich in den Dithyramben finden kannst, noch anderes aus beiden verbunden, wie in der epischen Dichtkunst, und auch vielfältig anderwärts, wenn du mich verstehest. — Ich begreife jezt sehr gut, sagte er, was du damals sagen wolltest. — Auch des noch früheren erinnere dich also, als wir sagten, was geredet werden soll sei schon bestimmt, wie aber, das sei noch zu erwägen. — Dessen erinnere ich mich freilich. — Dieses nun war es eben was ich meinte, daſs es nöthig wäre uns darüber zu verständigen, ob wir die Dichter sollten darstellend ihre Erzählungen vortragen lassen, oder ob einiges zwar darstellend anderes aber nicht, und was doch auf jede von beiden Arten, oder ob sie gar nicht darstellen sollen. — Ich ahnde, sagte er, du willst überlegen, ob wir die Tragödie und Komödie in unseren Staat aufnehmen sollen, oder ob auch nicht. — Vielleicht, sprach ich, auch noch mehr als dies, denn ich weiſs es weiter noch nicht; sondern wohin uns die Rede, unser Wind gleichsam, bringen wird, dahin müssen wir gehen. — Gar recht, sagte er, sprichst du. — Dieses also, o Adeimantos, betrachte, ob unsere Wehrmänner darstellend sein sollen oder nicht. Oder gehört auch dies

unter das vorige, daſs jeder einzelne einer
Verrichtung zwar vollkommen verrichten kan
vielerlei aber nicht, sondern wenn er dies u
ternähme, indem er sich mit vielerlei befaſs
alles so weit verfehlen würde, daſs er si
nirgend wie auszeichnete? — Das kann
wol nicht anders. — Also gilt auch wol v
der Darstellung das nemliche, daſs dersel
vielerlei so gut wie eins* darzustellen nicht i
395 Stande ist. — Freilich nicht. — Daſs hat al
gute Wege, daſs jemand sich zugleich irge
eines würdigen Geschäftes befleiſsigen, u
dabei noch vielerlei darstellen und im Da
stellen ein Künstler sein sollte; da ja nic
einmal zweierlei Darstellungen, die einand
doch nahe genug zu stehen scheinen, dieselb
Personen gut darstellen können, wie Komödi
und Tragödiendichter. Oder nanntest du die
nicht eben Darstellungen? — Das that ic
und du sagst ganz recht, daſs dieselbigen Mä
ner sich nicht auf beiderlei verstehn. — Au
nicht Rhapsode und Schauspieler ist ja jema
zugleich. — Richtig. — Ja auch nicht ei
mal dieselben Schauspieler haben sie in d
Komödie und in der Tragödie. Das alles ab
sind doch Darstellungen; oder nicht? — Da
stellungen. — Und in noch kleinere Theile s
diese, o Adeimantos, scheint mir die mensc
liche Natur so zerstükkelt zu sein, daſs ein
unfähig ist vielerlei schön darzustellen, eb
so wenig als jenes zu verrichten wovon eb
Darstellungen sollen Abbilder sein. — Vol
kommen richtig, sprach er. — Wenn w
also unsere erste Rede aufrecht halten wo
len, daſs die Wehrmänner uns von allen G
schäften entbunden nichts anderes schaffe
sollen, als nur die Freiheit des Staats rech

vollkommen, und sich auf nichts anderes befleiſsigen was nicht hierzu beiträgt: so dürfen sie eben gar nichts anderes verrichten oder nachahmend darstellen; wenn aber ja darstellen, dann mögen sie nur was dahin gehört gleich von Kindheit an nachahmen, tapfere Männer, besonnene fromme edelmüthige und anderes der Art, unedles aber nichts weder verrichten noch auch nachzuahmen geschikt sein, noch sonst etwas schändliches, damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davon tragen. Oder hast du nicht bemerkt, daſs die Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüth? — Allerdings, sprach er. — Wir werden also nicht erlauben, daſs die, von denen wir sagen, daſs wir uns ihrer annehmen und daſs sie tüchtige Männer werden sollen, ein Weib darstellen da sie doch Männer sind, mag es nun eine junge sein oder alte, oder die auf ihren Mann schimpft, oder die mit den Göttern eifert und gegen sie groſs thut, weil sie sich einbildet glükselig zu sein, oder die sich in Unglük und Trauer und Jammer befindet; eine kranke aber gar oder verliebte oder gebährende noch viel weniger. — Ganz gewiſs, sagte er. — Also auch nicht Mägde und Knechte, welche thun was Knechte pflegen. — Auch das nicht. — Also auch wol nicht schlechte Männer, wie ja folgt, feigherzige, und die das Gegentheil ausüben von dem vorher beschriebenen, einander beleidigend und verspottend und beschimpfend im Rausch oder auch nüchtern, und was sonst solche in Worten und Thaten unter einander und gegen Andere begehen. Ich denke aber auch Wahn- 396 sinnigen muſs man sie nicht gewöhnen sich ähnlich zu machen in Reden oder Thaten. Denn kennen muſs man freilich wahnsinnige eben wie böse Männer und Frauen, dichten aber oder darstellen nichts von ihnen. — Vollkommen richtig! sagte er. — Wie aber Schmiedende oder die sonst in einer Handarbeit begriffen sind, oder Rudernde im Kriegsfahrzeug oder sonst etwas von solchen Dingen, sollen sie das durch Nachahmung darstellen? — Und wie doch, sagte er, da ihnen ja nicht einmal erlaubt sein soll, auf irgend etwas der Art auch nur zu achten! — Wie aber wiehernde Pferde und brüllende Stiere und rauschende Flüsse und brausende Meere und Donner und alles dergleichen wiederum, werden sie das wol darstellen? — Es ist ihnen ja untersagt, sprach er, sowol toll zu sein als tollen sich nachzubilden. — Wenn ich also, sprach ich, recht verstehe was du sagst; so giebt es eine Art des Vortrags und der Erzählung, deren sich der wahrhaft gute und treffliche bedienen wird, so oft er etwas zu sagen hat, und wiederum eine andere dieser unähnliche Art, an die sich immer der halten und darin vortragen wird, der entgegengesezt geartet und gebildet ist. — Und was für welche, fragte er, sind diese? — Mich dünkt nemlich, sprach ich, der verständige Mann, wenn er in der Erzählung auf eine Rede oder Handlung eines wakkeren Mannes kommt, wird er sie wol als selbst jener seiend vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen, und zwar vorzüglich den wakkeren Mann nachahmend indem er sicher und besonnen handelt, minder aber schon und weniger wenn er durch Krankheit oder

Liebe unsicher gemacht ist, oder durch einen Rausch oder sonst ein Miſsgeschikk: kommt er aber an einen seiner unwürdigen, so wird er nicht wollen ernsthafterweise sich dem schlechteren nachbilden, es müſste denn sein in wenigem wenn auch ein solcher einmal etwas gutes ausrichtet, sondern er wird sich schämen, sowol weil er ungeübt ist solche nachzuahmen, als auch weil er unwillig ist in die Formen schlechterer sich einzuzwängen und abzudrukken, und es sich zur Schmach rechnet in seiner Seele, es müſste denn ganz zum Scherz geschehen. — Das leuchtet ein, sagte er. — Also wird er sich einer solchen Erzählung bedienen, wie wir kurz vorher gezeigt haben an den homerischen Gedichten, und sein Vortrag wird allerdings Theil haben an beiden, der Darstellung und der eigentlichen Erzählung, jedoch so, daſs in einem groſsen Umfang von Rede nur ein kleiner Theil Darstellung vorkommen wird? Oder ist das nichts gesagt? — Vollkommen so, sprach er, wie eines solchen Redners Art und Weise nothwendig sein wird. — Also auch, sprach ich, wer nicht 397 ein solcher ist, wird wiederum je schlechter er ist um desto mehr alles erzählen und nichts seiner für unwerth halten; so daſs er unweigerlich alles im Ernst und vor Vielen nachahmen wird, sowol wovon wir eben sprachen als auch Donner und Geräusch von Sturm und Hagel und von Axen und Rädern, und Töne von Trompeten und Flöten und Pfeifen und allerlei Instrumenten, und die Stimme von Hunden und Schafen und Vögeln, und kurz der ganze Vortrag von solchen wird nachahmend sein an Stimme und Geberden, und nur wenig reine Erzählung haben. — Nothwendig, sagte er, ist auch dieses so. — Dieses nun, sprach ich, sind die beiden Arten des Vortrages, die ich meinte. — Das sind sie. — Nun hat doch wol die eine von ihnen nur geringe Veränderungen; und wenn jemand dem Vortrag angemessene Gesangweise* und Takt unterlegen will, so wird der richtig redende fast immer nach derselben Weise zu reden haben und nach Einer Tonart, denn die Veränderungen sind nur gering, und eben so ohngefähr wird es auch mit dem Takte sein. — Offenbar, sagte er, verhält es sich so. — Wie aber die Gattung des Anderen? bedarf die nicht im Gegentheil aller Tonarten und aller Bewegungen, wenn sie gehörig vorgetragen werden soll, weil sie so vielfältige Arten von Veränderungen enthält? — Gar sehr verhält es sich so. — Müssen nun nicht alle Dichter, und die etwas vortragen, entweder mit dem einen oder dem andern dieser Urbilder des Vortrages zusammentreffen, oder aus beiden eine mischen? — Nothwendig, sagte er. — Wie wollen wir es also halten? sprach ich. Wollen wir alle diese in unsere Stadt aufnehmen, oder nur den einen von den ungemischten? oder den gemischten? — Wenn meine Meinung durchgeht, sagte er, nur den Nachahmer des tugendhaften den ungemischten. — Aber doch, o Adeimantos, ist auch der gemischte sehr anmuthig, bei weitem am angenehmsten aber ist den Knaben und ihren Führern der entgegengesezte von dem den du wählst, und so auch dem gröſsten Haufen des Volks. — Am angenehmsten freilich. — Vielleicht aber, sprach ich, meinst du er schikke sich nicht in unsere Verfassung, weil es keinen zweigestaltigen oder gar vielgestaltigen Mann bei uns

giebt, da jeder nur eins verrichtet. — Freilich
schikt er sich nicht. — Deshalb nun
werden wir in einer solchen Stadt allein den
Schuster nur als Schuster finden, und nicht
auch als Steuermann neben der Schusterei,
und den Landmann nur als Landmann, nicht
auch als Richter neben dem Akkerbau, und
den Krieger nur als Krieger, nicht auch als
Gewerbsmann neben der Kriegskunst, und so
alle. — Richtig, sagte er. — Einem Mann
also, wie es scheint, der sich künstlicherweise
vielgestaltig zeigen kann und alle Dinge nachahmen, 398
wenn uns der selbst in die Stadt
käme und auch seine Dichtungen uns darstellen
wollte, würden wir Verehrung bezeigen
als einem heiligen und wunderbaren und anmuthigen
Mann, würden ihm aber sagen, daſs
ein solcher bei uns in der Stadt nicht sei und
auch nicht hineinkommen dürfe, und würden
ihn, das Haupt mit vieler Salbe begossen und
mit Wolle bekränzt, in eine andere Stadt geleiten,
selbst aber uns mit dem strengeren und
minder anmuthigen Dichter und Fabellehrer
der Nüzlichkeit wegen begnügen, der uns des
würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt,
und was er sagt nach jenen Vorschriften
redet die wir schon anfänglich gesezlich
gemacht haben, als wir uns darangaben die
Krieger zu erziehen. — Gewiſs, sagte er, so
würden wir es machen, wenn es von uns abhinge.
— Nun aber, sprach ich, lieber, scheint
uns der Theil der Musik, der es mit den Reden
und Fabeln zu thun hat, ganz abgehandelt
zu sein; denn was gesprochen werden soll und
wie haben wir bestimmt. — Das scheint mir
selbst so, sagte er. —

Nun wäre also noch der Theil von der Art und Weise der Gesänge und ihrer Begleitung übrig? — Offenbar. — Könnten aber nun nicht Alle und jeder schon finden was wir darüber zu sagen haben, und wie beides beschaffen sein muſs, wenn wir mit dem vorher gesagten auch hier übereinstimmen wollen? — Da lachte Glaukon und sagte, Ich also, o Sokrates, scheine keiner von diesen allen und jeden zu sein; wenigstens wüſste ich nicht gleich im Augenblik gründlich meine Meinung darüber abzugeben was wir wol sagen müssen, ich ahnde es jedoch. — Auf alle Weise, sprach ich, wirst du doch dieses gründlich zu sagen wissen, daſs der Gesang aus dreierlei besteht, den Worten, der Tonsezung und dem Zeitmaaſs. — Ja, sagte er, das wol. — Was nun daran Rede ist kann doch nicht unterschieden sein von der nicht gesungenen Rede, in Bezug darauf, daſs es nach demselben Vorbild muſs gesprochen werden, welches wir vorher beschrieben haben und auf gleiche Weise? — Richtig, sagte er. — Und Tonart und Takt müssen doch der Rede folgen? — Wie sollten sie nicht! — Aber Klagen und Jammer, sagten wir doch, brauchten wir in Reden gar nicht. — Freilich nicht. — Welches sind nun die kläglichen Tonarten? Sage du es mir, denn du bist ja ein Tonkünstler. — Die vermischt lydische und die hochlydische und einige ähnliche. — Diese also sind auszuschlieſsen; denn sie sind schon Weibern nichts nuz die tüchtig werden sollen, geschweige Männern. — Freilich. — Aber Trunkenheit ist doch für Wehrmänner das unziemlichste und Weichlichkeit und Faulheit. — Gewiſs. — Welche Tonarten sind also weichich und bei Gastmahlen üblich? — Jonisch, prach er, und lydisch, welche auch die schlaf- en heiſsen. — Wirst du also diese, lieber, ür kriegerische Männer wol irgend brauchen önnen? — Keinesweges, sagte er, und also 399 cheint dir nur Dorisch und Phrygisch übrig u bleiben. — Ich kenne, sagte ich, die Ton- rten nicht; aber lasse mir jene Tonart übrig, velche dessen Töne und Sylbenmaaſse angemessen darstellt, der sich in kriegerischen Verrichtungen und in allen gewaltthätigen Zustän- len tapfer beweiset, und der auch wenn es miſslingt, oder wenn er in Wunden und Tod geht oder sonst von einem Unglük befallen wird, in dem allen wohlgerüstet und ausharrend sein Schiksal besteht. Und noch eine andere für den, der sich in friedlicher nicht gewaltsamer sondern gemächlicher Thätigkeit befindet, sei es daſs er einen Andern wozu überredet und erbittet, durch Flehen Gott oder durch Belehrung und Ermahnung Menschen, sei es im Gegentheil, daſs er selbst einem andern bittenden oder belehrenden und umstimmenden stillhält, und dem gemäſs vernünftig handelt und nicht hochfahrend sich beweiset, sondern besonnen und gemäſsigt in alle dem sich beträgt, und mit dem Ausgang zufrieden ist. Diese beiden Tonarten,* eine gewaltige und eine gemächliche, welche der Unglüklichen und Glüklichen, der Besonnenen und Tapfern Töne am schönsten nachahmen werden, diese lasse mir. — Wol! sprach er, du willst keine andern behalten, als die ich schon eben nannte. — Also, sprach ich, werden wir keiner vielsaitigen Instrumente und keines auf allerlei Tonarten eingerichteten bedürfen zu unsern Gesängen und Liedern. — Nein, sagte er, es scheint nicht. — Leute also, die Harfen und Cymbeln machen, und alle Instrumente die aus vielen Saiten bestehen und für viele Tonarten gerecht sind, werden wir nicht hegen. — Offenbar nicht. — Und wie? wirst du Flötenmacher oder Flötenspieler in die Stadt aufnehmen? oder ist nicht dies das vielsaitigste Instrument, und sind nicht die auf alle Tonarten eingerichteten nur Nachahmungen der Flöte? — Offenbar, sprach er. — Also bleiben dir die Lyra übrig und die Kithara, und sind in der Stadt zu brauchen; und auf dem Lande dagegen würden die Hirten irgend eine Art von Pfeife haben. — So bescheidet uns wenigstens die Rede, sagte er. — Und wir werden ja auch wol nichts arges thun, sprach ich, wenn wir den Apollon und dessen Instrumente dem Marsyas und den seinigen vorziehn. — Nein beim Zeus, sprach er, gewiſs nicht. — Und beim Hunde, fuhr ich fort, ohne es gemerkt zu haben, reinigen wir wieder die Stadt, von der wir vorher sagten sie schwelge. — Daran thun wir ja sehr weise, sprach er. — Wolan denn, sprach ich, reinigen wir auch noch das übrige! Denn auf die Tonarten folgt nun billig wegen des Zeitmaaſses, daſs wir darin auch nicht das mannigfaltige suchen noch Bewegungen von aller möglichen Art, sondern nur sehen, welches die Zeitmaaſse eines sittsamen und tapferen Lebens sind, und wenn wir diese gefunden haben, dann solchem Verhältniſs auch den Fuſs zu folgen nöthigen wie das Lied, nicht aber die Rede dem Fuſse oder dem Liede. Welches aber diese Taktarten sind, das ist, wie auch bei den Tonarten deine Sache, anzugeben. — Aber beim Zeus, sprach er, ich weiſs

nicht zu sagen. Denn daſs es etwa drei
rten* giebt, aus denen alle Bewegungen zu-
mmengesezt werden, so wie bei den Tönen
ere aus denen alle Tonarten, dies habe ich
geschaut und könnte es sagen; was für eine
ebensweise aber jede darstellt, daſs wüſste
h nicht zu sagen. — So wollen wir denn
es, sagte ich, erst mit dem Damon bera-
en, was für Bewegungen wol der Gemein-
eit dem Muthwillen der Wildheit und an-
ern Schlechtigkeiten angemessen sind, und
as für Zeitmaaſse wir für die entgegenge-
zten aufbewahren müssen. Ich erinnere mich
eilich wol, nur nicht deutlich genug, von
m gehört zu haben, daſs er einen zusam-
engesezten enoplischen nannte und einen
aktylischen, und daſs er den heroischen, ich
eiſs nicht wie, einrichtete und oben und
nten gleich in Länge und Kürze sezte, und
inen andern, glaube ich, nannte er Jambos
inen andern Trochaios, und wies ihnen Län-
en und Kürzen an. Und an einigen von die-
en tadelte und lobte er, glaube ich, die Se-
ung der Füſse nicht minder als die Takte
elbst, oder war es etwas aus beiden zusam-
nengeseztes; denn ich weiſs es nicht recht zu
agen. Aber wie gesagt, dies soll auf den
Damon ausgesezt bleiben. Denn es ausein-
nderzusezen ist keine kleine Sache. Oder
neinst du? — Nein ich beim Zeus nicht. —
Das aber kannst du doch wol unterscheiden,
laſs das wolanständige und unanständige dem
wolgemessenen und ungemessenen folgt? —
Wie sollte ich nicht! — Aber das wolgemes-
sene und ungemessene wird jenes dem schö-
nen Vortrage sich anbildend folgen, dieses dem
entgegengesezten, und das wolklingende und

miſsklingende gleichermaſsen, wenn doch überhaupt Zeitmaaſs und Gesangweise der Rede, und nicht die Rede ihnen. — Allerdings, sprach er, müssen diese der Rede folgen. — Wie aber, sprach ich, die Art und Weise des Vortrages und die Rede? folgt diese nicht der Gesinnung der Seele? — Wie sollte sie nicht! — Und dem Vortrage das übrige? — Ja. — Also Wolredenheit und Wolklang und Wolanständigkeit und Wolgemessenheit, alles folgt der Wolgesinntheit und Güte der Seele, nicht etwa wie wir versüſsend auch den Dummen eine gute Seele nennen, sondern dem wahrhaft gut und schön der Gesinnung nach geordneten Gemüth. — Auf alle Weise, sagte er. — Müssen nun nicht nach alle diesem auf alle Weise die Jünglinge trachten, wenn sie das ihrige thun sollen? — Freilich müssen sie. — Denn voll ist ja davon die Malerei und alle Arbeiten dieser Art, voll auch die Weberei, die einfache sowol als die künstliche, und die Baukunst und die Verfertigung aller
401 übrigen Gerätschaften, ferner auch des Leibes Natur und aller andern Gewächse, denn alle diesem wohnt ein eine Wolanständigkeit oder Unanständigkeit; und die Unanständigkeit und Ungemessenheit und Miſstönigkeit sind dem schlechten Geschwäz und der Uebelgesinntheit verschwistert, das Gegentheil aber ist mit dem Gegentheil, dem besonnenen und guten Gemüth verschwistert und dessen Darstellung. — Vollkommen richtig, sagte er. — Müssen wir also die Dichter allein in Aufsicht halten, und sie nöthigen dieser guten Gesinnung Bild ihren Dichtungen einzubilden, oder überall bei uns nicht zu dichten? oder müssen auch alle andern Arbeiten unter Auf-

sicht stehn und abgehalten werden dies bösartige und unbändige und unedle und unanständige, weder in Abbildungen des Lebenden, noch in Gebäuden, noch an irgend einem andern Werk anzubringen; oder wer das nicht könnte, dem wäre nicht zu verstatten bei uns zu arbeiten, damit nicht unsere Wehrmänner, wenn sie bei lauter Bildern des schlechten aufgezogen wie bei schlechtem Futter täglich wiewol bei wenigem vieles von vielerlei abpflükken und genieſsen, am Ende unvermerkt sich Ein groſses Uebel in ihrer Seele angerichtet haben. Sondern solche Künstler müssen wir suchen, welche eine glükliche Gabe besizen der Natur des Schönen und Anständigen überall nachzuspüren, damit unsere Jünglinge wie in einer gesunden Gegend wohnend von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen möge, und so unvermerkt gleich von Kindheit an sie zur Aehnlichkeit Freundschaft und Uebereinstimmung mit der schönen Rede anleiten. — Bei weitem, sagte er, würden sie auf diese Art am schönsten erzogen werden. — Beruht nun nicht eben deshalb, o Glaukon, sagte ich, das wichtigste in der Erziehung auf der Musik, weil Zeitmaaſs und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen, und sich ihr auf das kräftigste einprägen, indem sie Wolanständigkeit mit sich führen, und also auch wolanständig machen, wenn einer richtig erzogen wird, wenn aber nicht, dann das Gegentheil? und weil auch wiederum, was verfehlt und nicht schön durch Kunst gearbeitet oder von Natur

geartet ist, wer hierin, wie es sich gebi
erzogen ist, am schärfsten bemerken und
gerechtem Unwillen darüber das Schöne l
wird, und freudig in die Seele es aufnehn
sich daran nähren und selbst gut und
werden, das Unschöne aber mit Recht ta
402 und hassen wird auch schon in der Jug
und ehe er noch im Stande ist vernünf
Rede anzunehmen: ist ihm aber diese
nahe getreten; dann auch der so erzogene
am meisten lieben wird, da er sie an
Verwandschaft erkennt. — Mir wenigst
sagte er, scheint solcher Ursache wegen
Erziehung auf der Musik zu beruhen. — V
es ja auch, fuhr ich fort, was das Lesen
trifft, erst dann gut um uns stand, als von
Buchstaben uns nicht mehr entging, daſs
rer nur wenige sind, die aber in allem im
wieder vorkommen, und wir sie weder in k
nem noch in groſsem gering achten woll
als dürfe man nicht auf sie merken, sond
überall so bestrebt waren sie zu erkenn
als könnten wir nicht eher Sprachkund
werden, bis es so mit uns stehe. — Ri
tig. — Und gewiſs auch die Bilder
Buchstaben, wenn sie uns irgend im Was
oder in Spiegeln erschienen, würden wir ni
eher erkennen bis wir jene selbst kennen, s
dern beides gehört zu derselben Kunst u
Geschiklichkeit? — Auf alle Fälle freili
— Werden wir nun nicht bei den Götte
was ich eben sagen will, auch nicht eher M
siker sein, weder wir selbst noch Wäch
die von uns erzogen werden sollen, bis w
die Gestalten der Besonnenheit und der Tapf
keit und des Edelsinns und der Groſsmu
und was dem verschwistert ist, so wie au

wi

wiederum die des Gegentheils, wie sie überall vorkommen, erkennen und merken, daſs sie da sind, wo sie sind, sie selbst und ihre Bilder, und sie in kleinem so wenig als in groſsem gering achten, sondern denken daſs dies alles derselben Kunst und Geschiklichkeit angehöre? — Ganz nothwendig, sagte er. — Und nicht wahr, sprach ich, bei wem zusammentreffen gute Gesinnungen, die der Seele einwohnen, und in der Gestalt ihnen gleichmäſsiges und übereinstimmendes weil derselben Grundzüge theilhaftig, der wäre das schönste Schauspiel für den, der schauen kann? — Bei weitem. — Und das schönste ist doch das liebenswürdigste? — Wie sollte es nicht! — Menschen also, welche soviel als möglich so beschaffen sind, würde der musikalische lieben; in wem aber solche Uebereinstimmung nicht wäre, den würde er nicht lieben? — Gewiſs nicht, sagte er, wenn es ihm nämlich der Seele nach irgend daran fehlte; wenn aber nur dem Leibe nach, das könnte er wol ertragen, so daſs er sich doch mit ihm begnügen wollte. — Ich merke wol, sprach ich, daſs du einen solchen Liebling hast oder gehabt hast, und ich räume es dir ein. Dieses aber sage mir, hat Besonnenheit wol mit überschwenglicher Lust irgend Gemeinschaft? — Wie könnte sie wol mit dieser, sprach er, die ja nicht minder besinnungslos macht als die Unlust? — Aber die übrige Tugend? — Auf keine Weise. 403
— Wie aber Schamlosigkeit und Ungebundenheit? — Diese wol vorzüglich. — Und kennst du wol eine gröſsere und heftigere Lust als die am Geschlechtstriebe? — Ich keine, sprach er, und eben so wenig eine tollere. — Die Art der wahren Liebe aber ist es, einen sitt-

samen und schönen auch besonnen und gleichsam musikalisch zu lieben? — Allerdings, sagte er. — Nichts tolles also noch der Ungebundenheit verwandtes darf man zur wahren Liebe hinzubringen. — Nicht hinzubringen. — Also darf man auch jene Lust nicht hinzubringen, noch dürfen Liebhaber und Liebling Theil an ihr haben, die wahrhaft wollen lieben und geliebt werden? — Nein beim Zeus, o Sokrates, sagte er, man darf sie nicht hinzubringen. — Dergestalt also, wie sich zeigt, wirst du die Sitte feststellen* in der von uns gegründeten Stadt, daſs der Liebhaber den Liebling lieben, mit ihm umgehen und ihm des schönen wegen anhängen darf wie einem Sohne, wenn es mit seinem guten Willen geschieht; übrigens aber müsse jeder, um wen er sich auch bemühe, mit diesem so umgehn, daſs es auch nie den Schein gewinne als erstrekke sich ihr Verhältniſs noch weiter; wo nicht so verfalle er in den Vorwurf des unmusikalischen und gemeinen. — So sei es, sagte er. — Scheint nun nicht auch dir, sprach ich, daſs die Rede über die Musik uns am Ende ist? Wenigstens wo sie enden soll, hat sie geendet. Das musikalische soll nemlich wol enden in die Liebe zum Schönen. — Ich stimme bei, sagte er. —

Nächst der Musik aber müssen wir unsere Jünglinge durch Gymnastik erziehen. — Nothwendig. — Aber auch von dieser Seite müssen sie sorgsam erzogen werden von Kindheit an ihr Lebenlang. Es verhält sich aber damit, wie ich glaube, etwa so. Betrachte nur du es auch! Mir nemlich schwebt nicht vor, daſs, was ein brauchbarer Leib ist, durch seine Tugend die Seele gut macht; sondern umge-

kehrt, daſs die vollkommne Seele durch ihre
Tugend den Leib auſs bestmögliche ausbildet.
Wie aber scheint es dir? — Auch mir, sagte
er, eben so. — Wenn wir also der Seele, die
wir gehörig gebildet haben, überlieſsen, von
allem was den Leib betrift, das genauere festzustellen,
selbst aber nur die Grundzüge zeichneten,
um nemlich nicht weitläuftig zu werden:
so würden wir es wol recht machen? —
Ganz gewiſs. — Der Trunkenheit nun, haben
wir schon gesagt, daſs sie sich enthalten müssen.
Denn Allen könnte das wol eher zustehn
als dem Wächter, in der Trunkenheit
nicht zu wissen wo in der Welt er ist. —
Lächerlich, sprach er, wäre es freilich, wenn
der Hüter selbst eines Hüters bedürfte. — Wie
aber mit der Speise? Kämpfer sind die Männer
doch in dem wichtigsten Kampf. Oder
nicht? — Ja. — Würde also etwa die Beschaffenheit
derer, die ihren Leib zu Kämpfen
üben, auch ihnen wohl bekommen? — Vielleicht 404
wol. — Aber diese ist doch gar verschlafen,
und was die Gesundheit betrift wandelbar.
Oder siehst du nicht, daſs diese Kämpfer
vom Handwerk ihr Leben verschlafen,
und sobald sie nur im mindesten von der festgesezten
Lebensordnung abweichen, auch gleich
schwer und heftig erkranken? — Das sehe
ich. — Also einer auserleseneren Uebung,
sprach ich, werden unsere kriegerischen Kämpfer
bedürfen, da sie ja wie Hunde nothwendig
wachsam sein müssen, und möglichst
scharf sehen und hören, und weil sie sich im
Felde vielerlei Abwechslungen des Getränkes
und der Speisen und so auch der Hize und
Kälte müssen gefallen lassen, nicht dürfen zärtlich
sein von Gesundheit. — Das leuchtet ein.—

Also wäre wol die beste Gymnastik versch
stert mit jener einfachen Musik, die
vor kurzem durchgenommen haben. —
meinst du das? — Einfach und schlicht, m
ich, ist billig die Behandlung des Leibes,
züglich für die welche es mit dem Kr
zu thun haben. — In welcher Art? —
gleichen, sprach ich, kann einer ja auch s
vom Homeros lernen. Denn du weiſst ja,
er im Felde bei den Gastmalen seiner He
sie weder mit Fischen bewirthet, und da
sie doch an der See am Hellespont sind,
mit gekochtem Fleisch sondern nur mit
röstetem, was ja den Kriegsmännern am l
testen bei der Hand ist. Denn es ist ja i
all, um es kurz zu sagen, leichter das F
selbst zu brauchen, als erst Gefäſse mit
zu führen. — Freilich wol. — Und von
würzen oder Süſsigkeiten, glaube ich, ko
bei Homeros überall nichts vor. Oder w
das auch schon unsre anderen Kampfmän
daſs wer seine Leibesstärke befestigen
sich dergleichen alles enthalten muſs? —
gut, sagte er, wissen sie es und enthalten
dessen. — Syrakusische Tische, lieber,
Sikelische Mannigfaltigkeit von Speisen, sc
es also, wirst du nicht loben, wenn du
für richtig hältst. — Nein dünkt mich
Du tadelst also auch wol, wenn Männer
starken Leibes sein sollen, Korinthische
chen lieb haben? — Auf alle Weise ge
— Also auch den gerühmten Wohlschma
Attischen Bakwerkes? — Nothwendig. —
lich diese ganze Art zu speisen und ü
Lebensweise, glaube ich, könnten wir
richtig jenem Gesang und Tonsezung ve
chen, die durch alle Tonarten und Zeitm

sich bewegen. — Das könnten wir. — Dort
nun erzeugte uns die Künstelei Ungebundenheit
und hier Krankheit, die Einfachheit aber
der Musik Besonnenheit in der Seele, und der
Gymnastik Gesundheit im Leibe. — Vollkommen
richtig, sagte er. — Wenn uns aber Ungebundenheit
und Krankheit in der Stadt überhand
nehmen, werden sich dann nicht Krankenhäuser 405
und Gerichtshäuser in Menge eröffnen,
und Rechtsgelehrtheit und Heilkunst
sich breit machen, wenn ja auch Freibürtige
in Menge eifrig damit beschäftigt sind? —
Wie sollten sie nicht? — Und kannst du wol
ein sichreres Kennzeichen schlechter und verwerflicher
Sitten in einer Stadt finden, als
wenn darin kunstgeübte Aerzte und Richter
nicht nur von den schlechten Leuten und
Handarbeitern gebraucht werden, sondern auch
von denen, die das Ansehn haben wollen auf
edlere Weise gebildet zu sein? Oder dünkt es
dich nicht schmählich und ein groſses Zeichen
von Unbildung, wenn man ein von Andern
gleichsam als Gebietern und Richtern hergeholtes
Recht zu brauchen genöthigt ist, aus
Mangel an eignem? — Schmählicher leicht
als alles. — Oder dünkt dich, sprach ich, noch
schmählicher als jenes dieses zu sein, wenn
einer nicht nur einen groſsen Theil seines Lebens,
bald verklagend bald verklagt vor den
Gerichtshöfen zubringt, sondern auch aus Unbildung
sich einreden läſst, er könne eben damit
groſsthun als ein Meister im Unrechtthun,
und als geschikt genug sich durch alle Krümmungen
zu winden, und auszurechnen wie er
alle Schlupfwinkel durchkriechen müsse, um
nur durchzukommen daſs er nicht Strafe zu
geben braucht, und das um geringfügige und

nichtswerthe Dinge, ohne zu wissen wieviel schöner und vortreflicher es ist, sich sein Leben so einzurichten, daſs man keines gähnenden Richters bedarf? — Ja dieses, sagte er, wäre noch schändlicher als jenes. — Und der Heilkunst zu bedürfen, fuhr ich fort, nicht etwa weil man verwundet ist, oder von solchen Krankheiten befallen wie die Jahreszeiten sie bringen, sondern aus Faulheit, oder wegen einer Lebensweise wie die beschriebene mit Feuchtigkeiten und bösen Dünsten angefüllt wie ein Sumpf, die treflichen Asklepiaden zu nöthigen, daſs sie Dünste und Flüsse müssen zu Namen von Krankheiten machen, dünkt dich das nicht schmählig? — Und in der That, sagte er, sind das auch neue und unerhörte Namen von Krankheiten. — Dergleichen man, sprach ich, wie ich glaube, zu den Zeiten des Asklepios nicht hatte. Ich schlieſse das daraus, weil seine Söhne vor Troja die, welche dem verwundeten Eurypylos* au den pramnischen Wein viel Graupen aufge-
406 streut und Käse darüber gerieben, was doch für blähend gehalten wird, zu trinken gab nicht tadelten, noch den Patroklos, der es ihm verordnet hatte, schalten. — Doch, sagte er, ist es ein wunderliches Getränk unter solchen Umständen. — Nicht eben, sprach ich, wenn du nur bedenkst, daſs dieser jezigen die Krankheiten pflegenden und erziehenden Heilart die Asklepiaden sich vordem nicht bedienten, wie man sagt, ehe Herodikos* sie aufbrachte. Herodikos nemlich, welcher Meister in Leibesübungen war, hat als er kränklich wurde seine Gymnastik in die Heilkunde hinein gemischt und dadurch zuerst und am meisten sich selbst abgequält, hernach aber auch viele Andere

Wie das? fragte er. — Indem er sich, sprach ich, den Tod recht lang gemacht hat. Denn seiner Krankheit, welche tödtlich war, immer nachgehend, konnte er, glaube ich, sich selbst nicht heilen, und lebte so ohne sich mit etwas anderem zu thun zu machen, immer an sich kurirend fort, elend sobald er nur im mindesten von der gewohnten Lebensordnung abwich; und so brachte ihn seine Kunst in einem schweren Sterben bis zu einem hohen Alter. — Einen schönen Lohn, sagte er, hat er also von seiner Kunst davon getragen! — Wie es sich gehörte, sprach ich, für einen der nicht bedachte, daſs Asklepios keinesweges aus Unwissenheit oder Unerfahrenheit in dieser Gattung der Heilkunst sie seinen Nachkommen nicht gezeigt hat; sondern weil er wuſste, daſs überall, wo man auf gute Ordnung hält, jedem ein Geschäft aufgetragen ist im Staate, das er nothwendig verrichten muſs, mithin keiner Zeit hat sein Lebenlang krank zu sein und an sich heilen zu lassen, was wir lächerlich genug bei gemeinen Arbeitern zwar merken, bei den Reichen aber und die für glüklich gepriesen werden nicht merken. — Wie so? fragte er. — Wenn ein Zimmermann krank ist, sprach ich, so läſst er es sich wol gefallen, ein Mittel vom Arzt herunterzuschlukken, um die Krankheit wegzuspeien, oder sich von unten reinigen zu lassen, oder auch Brennen und Schneiden um sie los zu werden. Wenn ihm aber einer eine kleinliche Lebensordnung vorschreiben wollte, ihm Umschläge um den Kopf legen und was dergleichen mehr ist, so sagt er gewiſs bald genug, er habe keine Zeit krank zu sein, und es helfe ihm auch nicht zu leben, wenn er immer auf die Krankheit Acht haben und sein vorliegendes Geschäft vernachläſsigen solle; und somit sagt er einem solchen Arzt Lebewol, begiebt sich in seine gewohnte Lebensordnung zurük, und wenn er gesund wird lebt er in seinem Geschäft weiter fort, wenn aber der Körper es nicht ertragen kann, so stirbt er eben und ist aller Händel ledig. — Einem solchen freilich, sagte er, scheint es zu ziemen, daſs er sich der Heilkunde auf diese Art bediene. — Etwa, sprach ich, weil er ein Geschäft hatte, welches nicht mehr vermögend 407 zu verrichten ihm auch nicht nuzte zu leben? — Offenbar, sagte er. Der Reiche aber, wie wir sagen, hat kein solches Geschäft ihm obliegen, daſs wenn er genöthigt wäre sich dessen zu enthalten, er auch nicht mehr leben möchte? — Man sagt es ja wenigstens nicht. — Also auf den Phokylides,* sprach ich, hörst du nicht, wie er sagt, es müsse, wer schon seinen Lebensunterhalt habe, die Tugend üben? — Ich denke ja, sprach er, auch eher schon jeder. — Darüber, sprach ich, wollen wir nicht mit ihm streiten, sondern nur uns selbst fragen ob der Reiche dieses treiben solle,* die Tugend üben, und wenn nicht, dann auch ihm nicht lohne zu leben? oder ob die Krankheitsfütterung? Oder soll diese bei der Holzarbeit zwar und den andern Künsten hinderlich sein, so daſs man diese dabei nicht achtsam betreiben kann, dem Gebot des Phokylides aber gar nichts in den Weg legen? — Ja beim Zeus, sprach er. — Und zwar fast mehr als irgend etwas hindert diese über die gewöhnlichen Uebungen hinausgehende übermäſsige Sorgfalt für den Körper. Denn auch für die Hauswirthschaft schon und den Krieg und die ruhige obrigkeitliche Amtsführung in der Stadt ist sie beschwerlich; das schlimmste aber ist, daſs sie auch für jede Art des Lernens des Beobachtens und des Ueberdenkens bei sich selbst höchst widerwärtig ist, wenn einer sich doch immer vor Spannungen im Kopf und vor Schwindeln fürchtet und behauptet, daſs ihm dergleichen aus dem Nachdenken entstehe; so daſs, wo diese ist, sie auf alle Weise hindert in irgend einer Vollkommenheit sich zu üben und zu bewähren. Denn sie macht, daſs man immer glaubt krank zu sein, und nie aufhört Noth zu haben mit dem Leibe. — Das ist ja natürlich, sagte er. — Wollen wir also nicht behaupten, dieses habe auch Asklepios eingesehen, und habe deshalb für die von Natur und in Folge ihrer Lebensweise dem Leibe nach gesunden, die nur irgend eine bestimmte Krankheit an sich haben, für solche Menschen und solche Zustände habe er die Heilkunst aufgestellt, und solchen, wenn er durch innere Mittel und äuſsere Behandlung ihre Krankheiten vertrieb, ihre gewöhnliche Lebensordnung anbefohlen, um nicht ihre Verhältnisse im Staate zu verlezen; die innerlich durch und durch krankhaften Körper aber habe er nicht versucht durch Lebensordnungen jezt ein wenig zu erschöpfen und dann wieder eben so zu begieſsen um dem Menschen selbst ein langes und schlechtes Leben zu bereiten und noch Nachkömmlinge, die, wie man vermuthen muſs, nicht besser sein werden, von ihnen zu erzielen. Sondern den, der nicht in seinem angewiesenen Kreise zu leben vermag, den glaubte er auch nicht besorgen zu müssen, weil er weder sich selbst, noch dem Staate nüzt. — Recht als einen Staatsmann, sagte er, stellst du ja den Asklepios dar. — Offenbar, sprach ich, und auch seine Söhne können ja beweisen, daſs er ein solcher war. — Oder siehst du nicht, daſs sie sich vor Troia sehr 408 wakker im Kriege gezeigt, und daſs sie sich auch der Arzneikunst so wie ich sage bedient haben? Oder besinnst du dich nicht, daſs sie auch dem Menelaos[*] aus der Wunde die ihm Pandaros beibrachte sogen das quellende Blut und ihm lindernde Salb' auflegten, darüber aber, was er hernach essen oder trinken sollte, ihm eben so wenig als dem Eurypylos etwas verordneten, als ob nemlich die Mittel schon hinreichen müſsten um Männer zu heilen, die vor der Wunde gesund waren und mäſsig in ihrer Lebensweise, sollten sie auch eben in dem Augenblik einen Mischtrank zu sich genommen haben; wer aber von Natur krankhaft ist und unmäſsig, dem glaubten sie helfe es weder selbst noch Andern, daſs er lebe, noch müſsten sie ihre Kunst auf solche wenden und sie bedienen, und wenn sie auch reicher wären als Midas. — Recht herrlich, sagte er, beschreibst du ja die Söhne des Asklepios. — Das gebührt sich auch, sprach ich. Wiewol uns nicht zustimmend die Tragödiendichter und Pindaros[*] zwar auch sagen, Asklepios sei des Apollon Sohn, dabei aber er habe sich für Geld gewinnen lassen einen reichen Mann, der schon im Sterben gelegen, zu heilen, wofür er auch vom Bliz sei erschlagen worden. Wir aber nach dem zuvor schon gesagten wollen ihnen das beides nicht glauben; sondern wenn er des Gottes Sohn war, werden wir sagen, ging er gewiſs nicht auf schnöden Gewinn aus; that er aber dieses, so war er nicht des Gottes Sohn. — Ganz rich-

tig, sprach er, ist dies doch gewiſs. Aber was meinst du hierüber, o Sokrates? müssen wir denn nicht gute Aerzte im Staat haben? und werden nicht diejenigen vorzüglich solche sein, welche möglichst viel, freilich auch Gesunde recht viel aber auch Kranke, unter Händen gehabt haben? und eben so auch Richter, welche mit Naturen von allerlei Art haben zu thun gehabt? — Allerdings, sagte ich, meine ich gute; aber weiſst du wol, welche ich für solche halte? — Wenn du es sagest, antwortete er. — Ich will wol versuchen, sprach ich; du jedoch hast in derselben Rede nach ganz verschiedenen Sachen gefragt. — Wie das? fragte er. — Aerzte wol, sagte ich, könnten am vortreflichsten werden, wenn sie von Jugend an, auſserdem daſs sie die Kunst erlangen, auch mit möglichst vielen Körpern von der schlechtesten Beschaffenheit Bekanntschaft gemacht, ja selbst an allen Krankheiten gelitten hätten, und gar nicht von besonders gesundem Körperbau wären. Denn nicht mit dem Leibe, denke ich, besorgen sie den Leib, sonst dürfte freilich der ihrige auch niemals schlecht sein oder gewesen sein, sondern mit der Seele den Leib, welche nicht vermögend ist, wenn sie selbst schlecht ist oder gewesen ist irgend etwas gut zu besorgen. — Richtig, sagte er. — Der Richter aber, sagte ich, o lieber gebietet mit der Seele über die Seele, und die seinige darf 409
also nicht von Jugend an mit schlechten Seelen erzogen worden und umgegangen sein, noch auch selbst alle Verbrechen begangen und durchgemacht haben, so daſs sie von sich selbst her recht genau um alle Vergehungen Anderer wissen und sie beurtheilen könnte, wie vom eigenen Leibe her die Krankheiten. Viel-

mehr muſs sie ganz unbekannt und unve
mischt mit schlechten Sitten in ihrer J
gend gehalten worden sein, wenn sie
eine gute und edle über das Recht gesu
und richtig entscheiden soll. Daher ersch
nen auch in ihrer Jugend die Rechtschaf
nen einfältig und leicht zu hintergehen v
den Ungerechten, weil sie in sich selbst g
kein Ebenbild finden von dem was in d
Schlechten vorgeht. — Freilich, sagte er, g
sehr ergeht es ihnen so. — Darum nun, fu
ich fort, soll auch ein guter Richter nicht ju
sein sondern alt, und erst spät gelernt hab
was die Ungerechtigkeit eigentlich ist, ni
indem er sie etwa seiner eignen Seele e
wohnend bemerkt, sondern an fremden S
len als ein fremdes aus langer Betrachtu
kennen gelernt hat, welch ein groſses Ue
sie ist, durch Einsicht, nicht durch eigne
fahrung. — Der stattlichste Richter, sagte
scheint ein solcher allerdings zu sein. — U
auch der gute wol, sprach ich, wonach du
fragtest. Denn wer eine gute Seele hat,
gut. Jener ausgelernte und argwöhnische ab
der selbst viel Unrecht begangen hat und dar
sich für verschlagen und klug hält, mag
meisterhaft erscheinen, wenn er es mit ä
lichen zu thun hat, weil er sich vor ih
zu hüten weiſs, indem er auf die ähnlic
Züge in ihm selbst sieht; wenn er aber
rechtschaffene Männer und die schon älter s
geräth, zeigt er sich dagegen ganz ungesch
ungläubig zur unrechten Zeit und unbeka
mit natürlich guter Gesinnung, weil er
dergleichen gar kein Ebenbild in sich se
trägt. Weil er aber freilich öfter mit bö
tigen als vernünftigen zusammentrifft, so dü

er sich selbst und Andern eher weise zu sein
als thöricht. — Ganz gewiſs, sagte er, ist das
ganz richtig. — Also, sprach ich, nicht einen
solchen Richter muſs man suchen als den guten
und weisen, sondern den ersteren. Denn
Schlechtigkeit kann nie die Tugend zugleich
und sich selbst erkennen, aber die Tugend einer
durch die Zeit erzogenen Natur wird sowol
von sich als der Schlechtigkeit Erkenntniſs
erlangen. Weise also, wie mich dünkt,
wird dieser und nicht der böse. — Auch mir,
sagte er, scheint es so. — Also nächst solcher
Rechtskunde wirst du auch wol eine Heilkunde,
wie wir sie beschrieben haben, in der
Stadt einführen, damit beide diejenigen unter
den Bürgern, die gutgeartet sind an Leib und
Seele, pflegen mögen, die es aber nicht sind, 410
wenn sie nur dem Leibe nach solche sind,
sterben lassen, die aber der Seele nach bösartig
und unheilbar sind, selbst umbringen. —
Das beste wenigstens für die selbst, denen es
begegnet, und auch für die Stadt muſs dies
offenbar sein. — Die Jünglinge nun, fuhr ich
fort, werden sich offenbar scheuen die Hülfe
der Rechtskunde zu suchen, wenn sie sich an
jene einfache Musik halten, von der wir sagten,
daſs sie Besonnenheit einflöſse. — Allerdings,
sagte er. — Wird nun nicht ganz auf
derselbigen Spur der Musiker[*] auch der Gymnastik
nachgehn, und sie, wenn er nur will, auch
so ergreifen, daſs er der Heilkunst nicht anders
bedürfen wird, als etwa für einen Nothfall?
— Mich dünkt es wol. — Aber die Leibesübungen
und Anstrengungen selbst wird er
wol mehr mit Hinsicht auf den natürlichen
Muth, um diesen zu erwekken, unternehmen,
als daſs er eine ausgezeichnete Leibesstärke

bezwekken sollte, und nicht wieder wie
andern Kunstfechter, bloſs um mehr Kräft
bekommen, sich Speise und Uebungen a
gen. — Ganz richtig. — Also, sprach ic
Glaukon, die, welche die Erziehung durch
sik und Gymnastik anordnen, meinen es d
nicht so wie einige glauben, um nemlich d
die eine den Körper zu bilden und mit H
der andern die Seele. — Aber warum
sonst? fragte er. — Sie mögen wol, sp
ich, beide meistentheils der Seele wegen
ordnen. — Wie das? — Bemerkst du n
sprach ich, wie sich der Seele selbst nach
jenigen verhalten, die ihr Leben lang mit
Gymnastik wol sich zu schaffen machen,
der Musik aber sich gar nicht befassen,
so auch die, welche es umgekehrt halten?
In welcher Beziehung, sprach er, meinst
es? — In Beziehung auf Rauhigkeit und Hä
und wiederum auf Weichlichkeit und Milde
Da weiſs ich wol, sagte er, daſs die sich
seitig der Gymnastik ergebenden rauher
den als billig, und wiederum die der Mu
weichlicher als es schön für [illegible] wäre. —
doch, sprach ich, bringt eben dieses rauhe
natürlichen Muth hervor, und es würde r
tig gebildet tapfer sein, mehr aber als b
angespannt wird es denn natürlich härter
beschwerlich. — Das scheint mir, sagte er.
Und wie? hat das milde nicht die philoso
sche Natur an sich? und wird es nicht
durch erst, daſs man ihm zuviel nachl
weichlicher als billig, recht gebildet aber w
lich milde und sittig? — So ist es. —
wir sagen doch, daſs unsere Wehrmänner d
Naturgaben beide an sich haben müssen?
Das müssen sie freilich. — Also müssen

richtig gegen einander gestimmt werden. — Allerdings. — Und des so gestimmten Seele ist dann besonnen sowol als tapfer. — Richtig. 411 — Des ungestimmten aber wird feige oder auch roh. — Gewiſs. — Also, wenn einer sich der Musik dazu hergiebt, sich die Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter anfüllen und vollgieſsen zu lassen von den nur eben beschriebenen süſslichen und weichlichen und kläglichen Melodien, und dann winselnd und jubelnd unter solchem Gesang sein ganzes Leben hinbringt, der wird zuerst zwar, was er muthiges an sich hatte, wie Eisen schmeidigen und brauchbar machen, da es zuvor unbrauchbar und spröde war; wenn er aber anhaltend nicht nachläſst, sondern immer mehr sänftiget, dann schmelzt er es wirklich und bringt es in Fluſs, bis er sich den Muth ausgeschmolzen und wie die Sehnen der Seele ausgeschnitten hat, und sich weichlich gemacht in der Schlacht[*]. — Allerdings, sagte er. — Und wenn dies einen schon von Natur muthlosen trift, so ist es desto geschwinder geschehen; wenn aber einen muthigen, so wird der Muth geschwächt und man macht ihn empfindlich, daſs er schnell von Kleinigkeiten aufgereizt und auch wieder abgekühlt wird, und so sind sie denn aus muthigen auffahrend und jähzornig geworden, und machen überall Noth. — Ganz offenbar. — Wie aber wiederum, wenn einer sich nach der Gymnastik tüchtig abarbeitet und sehr kräftig nährt, Musik aber und Philosophie ganz unberührt läſst, wird der dann nicht zuerst sich vortreflich befinden voll Muth und Aufstrebens sein und tapferer werden als vorher? — Ganz gewiſs. — Wie aber, wenn er nun gar nichts anderes

thut, noch mit irgend einer andern Muse irgend Gemeinschaft hat, muſs nicht, wenn auch etwas Lehrbegieriges in seiner Seele war, dieses, da es keine Kenntniſs noch Untersuchung zu kosten bekommt, an keiner Rede noch anderer Musik Theil hat, nothwendig schwach und taub und blind werden, da es weder aufgeregt noch genährt wird, noch seine Wahrnehmungen gereiniget? — So verhält es sich. — Ein Redefeind, meine ich, wird also ein solcher, und ein ganz musenloser; und mit Ueberredung durch Worte weiſs er nichts mehr anzugreifen, sondern nur mit Gewalt und Wildheit wie ein Thier will er alles ausrichten, und in Unverstand und linkischem Wesen taktlos und ohne Anmuth lebt er. — Ganz gewiſs, sprach er, verhält es sich so. — Für dieses beides also scheint Gott, werde ich sagen, den Menschen zwei Künste gegeben zu haben, die Musik und Gymnastik, für das muthige in uns und das Wiſsbegierige, nicht für Seele und Leib, es müſste denn nebenbei sein, sondern für jene beiden, damit sie zu-
412 sammenstimmen, angespannt und nachgelassen soweit es sich gebührt. — So scheint es freilich, sagte er. — Wer also Musik und Gymnastik am schönsten mischt, und im reichlichsten Maaſs der Seele beibringt, den würden wir wol am richtigsten für den vollkommen musikalischen und wohlgestimmten erklären, weit mehr als den, welcher die Saiten gut gegen einander zu stimmen weiſs. — Ganz natürlich, o Sokrates, sagte er. — Auch in unserer Stadt also, o Glaukon, werden wir wol immer eines solchen Aufsehers bedürfen, wenn die Verfassung soll aufrecht erhalten wer-

werden? — Den werden wir wol ganz vorzüglich bedürfen, sagte er. —

Die Grundzüge der Bildung und Erziehung also wären diese. Denn was soll einer noch erst die Tänze bei solchen noch besonders beschreiben und ihre Hezen und Jagden und Wettkämpfe zu Fuſs und zu Pferde? Denn es ist ja wol offenbar, daſs sie hiemit übereinstimmend sein müssen und nicht mehr schwer zu finden. — Vielleicht, sprach er, jezt nicht mehr. — Wohl! fuhr ich fort, Nächst diesem, was hätten wir zu bestimmen? Nicht etwa welche nun unter eben diesen selbst zu gebieten haben sollen, und welche zu gehorchen? — Warum nicht? — Nicht wahr nun, daſs die Gebietenden müssen älter sein, jünger aber die Gehorchenden, das ist offenbar? — Offenbar. — Und auch, daſs die besten unter ihnen? — Auch das. — Die besten unter den Landwirthen nun werden das nicht die Landwirthschaftlichsten. — Ja. — Nun sie aber sollen die besten unter den Hütern sein, gebührt ihnen nicht die achtsamsten zu sein in der Stadt? — Ja. — Darin also müssen sie verständig sein und tüchtig und auch noch vorsorglich für die Stadt? — So ist es. — Vorsorglich aber ist einer wol am meisten für das, was er liebt? — Nothwendig. — Und das möchte einer wol am meisten lieben *, wovon er glaubt es werde gefördert durch dasselbe wie er selbst, und wovon er denkt, wenn jenes sich vorzüglich wohl befinde, werde auch folgen, daſs er selbst sich wohl befindet, wo aber nicht, das Gegentheil. — So ist es, sagte er. — Also müssen wir aus den übrigen Wächtern solche Männer auswählen, von denen sich uns bei näherer Beobachtung am meisten zeigt,

daſs sie in ihrem ganzen Leben, was sie der Stadt förderlich zu sein erachten, mit allem Eifer thun, was aber nicht, das auch auf keine Weise thun wollen. — Das sind freilich die rechten, sagte er. — Also dünkt mich, müssen wir sie beachten in jedem Alter, ob sie auch gute Obhut halten über diesem Beschluſs, und weder bezaubert noch gezwungen die Vorstellung vergeſslicherweise fahren lassen, daſs ihnen zu thun gebührt was der Stadt das zuträglichste ist. — Was meinst du aber für ein Fahrenlassen? — Das, sagte ich, will ich dir erklären. Mir scheint nemlich eine Meinung aus der Seele zu verschwinden, entweder freiwillig oder wider Willen; mit seinem Willen nemlich die falsche dessen, der sich eines besseren überzeugt; wider seinen Willen aber
413 jede wahre. — Das mit seinem Willen, sagte er, verstehe ich, das wider seinen Willen aber muſs ich erst erfahren. — Wie denn! glaubst du nicht auch, sagte ich, daſs die Menschen des guten nur wider ihren Willen beraubt werden, des schlechten aber gern? oder dünkt dich nicht auch die Wahrheit verfehlen schlecht, in der Wahrheit sein aber gut? oder meinst du nicht, vorstellen was ist, heiſse in der Wahrheit sein? — Freilich, sprach er, hast du recht, und mir scheinen sie nur wider Willen einer richtigen Meinung beraubt zu werden. — Und nicht wahr, nur bestohlen oder bezaubert oder überwältiget begegnet ihnen dieses? — Davon, sagte er, verstehe ich nun wieder nichts. — Ich mag mich eben wol, sprach ich, tragisch ausdrükken. Bestohlen nemlich nenne ich die, welche überredet worden sind oder auch vergessen haben; weil nemlich den Einen die Zeit, den Andern eine Rede sie unvermerkt

wegnimmt. Denn nun verstehst du es doch wohl? — Ja. — Ueberwältigt aber nenne ich die, welche irgend ein Schmerz oder Wehe ihre Meinung ändern macht. — Auch das, sprach er, habe ich verstanden, und du hast recht. — Bezaubert aber würdest auch du, wie ich glaube, sagen daſs diejenigen wären, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust gekirrt oder von einer Furcht geängstet. — Freilich, sprach er, scheint alles zu bezaubern was täuscht. — Was ich also eben sagte, wir müssen suchen, welche diesen ihren Beschluſs am besten zu behüten wissen, nämlich dasjenige zu thun, was sie der Stadt glauben das zuträglichste zu sein. Das muſs also beobachtet werden, indem man ihnen gleich von Kindheit an Geschäfte aufgiebt, bei denen einer dieses am leichtesten vergessen und darum betrogen werden könnte; und wer es nun dennoch fest hält und schwer zu betrügen ist, der werde eingezeichnet, wer aber nicht, der ausgeschlossen. Nicht wahr? — Ja. — Auch Anstrengungen und Schmerzen und Wettübungen muſs man ihnen veranstalten, bei denen eben dasselbige zu beachten ist. — Richtig, sagte er. — Muſs nicht auch, sprach ich, ebenfalls für die dritte Art, die der Zauberei ein Wettstreit eröfnet und zugeschaut werden, wie bei den Füllen, die man unter Lärm und Getümmel führt um zu sehn ob sie scheu sind, so bei den Jünglingen, indem man sie irgendwie in Angst bringt und dann wieder in Lust versetzt, um sie weit mehr als das Gold im Feuer zu prüfen, ob sich einer als schwer zu bezaubern und in guter Fassung überall zeigt und als ein guter Hüter über sich selbst und seine erlernte Musik, da-

durch nemlich, daſs er sich wohlgemessen und wohlgestimmt in allen diesen Fällen darstellt, wie beschaffen er ja sich selbst und der Stadt am meisten nuz sein kann. Und wer
414 nun immer unter den Knaben, Jünglingen und Männern so wäre geprüft worden und untadelich hervorgegangen, der wäre zum Herrscher und Hüter der Stadt zu bestellen und Ehre wäre ihm zuzuerkennen im Leben und im Tode, daſs ihm auch da Bestattungen und andere Denkmale auf das reichlichste geweihet würden; wer sich aber nicht als einen solchen zeigt, der wäre zu verwerfen. Dieses scheint mir, o Glaukon, sprach ich, die Auswahl und Bestellung der Befehlshaber und Hüter zu sein, um sie nur im Umriſs nicht genau zu beschreiben. — Auch mir, sprach er, scheint es so sein zu müssen. — Wäre es nun nicht in der That das richtigste, diese die allgemeinen Wächter* oder Hüter zu nennen, sowol der Feinde von auſsen als auch der Freunde von innen, auf daſs die einen nicht wollen und die andern nicht können Schaden zufügen; die Jünglinge aber, die wir vorher Wehrmänner nannten, nur Helfer und Gehülfen für die Sazungen der Befehlshaber? — Mir wenigstens gefällt es, sagte er. — Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wol Rath schaffen für die untadeligen und heilsamen Täuschungen, von denen wir vorher sagten, es sei löblich durch Täuschung zu überreden, vornemlich die Befehlshaber selbst, wo aber nicht, doch die übrige Stadt. — Was doch recht? fragte er. — Nichts neues, sprach ich, sondern Phoinikisches, was ehedem häufig geschah, wie die Dichter sagen und man ihnen glaubt, zu unserer Zeit aber nicht geschehen ist und viel-

cht auch nicht geschehen kann, glaublich
machen aber gar mancherlei Ueberredungs-
aste erfordert. — Wie du dich doch sicht-
windest, sagte er, und Bedenken trägst es
rauszusagen! — Und es wird dir einleuch-
, sprach ich, daſs ich mit gutem Recht
denklich gewesen bin, wenn ich es werde
agt haben. — Trage es nur vor, sagte er,
d fürchte dich nicht. — So will ich es denn.
iewol ich nicht weiſs, woher ich die Drei-
gkeit nehmen, noch mit was für Worten
es sagen und versuchen soll zuerst die Be-
lshaber selbst und die Krieger zu überre-
n, dann aber auch die übrige Stadt, daſs,
s wir an ihnen erzogen haben und gebil-
t, dieses ihnen nur wie im Traume vorge-
mmen sei, als begegne es ihnen und ge-
hähe an ihnen, sie wären aber damals ei-
ntlich unter der Erde gewesen und dort drin-
n sie selbst gebildet und aufgezogen wor-
n, und auch ihre Waffen und andere Geräth-
haften gearbeitet. Nachdem sie aber voll-
mmen wären ausgearbeitet gewesen, und die
de sie als ihre Mutter heraufgeschikt habe,
üſsten nun auch sie für das Land, in welchem
sich befinden, als für ihre Mutter und Er-
hrerin mit Rath und That sorgen, wenn je-
and dasselbe bedrohe und so auch gegen
re Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erd-
zeugte gesinnt sein. — Es war nicht ohne,
gte er, daſs du dich so lange geschämt hast
ese Täuschung vorzutragen. — Sehr natür-
ch, sprach ich, war das; aber höre doch noch
ch das übrige der Sage. Ihr seid nun also
eilich, werden wir weiter erzählend zu ih-
en sagen, alle die ihr in der Stadt seid Brü- 415
er; der bildende Gott aber hat denen von

euch, welche geschikt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehülfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern. Weil ihr nun so alle verwandt seid, möchtet ihr meistentheils zwar wol auch selbst ähnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wol aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Spröſsling erzeugt werden, und so auch alle andere von anderen. Den Befehlshabern also zuerst und vornemlich gebiete der Gott über nichts anderes so gute Obhut zu halten noch auf irgend etwas so genau Acht zu haben, als auf die Nachkommen, was wol hievon ihren Seelen beigemischt sei; und wenn irgend von ihren eignen Nachkommen einer ehern wäre oder eisenhaltig, sollen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern nur die seiner Natur gebührende Stelle ihm anweisend sollen sie ihn zu den Arbeitern oder Akkerbauern hinaustreiben; und so auch, wenn unter diesen einer aufwüchse, in dem sich Gold oder Silber zeigte, einen solchen sollten sie in Ehren halten und ihn nun unter die Herrscher erheben oder unter die Gehülfen, indem ein Götterspruch vorhanden sei, daſs die Stadt dann untergehen werde, wenn Eisen oder Erz die Aufsicht über sie führe. Diese Erzählung also ihnen glaublich zu machen, weiſst du dazu irgendwie Rath? — Nirgendwie, daſs sie selbst es glauben sollten, jedoch ihre Söhne wohl und deren Nachkommen und die übrigen späteren Menschen. — Aber auch dies, sprach ich, wäre schon sehr schön dazu, daſs sie sich desto mehr der Stadt und einer des andern annehmen würden; denn ich verstehe ohngefähr schon wie du es meinst.

d dieses nun gehe, wie die Ueberlieferung leiten wird. Wir aber wollen diese Erdenhne ausrüsten und dann unter Anführung r Befehlshaber aufstellen. Sind sie nun zummen: so sollen sie zusehen, wo es am voreilhaftesten ist in der Stadt das Lager zu hlagen, um von da aus sowol die drinnen n besten im Zaum zu halten, wenn etwa eir den Gesezen nicht gehorchen wollte, als ch die von auſsen abzuwehren, wenn etwa n Feind wie ein Wolf die Heerde anfallen ollte. Nachdem sie nun den Lagerwall aufeführt, und geopfert haben wem es sich gehrt, sollen sie sich ihre Schlafstellen bereien. Oder wie? — Ganz recht so, sagte er. – Und nicht wahr, wol solche, welche sie im Vinter und im Sommer gleich gut schüzen önnen? — Wie sollten sie nicht! Denn du eines doch, sagte er, wie ich glaube, Wohungen. — Ja, sprach ich, kriegerische jeoch, nicht wie für Gewerbsleute. — Wie, ragte er, meinst du nun wieder, daſs dies von enem verschieden sei? — Das, sprach ich, vill ich versuchen dir zu erklären. Nemlich 416 as ärgste und schmählichste von allem ist es ol für Hirten, solche Hunde und auf solche Weise als Gehülfen bei der Heerde aufzuziehen, daſs aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung die Hunde selbst sich unterfangen den Schaafen übles zuzufügen, und statt Hunden Wölfen ähnlich zu werden. — Arg ist das freilich, sprach er. Wie sollte es nicht? — Also müssen wir auf alle Weise verhüten, daſs die Gehülfen uns nichts dergleichen gegen die Bürger thun, und statt wolwollender Bundesgenossen sich vielmehr wilden Gebietern ähnlich zeigen. — Das müssen wir verhüten, sagte er. — Und die kräftigste Vorsicht wird wol dann angewandt sein, wenn sie in Wahrheit gut und treflich erzogen sind. — Aber das sind sie ja schon, sagte er. — Da sprach ich, dieses wäre nicht schiklich zu behaupten lieber Glaukon, sondern nur was wir eben sagten, ist schiklich, daſs sie richtiger Erziehung genieſsen müssen, worin diese nun auch bestehe, wenn sie das kräftigste haben sollen um immer milde zu bleiben unter sich und gegen die, welche von ihnen beschüzt werden. — Richtig allerdings, sprach er. — Auſser dieser Erziehung nun, möchte wol ein Vernünftiger sagen, müſsten auch ihre Wohnungen und ihre ganze übrige Habe so eingerichtet sein, daſs dadurch weder die Wehrmänner davon abgebracht werden können so treflich als möglich zu sein noch weniger aber gereizt gegen die andern Bürger zu freveln. — Und ganz mit Recht sagte er. — Sieh also zu sprach ich, ob sie etwa auf folgende Weise leben und wohnen müssen, wenn sie solche werden sollen. Zuerst nemlich, daſs keiner irgend eigenes Vermögen besize, wenn es irgend zu vermeiden ist; ferner daſs keiner irgend solche Wohnung oder Vorrathskammer habe, wohinein nicht jeder gehen könnte der nur Lust hat, sie aber das nothwendige, dessen bescheidene und tapfere Männer, die im Kriege kämpfen sollen bedürfen, in bestimmter Ordnung von den andern Bürgern als Lohn für ihren Schuz in solchem Maaſs empfangen, daſs ihnen weder etwas übrig bleibe auf das nächste Jahr, noch sie auch Mangel haben, indem sie nemlich gemeinsame Speisungen besuchend wie im Feld stehende zusammen leben. Gold und Silbe

aber, muſs man ihnen sagen, haben sie von den Göttern göttliches immer in der Seele, und bedürfen gar nicht auch noch des menschlichen. Es sei ihnen auch nicht verstattet, jenes Besiz durch Vermischung mit des sterblichen Goldes Besiz zu verunreinigen, da gar vieles und unheiliges mit dieser gemeinen Münze vorgegangen, die ihrige aber ganz unverfälscht sei; sondern ihnen allein von allen
in der Stadt sei es verboten mit Gold und 417
Silber zu schaffen zu haben und es zu berühren, noch auch unter demselben Dach damit zu sein oder es an der Kleidung zu haben, oder daraus zu trinken. So würden sie selbst wolbehalten bleiben und auch die Stadt im Wohlstande erhalten. Besäſsen sie aber selbst eignes Land und Wohnungen und Gold: so würden sie dann Hauswirthe und Landwirthe sein anstatt Wächter, und rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der andern Bürger werden, und würden so hassend und gehaſst, belauernd und selbst belauert ihr ganzes Leben hinbringen, weit mehr die Feinde drinnen fürchtend als die drauſsen, und ganz nahe an ihrem Verderben hinlaufend sie selbst und die ganze Stadt. Wollen wir nun, sprach ich, aus allen diesen Ursachen sagen, daſs die Wehrmänner müssen auf diese Weise eingerichtet sein mit ihrer Wohnung und übrigens, und wollen wir dies zum Gesez machen oder nicht? Wir wollen es allerdings, sagte Glaukon.

VIERTES BUCH.

Darauf nahm Adeimantos das Wort und spr
Wie aber, o Sokrates, wirst du dich vert
digen, wenn jemand sagte, du machtest d
Männer eben nicht sehr glüklich, und das du
ihre eigne Schuld, denen zwar eigentlich
reden die Stadt gehört, sie haben aber nicht
mindeste von dem Guten der Stadt zu genieſ
wie doch die Andern welche Ländereien
sizen, und groſse und schöne Häuser ba
und eine diesen geziemende Einrichtung
schaffen, und den Göttern ihre eigenen O
darbringen, und Fremde bei sich aufnehm
und ja auch, was du eben sagtest, Gold
Silber besizen, und alles was denen zukom
die glüklich sein sollen; sondern ganz offen
möchte einer sagen, thun sie wie gemiet
Hülfstruppen nichts in der Stadt als Wa
stehn. — Ja, sprach ich, und noch dazu
420 sie nur Kostgänger, und bekommen nicht
ſser der Kost auch noch Lohn, wie die
dern; so daſs auch nicht einmal, wenn
für sich zu verreisen Lust hätten, ihnen
ses frei stehn wird, noch Mädchen zu besch
ken oder sonst irgend anders wozu etwas
zuwenden, wie die, welche für glüklich
halten werden, doch aufwenden. Dieses
mancherlei anderes der Art übergehst du
in der Beschuldigung. — Gut, sprach er

sei auch dieses noch mit einbegriffen. — Und wie wir uns vertheidigen wollen, meinst du? — Ja. — Wenn wir nun, sprach ich, auf demselben Stege fortgehen, werden wir, wie ich meine, wol finden was zu sagen ist. Wir wollen nemlich sagen, es würde zwar gar nichts wunderbares sein, wenn auch so diese die allerglüklichsten wären; wir sähen jedoch bei der Einrichtung unserer Stadt gar nicht darauf, daſs irgend Ein Stamm ausgezeichnet glüklich sei, sondern daſs die ganze Stadt es sei so sehr als möglich. Denn wir gedächten in der so eingerichteten am meisten die Gerechtigkeit zu finden, und wiederum in der am schlechtesten eingerichteten die Ungerechtigkeit, und wenn wir diese betrachtet, über das zu entscheiden, was wir schon so lange untersuchen. Jezt also, wie wir glauben, bilden wir uns die glükselige, nicht als wollten wir abschneidend nur Einige wenige solche in ihr sezen, sondern sie selbst ganz. Hernach aber wollen wir die entgegengesezte betrachten. Wie nun, wenn jemand, indem wir Statuen mahlten, herzuträte und uns tadelte, daſs wir den schönsten Theilen des Körpers nicht auch die schönsten Farben auflegten, weil die Augen, als das schönste, doch nicht mit Purpur würden bestrichen sein, sondern mit Schwärze, — wie wir glauben würden uns ganz angemessen gegen diesen zu vertheidigen, wenn wir sagten, Du wunderlicher, verlange nur nicht, daſs wir so schöne Augen malen sollen, daſs sie gar nicht mehr als Augen erscheinen, und so auch die andern Glieder; sondern sieh nur darauf, ob wir bei jedem das gehörige anbringen und so das Ganze schön machen. So also auch jezt nöthige uns nicht unsern Wächtern eine solche Glükseligkeit beizulegen, die eher alles andere aus ihnen machen wird als Wächter. Denn das verständen wir wol auch recht gut die Akkersleute mit Prachtkleidern zu behängen und mit Gold, und ihnen zu heiſsen die Erde zu ihrem Vergnügen anbauen, und die Töpfer recht artig ums Feuer herumzulagern, schmausend und zechend die Scheibe bei der Hand habend um zu drehen so viel sie eben Lust haben, und so auch die andern alle auf ähnliche Weise beglükt zu machen, damit uns die ganze Stadt in Freuden lebe. Allein sinne uns das nicht an, weil, wenn wir dir folgen, weder der Landmann mehr Landmann sein wird, noch der Töpfer Töpfer, noch irgend ein anderer irgend etwas von dem darstellen 421 wird, woraus doch die Stadt besteht. Auf die übrigen nun kommt freilich weniger an. Denn wenn uns auch die Riemenschneider schlecht geworden und verdorben sind, hat es noch keine Noth mit der Stadt. Aber die Hüter der Geseze und der Stadt, wenn die es nicht sind, sondern nur scheinen: so siehst du wol, wie sie uns die ganze Stadt von Grund aus verderben und dann gute Muſse haben sich für sich allein* gut einzurichten und sich wohl zu befinden. Wenn wir nun wahrhafte Vertheidiger stellen, die nichts weniger als der Stadt gefährlich sind, wer aber jenes sagt Landbesizer eigentlich und wie auf einem allgemeinen Volksfeste* nicht aber in der Stadt überglükliche Gastgeber: so muſs dieser wol von etwas anderem reden als einer Stadt? Als müssen wir doch erwägen, ob wir darauf sehen sollen bei Anstellung der Wächter, daſ ihnen selbst so viel Glükseligkeit als möglich werde, oder ob wir dieses vielmehr für di ganze Stadt uns zum Augenmerk machen sollen, und zusehn wie ihr dies werde, die Gehülfen aber und Wächter vielmehr nöthigen sollen jenes zu thun, und sie bewegen, daſs sie nur so treflich als möglich ihr eigenes Werk verrichten, und mit den übrigen insgesammt eben so; und ob wir nicht, wenn nur der ganze Staat gedeiht und gut eingerichtet ist, es schon gehen lassen sollen, wie für jede einzelne Abtheilung die Natur es mit sich bringt an der gemeinen Glükseligkeit Theil zu nehmen. — Allerdings, sprach er, scheinst du mir Recht zu haben. — Wird dir also auch, sprach ich, das hiermit verschwisterte verständig gesagt vorkommen? — Was doch recht? — Die andern Arbeiter betrachte nun wieder, ob dieses sie verdirbt, daſs sie ganz schlecht werden. — Was nur? — Reichthum, sprach ich, und Armuth. — Wie doch? — So. Wenn ein Töpfer reich geworden ist, glaubst du, daſs er sich dann noch wird um seine Kunst bekümmern wollen? — Mit nichten, sagte er. — Sondern er wird immer fauler und nachläſsiger werden? — Gar sehr. — Also wird er ein schlechterer Töpfer werden? — Auch das, sagte er, immer mehr. — Aber auch, wenn er sich seine Werkzeuge nicht anschaffen kann aus Armuth oder sonst etwas zur Kunst gehöriges, wird er sowol seine Arbeit schlechter machen als auch seine Söhne, oder wen er sonst in der Lehre hat, zu schlechteren Arbeitern aufziehn. — Wie sollte er nicht! — Durch beides also, Armuth und Reichthum, werden sowol die Werke der Arbeiter schlechter als auch sie selbst. — Das leuchtet ein. — Noch etwas anderes also, wie es scheint, haben wir für die Wächter aufgefunden, was

sie auf alle Weise hüten müssen, daſs es nic
ihnen unbemerkt sich in die Stadt einschleich
— Was doch? — Reichthum, sprach ich, u
Armuth, indem jener Aufwand und Faulh
und Neuerung mit sich bringt, diese aber Ni
422 derträchtigkeit und Untauglichkeit auſser d
Neuerung. — Freilich wol! sagte er. Ab
dieses, o Sokrates, überlege doch, wie uns d
Stadt wol im Stande sein wird Krieg zu fü
ren, wenn sie keine Reichthümer besizt,
mal wenn sie gegen eine groſse und reic
genöthigt würde Krieg zu führen. — Offe
bar, sprach ich, gegen eine wol schwerer,
gen zwei solche aber leichter. — Wie mei
du das? sprach er. — Zuerst doch, antwort
ich, wenn sie fechten müssen, werden sie et
nicht als im Kriege geübte Kämpfer fechten
reichen Männern? — Ja, das wol, sagte er.
Wie nun, sprach ich, o Adeimantos? Ein Fe
ter, aufs vollkommenste hierauf eingericht
meinst du nicht, daſs der mit zweien, die ni
Fechter sind aber reich und fett, sehr lei
fechten werde? — Vielleicht doch wol ni
auf einmal, sagte er. — Auch nicht, spr
ich, wenn es ihm frei stände zu entschlüpf
und dann gegen den, der ihm jedesmal zu
nahe kommt, sich zu wenden und auszusch
gen, und wenn er dies mehrmals thun kön
in der Hize und in der Kälte? könnte d
nicht ein solcher auch mehrere solche üb
winden? — Offenbar, sprach er, wäre das
kein Wunder. — Aber glaubst du nicht,
die Reichen noch mehr Kenntniſs haben
Uebung in der Fechtkunst als in der Kri
kunst? — Gewiſs. — Leicht also werden
ler Wahrscheinlichkeit nach unsere Kämp
auch mit der doppelten und dreifachen

zahl das Gefecht bestehen. — Das will ich
dir einräumen, sagte er, denn du scheinst mir
recht zu haben. — Und wie, wenn sie eine
Gesandtschaft in die andere Stadt schikten,
und dieser ganz die Wahrheit sagen lieſsen,
nemlich Wir bedienen uns nicht Goldes oder
Silbers, es ist uns auch nicht erlaubt; euch
aber. Fechtet also mit uns, und nehmet das
der Andern: glaubst du wol, daſs irgend welche,
wenn sie dieses vernommen haben, lieber werden
wollen gegen starke und magre Hunde
Krieg führen, als mit diesen Hunden gegen
feiste und weichliche Schaafe? — Das dünkt
mich wol, sagte er; aber wenn nun aller Reichthum
der Andern in Eine Stadt zusammenflieſst,
so siehe nur zu, daſs nicht dieses der
nicht reichen Gefahr bringe. — Du bist sehr
unschuldig, antwortete ich, daſs du meinst es
verdiene irgend eine andere, daſs man sie eine
Stadt nenne, auſser nur eine solche, wie wir
eingerichtet haben. — Aber warum denn nicht?
sagte er. — Die andern, sprach ich, muſs
man vornehmer benennen. Denn eine jede
von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht Eine
Stadt, wie es im Spiel heiſst*. Denn zweie
sind nun schon auf jeden Fall darin einander
feind, eine der Armen und eine der Reichen,
und in jeder von diesen wiederum gar viele,
so daſs, wenn du sie als Eine behandeln wolltest, 423
du gewiſs ganz fehlgreifen würdest, wenn
aber als viele und du den Einen der Andern
Macht und Reichthum gäbest, oder auch ihre
Mitglieder selbst, du immer viel Bundesgenossen
haben wirst und wenig Feinde. Und
so lange die Stadt sich mäſsig hält, so wie
sie eben ist eingerichtet worden, wird sie immer
die gröſste sein, ich meine nicht dem An-

sehn nach in welchem sie steht, sondern buchstäblich und in der That die gröſste, und wenn sie auch nur tausend waſſenführende Männer stellte. Denn so groſs wirst du wol nicht leicht Eine Stadt weder unter Hellenen noch Barbarei antreffen, gar viele aber freilich, die gar vielmal gröſser scheinen als diese. Oder bist du anderer Meinung? — Nein beim Zeus, sagte er. — So wird auch wol, sprach ich, dieses die sicherste Grenzbestimmung sein für unsere Befehlshaber, wie weit sie die Stadt ausdehnen, und wieviel Land sie ihr nach ihrer Gröſse beilegen sollen, um mehreres aber sich nicht bekümmern. — Was für eine Grenze? fragte er. — Ich denke wenigstens, sprach ich, diese. So lange sie wachsend noch Eine bleiben will, sie zu vergröſsern, weiter aber nicht. — Ganz richtig wol, sagte er. — Und wollen wir nicht auch noch diese andere Aufgabe unsern Hütern aufgeben, dies auf alle Weise zu verhüten, daſs die Stadt weder klein noch groſs scheine, sondern als eine genügsame und als Eine*. — Das ist ja wol etwas geringes, sagte er, was wir ihnen da aufgeben. — Und etwas noch geringeres als dieses, sprach ich, wird jenes sein, dessen wir auch vorher schon gedacht haben, als wir sagten, man müsse, wenn von den Wehrmännern irgend ein schlechter Spröſsling sich zeigte, ihn zu den Andern entlassen, und wenn aus den Andern ein edler, diesen zu den Wehrmännern herüberholen. Dieses sollte aber andeuten, daſs man auch die andern Bürger jeden zu dem Einen Geschäft, wozu er geeignet ist, hinbringen müsse, damit jeglicher des Einen ihm eigenthümlichen sich befleiſsigend nicht Viele sondern Einer werde; und so auch die gesammte Stadt uns u Einer erwachse und nicht zu vielen. — Freilich, sprach er, ist dies noch kleiner als enes. — Auch, sprach ich, mein guter Adeimantos, schreiben wir ihnen gar nicht, wie einer wol glauben könnte, dieses als vielerlei groſses vor, sondern es ist alles gering, wenn ie nur das Eine groſse, wie man zu sagen pflegt, oder vielmehr genügende statt groſse recht beobachten. — Welches doch? fragte er. — Den Unterricht, sprach ich, und die Erziehung. Denn wenn sie durch gute Erziehung Männer geworden sind, die das rechte Maaſs halten: so werden sie dies alles leicht selbst einsehen und noch vieles andere, was wir jezt übergehen, das Heirathen und die Ehe und Kindererzeugung, daſs sich dies alles nach dem Sprichwort möglichst gemeinsam unter Freunden machen muſs. — Am richtigsten 424 wäre das wol*, sprach er. — Denn, fuhr ich fort, eine Staatsverfassung, wenn sie einmal den rechten Ansaz genommen hat, geht sie immer wachsend wie ein Kreis. Denn tüchtige Erziehung und Unterricht aufrecht erhalten bildet gute Naturen, und wiederum tüchtige Naturen von solcher Erziehung unterstüzt gedeihen noch trefflicher als die früheren sowol in anderer Hinsicht als auch für die Erzeugung, wie wir das auch an andern lebenden Wesen sehen. — Natürlich wenigstens, sagte er. — Um es also in kurzem zu sagen, hierauf müssen die Vorsteher der Stadt halten, daſs es nicht ihnen unvermerkt in Verfall gerathe, sondern sie dieses ja vor allen Dingen verhüten, daſs nichts geneuert werde in der Gymnastik und Musik gegen die Einrichtung, vielmehr sie diese auſs möglichste aufrecht halten; und wenn einer sagt, es ehre den Gesang* das lauteste Lob der Menschen, welcher den Hörenden rings der neueste immer ertönet, sich wohl vorsehn, daſs nicht etwa einer glaube, der Dichter meine nicht bloſs neue Gesänge, sondern neue Gattungen des Gesanges und lobe dieses. Dergleichen darf man aber nicht loben und es auch so nicht verstehen. Denn Gattungen der Musik neu einzuführen, muſs man scheuen, als wage man dabei alles; weil nirgends die Geseze der Musik geändert werden, als nur zugleich mit den wichtigsten bürgerlichen Ordnungen, wie Damon sagt und ich auch gern glaube. — Auch mich, sagte Adeimantos, seze unter die, welche davon überzeugt sind. — Hier also, sprach ich, müssen sich, wie es scheint, unsre Wächter ihre Hauptwacht erbauen, in der Musik. — Wenigstens, sagte er, schleicht diese Gesezwidrigkeit sich gar leicht ein und unbemerkt. — Ja, sagte ich, als wenn es nur Scherz wäre, und gar nichts böses daraus entstände. — Es entsteht auch, sagte er, nichts anderes daraus, als daſs sie nach und nach sich festsezend allmählig in die Sitten und Gewöhnungen einflieſst, aus diesen dann versteigt sie sich schon gröſser in die Geschäfte der Bürger mit einander, und von diesen Geschäften, o Sokrates, kommt sie dann an die Geseze und die Verfassung in groſsem Uebermuth und Ueppigkeit, bis sie endlich alles, das gemeinsame Leben und das besondere, umgekehrt hat. — Wohl! sprach ich, verhält sich nun dieses so? — Das dünkt mich, sagte er. — Also, wie wir anfänglich sagten, schon die Spiele müssen gesezlicher sein, an denen unsere Kinder Theil haben, weil, wenn diese gesezlos sind und also auch die Knaben solche, es unmöglich ist, daſs gesezliche und ernste Männer aus ihnen erwachsen. — Wie könnte es anders sein, sagte er. — Wenn aber die Knaben schon beim Spiel 425 auf die gehörige Art angefangen haben, und gute Ordnung durch die Musik in sich aufgenommen; so wird auch, ganz im Gegensaz mit jenen, diese sie überall begleiten und mit ihnen wachsend auch das berichtigen, was etwa vorher im Staat in Unordnung gerathen war. — Richtig gewiſs, sagte er. — Und das für geringer gehaltene gesezliche, fuhr ich fort, erfinden sich diese selbst, was die vorherigen ganz in Verfall gebracht hatten. — Was doch recht? — Dergleichen, daſs die Jüngeren vor den Aelteren schweigen, wie es sich ziemt, und sich verneigen und aufstehen, und die Achtungsbezeigungen gegen die Eltern, und wie man sich scheert und trägt und beschuht und das ganze äuſserliche Ansehn, und was noch sonst dergleichen ist. Oder meinst du nicht? Ich auch. — Geseze darüber zu geben, halte ich aber für einfältig. Denn es geschieht doch nicht und würde sich auch nicht erhalten, wenn wörtlich und buchstäblich vorgeschrieben. — Wie sollte es! — Es scheint wenigstens, sprach ich, o Adeimantos, wie einer von seiner Erziehung her anfängt, eben so auch das andere zu folgen. Oder ruft nicht immer ähnliches das ähnliche herbei? — Wie sollte es nicht! Und so gestaltet es sich, werden wir denke ich sagen, am Ende in ein vollständiges und ausgebildetes, es sei nun gutes oder das Gegentheil. Denn wie anders? — Gar nicht, sprach er. — Ich also wenigstens, fuhr ich fort, würde dieserhalb gar nicht erst versuchen über dergleichen Geseze zu geben. — Natürlich, sagte er. — Und wie, um der Göt-

ter willen, sagte ich, diese Marktsachen wegen des Verkehrs das sie auf dem Markt miteinander treiben, und so auch, wenn du willst, über der Handarbeiter Verkehr und Beschimpfungen und Beleidigungen, und die Anstellung der Klagen und die Einsezung der Richter, oder wenn wo Zölle nothwendig sind einzutreiben und aufzulegen auf dem Markt oder im Hafen, oder insgesamt was irgend Marktrecht ist oder Stadtrecht oder Hafenrecht oder sonst dergleichen, wollen wir uns damit abgeben darüber Geseze zu geben? — Es lohnt ja nicht, sagte er, rechtlichen und tüchtigen Männern dergleichen erst vorzuschreiben. Denn wie sie dergleichen einzurichten haben, werden sie leicht selbst finden. — Ja, lieber, sagte ich, wenn Gott ihnen Erhaltung derjenigen Geseze verleiht, die wir vorher durchgenommen haben. — Und wo nicht, sagte er, so werden sie gar viel dergleichen festzusezen und wieder zu berichtigen haben ihr Lebenlang in der Meinung so das Beste zu ergreifen. — Du meinst, sagte ich, diese werden leben wie solche Kranke, die aus Unmäſsigkeit nicht Lust haben von ihrer schädlichen Lebensweise abzulassen. — Allerdings. — Und diese leben freilich sehr anmuthig. Denn durch alles Heilenlassen richten sie nichts
426 aus, als daſs sie ihre Krankheit immer bunter und gröſser machen, und immer hoffen, so oft ihnen einer ein neues Mittel anräth, durch dieses gesund zu werden. — Grade so, sagte er, geht es solchen Kranken. — Und wie, sprach ich, ist das nicht anmuthig, daſs sie den für ihren ärgsten Feind halten, der ihnen die Wahrheit sagt, daſs, ehe sie nicht aufhören im Uebermaaſs zu trinken und zu essen und

er Liebe zu pflegen und faul zu sein, weder rzenei noch brennen noch schneiden noch uch Besprechungen und Amulete oder irend dergleichen etwas das mindeste helfen önnen? — Nicht sehr anmuthig, sagte er. Denn uf den Wohlmeinenden unwillig sein, darin t keine Anmuth. — Du bist also, sprach ich, ie es scheint, kein Lobredner solcher Leute. — Nein beim Zeus. — Also auch, wenn die esammte Stadt, wie wir eben sagten, so verihrt, wirst du sie nicht loben. Oder scheien dir nicht offenbar eben so wie solche Menchen alle Staaten zu Werke zu gehn, welche chlecht eingerichtet sind und ihren Bürgern nsagen, an der gesammten Verfassung der tadt ja nicht zu rühren, denn wer dieses thue, verde sterben müssen? wer sie aber in dieer ihrer Verfassung am angenehmsten pflegt, nd sich durch Dienstfertigkeit einschmeichelt, hre Wünsche im voraus abmerkt, und es urchsezen kann sie zu befriedigen, dieser wird er tüchtige Mann sein und weise in groſsen Dingen und wird von ihnen geehrt werden. — Dasselbe, sagte er scheinen sie mir allerlings zu thun, und ich lobe sie auch nicht m mindesten. — Wie aber die, welche solchen Staaten dienen wollen und sich recht um sie beeifern, bewunderst du die nicht über ihre Tapferkeit und Gefälligkeit? — Allerdings, sagte er; auſser die von ihnen hintergangen sind, und sich einbilden in Wahrheit Staatsmänner zu sein, weil sie von der Menge gelobt werden. — Wie meinst du? sprach ich. Das siehst du den Männern nicht nach? oder hältst du es für möglich, wenn einer nicht messen kann, und viele Andere eben solche ihm sagen, er sei sechs Fuſs hoch, daſs er das nicht

von sich selbst glauben wird? — Nein sagte er, das nicht. — Nun so zürne auch nicht. Denn es sind ja die besten Männer von der Welt, welche immerfort Geseze geben wie wir eben durchgegangen sind, und immer daran bessern, in der Meinung ein Ende zu machen mit den Betrügereien im Handel und allem was ich vorher anführte, ohne zu wissen daſs sie in der That nur an der Hydra schneiden.
427 — Gewiſs, sagte er, anders thun sie nichts. — Ich also meines Theils, sprach ich, war der Meinung, daſs mit dieser Art von Gesezen und Einrichtungen weder in einem gut noch in einem schlecht eingerichteten Staat der wahre Gesezgeber sich sonderlich abgeben müsse; in dem einen, weil sie unnüz sind und nichts dabei herauskommt, in dem andern, weil einiges daran wol jeder finden kann, anderes aus den vorher bestehenden Einrichtungen von selbst folgt. — Was also, sagte er, wäre uns noch übrig von der Gesezgebung? — Und ich antwortete, Uns wol nichts; dem Delphischen Apollon aber noch die gröſsten, schönsten und ersten aller Anordnungen. — Was für welche doch? sprach er. — Die Einrichtungen der Tempel und Opfer und andern Verehrungen der Götter, Dämonen und Heroen; und die Beisezung der Verstorbenen, und was man denen dort leisten muſs um sie günstig zu haben. Denn dergleichen verstehen wir ja selbst nicht, und werden auch, indem wir die Stadt gründen, keinem andern darin folgen, wenn wir Vernunft haben, noch uns eines andern Rathgebers bedienen als des vaterländischen. Denn dieser Gott ist in dergleichen Dingen allen Menschen der vaterländische Rathgeber, weil er immitten der Erde auf ihrem Nabel sizend

ne Sprüche ertheilt. — Sehr wohl gespro-
n, sagte er, und so wollen wir es machen. —
Gegründet also sprach ich, wäre dir nun
on, o Sohn des Ariston, die Stadt. Nächst-
n aber schaue nun in ihr umher mit hin-
glichem Lichte versehen du selbst und rufe
h deinen Bruder und den Polemarchos und
Andern herbei, ob wir etwa sehen kön-
, wo nun wol die Gerechtigkeit ist und wo
Ungerechtigkeit, und wie sie von einan-
verschieden sind, und welche von beiden
der besizen muſs, der glükselig sein soll,
g er nun auch allen Göttern und Menschen
borgen bleiben oder nicht. — Nichts gesagt!
wiederte Glaukon, denn du hast versprochen
st suchen zu wollen, weil es von dir fre-
haft wäre der Gerechtigkeit nicht nach Ver-
gen zu helfen auf alle Weise. — Ganz recht,
e ich, erinnerst du mich, und so soll es
; aber auch ihr müſst mit Hand anlegen.
Wohl denn! sagte er, das wollen wir thun.
Ich hoffe also, sprach ich, es auf diese
ise zu finden. Ich denke unsere Stadt, wenn
anders richtig angelegt ist, wird ja auch
vollkommen gut sein. — Nothwendig,
te er. — Offenbar also ist sie weise und
fer und besonnen und gerecht. — Offenbar.
Also welches von diesen wir auch in ihr
gen gefunden haben, das übrige wird alle-
das nicht gefundene sein. — Freilich. —
e nun, wenn wir von anderen vier Dingen
es in irgend etwas suchten, wir, wenn wir 428
n dieses zuerst erkennten, gleich zufrieden
ellt sein würden; wenn wir aber die drei an-
n zuerst erkennten, eben dadurch doch auch
Gesuchte erkannt wäre — denn es kann
nbar nichts anderes sein als das übrigge-

bliebene? — Richtig gesprochen, sagte er. — Also müssen wir wol auch bei diesen, da sie ja gleichfalls viere sind, auf dieselbe Weise suchen? — Offenbar. —

Zuerst nun scheint mir in ihr* die Weisheit offenbar zu werden. Und es zeigt sich etwas wunderbares dabei. — Was doch? sprach er. — Weise nemlich dünkt mich doch die Stadt zu sein, die wir beschrieben haben; denn sie ist wohlberathen. Nicht wahr? — Ja. — Und eben dieses ist doch offenbar eine Erkenntniſs. Denn nicht durch Unwissenheit, sondern durch Erkenntniſs ist man wohlberathen. — Offenbar. — Es sind aber gar viele und vielerlei Erkenntnisse in der Stadt. — Wie sollten sie nicht? — Ist nun etwa vermittelst der Erkenntniſs der Baumeister die Stadt weise und wohlberathen zu nennen? — Keinesweges wol vermittelst dieser, sagte er, sondern bauverständig. Also nicht vermöge der Erkenntniſs von hölzernen Gefäſsen, indem sie Rath pflegt, wie diese am besten sein können, ist die Stadt weise zu nennen? — Gewiſs nicht. — Wie aber? etwa vermöge der von ehernen oder irgend einer andern ähnlichen? — Auch nicht wegen Einer solchen, sagte er. — Wol auch nicht durch die von Erzielung der Früchte aus der Erde, sondern nur landwirthschaftlich? — So dünkt mich. — Wie aber, sprach ich, giebt es etwa eine Erkenntniſs in der eben von uns eingerichteten Stadt bei einigen Bürgern, welche nicht über irgend etwas von dem in der Stadt* Rath giebt, sondern über sie selbst ganz, auf welche Weise sie mit sich selbst und mit andern Städten am besten umgehn soll? — Die giebt es freilich. — Welche, sprach ich, und bei wem? —

Eben diese, sagte er, die Obhut tragende und bei eben diesen unsern Befehlshabern, die wir nur eben die vollkommenen Hüter genannt haben. — Wegen dieser Erkenntniſs also, wie nennst du die Stadt? — Wohl berathen, sagte er, und in Wahrheit weise. — Was meinst du nun wol, sprach ich, werden sich in unserer Stadt mehr Schmiede finden oder mehr von diesen wahrhaften Hütern? — Bei weitem mehr Schmiede. — Auch wol, sprach ich, unter allen übrigen, welche, weil sie eine gewisse Erkenntniſs haben auf gewisse Weise benannt werden, werden diese immer die wenigsten sein. — Bei weitem. — Also vermöge der kleinsten Zunft und Abtheilung derselben, und der dieser einwohnenden Erkenntniſs, der nemlich, welche versteht und befiehlt, wäre die ganze naturgemäſs eingerichtete Stadt weise. Und dieses, wie sich zeigt, ist von Natur der kleinste Theil, dem es zukommt an dieser Erkenntniſs Theil zu haben, welche allein unter 429 allen Erkenntnissen Weisheit genannt zu werden verdient. — Vollkommen wahr gesprochen, sagte er. — Dieses eine also unter den vieren haben wir, ich weiſs selbst nicht wie, gefunden, was es ist und wo in der Stadt es seinen Siz hat. — Mir wenigstens, sagte er, scheint es ganz befriedigend erklärt zu sein.

Aber die Tapferkeit sowol selbst, als auch wo in der Stadt sie sich befindet, um welches willen dann die ganze Stadt so zu nennen wäre, ist wol gar nicht schwierig zu sehen. — Wie so? — Wer möchte wol, sprach ich, auf irgend etwas anderes sehend die Stadt feige oder tapfer nennen, als auf den Theil derselben, der sie verficht und für sie zu Felde zieht? — Niemand gewiſs, sagte er, auf et-

was anderes. — Denn ich glaube nicht, fuh
ich fort, daſs durch die Andern in ihr[*], möge
sie nun feige oder tapfer sein, sich entscheide
ob auch sie selbst das eine ist oder das an
dere. — Freilich nicht. — Also auch tapfe
ist die Stadt durch einen Theil ihrer selbs
Deshalb nemlich, weil sie in diesem eine solch
Kraft hat, welche beständig in Beziehung auf da
furchtbare die Meinung aufrecht halten wir
es sei das und derlei was und welcherlei de
Gesezgeber in der Erziehung dafür erklärt ha
Oder nennst du das nicht Tapferkeit? — Ic
habe nicht völlig verstanden, sagte er, was d
meintest, also erkläre es noch einmal. — Ic
meine also, antwortete ich, die Tapferkeit se
eine Bewahrung und Aufrechthaltung[*]. — Wa
für eine Aufrechthaltung doch? — Die de
von dem Gesez durch die Erziehung einge
flöſsten Meinung über das furchtbare, was un
welcherlei es ist. Und ich nannte sie ein
beständige Aufrechthaltung, weil sowol we
in Schmerzen ist sie durchführen soll als we
in Lust, und in Begierd sowol als in Furch
und sie nicht fahren lassen. Ich will sie di
aber vergleichen, womit sie mir Aehnlichke
zu haben scheint, wenn du willst. — Freilic
will ich. — Du weiſst doch, sprach ich, da
die Färber, wenn sie Wolle in feinen Purpu
färben wollen, zuerst aus so vielen Farben de
Wolle nur die eine Art aussuchen, die weiſs
und dann durch gar vielfältige Zubereitunge
sie so bearbeiten, wie sie bestmöglichst di
Farbe annehmen kann, und so färben sie dan
Und was auf diese Weise gefärbt ist, das wir
dann ächt, und alles Waschen ohne oder m
Lauge kann die Farbe daraus nicht auszieh
was aber nicht so, das weiſst du wol wie

wird, es mag einer nun auf anderen Grund den Purpur auſsezen, oder auch auf diesen aber ohne vorherige Bearbeitung. — Ich weiſs, sagte er, daſs das nur Waschfarben sind und ganz schlechte. — Dergleichen nun nimm an, daſs wir auch nach Vermögen gethan haben, als wir die Kriegsmänner aussuchten und durch Musik und Gymnastik erzogen, und glaube nicht, daſs wir irgend etwas anderes damit beabsichtigt haben als nur, daſs sie so bearbeitet 430 die Geseze wie dort die Farbe recht gründlich einsaugen und annehmen möchten, damit ihre Vorstellung ächt werde die von dem furchtbaren sowol als alle übrigen, weil sie nemlich sowol die rechte Natur haben als auch die rechte Erziehung genossen haben, und auch solche Laugen nicht im Stande sein mögen ihnen die Farbe auszuwaschen, die sonst wol tüchtig ausspülen, wie Wollust, die stärker hierin ist als alle Pottasche und Kalkerde, und Schmerz und Furcht und Begierde, die es mehr sind als jede andere Lauge. Diese solche Kraft und durchgängige Aufrechthaltung der richtigen und gesezlichen Vorstellung von dem was furchtbar ist und was nicht nenne und erkläre ich für Tapferkeit, wenn du nicht etwas anderes darunter verstehst. — Nichts anderes, sagte er. Du scheinst mir nemlich die richtige Vorstellung hierüber, die ohne Bildung entstanden ist, so wie auch die thierische* und die knechtische nicht für recht gesezmäſsig zu halten, und auch anders als Tapferkeit nennen zu wollen. — Ganz richtig, sprach ich, verstehest du mich. — Ich nehme also an, daſs dieses Tapferkeit ist. — Nimm auch nur an, sprach ich, daſs es die bürgerliche wenigstens ist, und du wirst ganz recht annehmen. Ein andermal aber wollen wir, wenn du willst, dies noch genauer durchgehen; denn jezt suchen wir nicht sie, sondern die Gerechtigkeit, und um diese zu suchen, reicht, wie ich glaube, das bisherige zu. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. —

Zweierlei also, sprach ich, ist uns noch übrig, was wir im Staate auffinden müssen, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, um derentwillen wir alles andere mit suchen. — Allerdings. — Wie können wir also wol die Gerechtigkeit finden, damit wir nicht erst noch Weitläuftigkeiten haben mit der Besonnenheit. — Ich meines Theils, sagte er, weiſs es nicht, und möchte auch gar nicht, daſs sie sich eher zeigte, da wir uns hernach um die Besonnenheit nicht mehr kümmern würden; sondern, wenn du mir gefällig sein willst, so laſs uns diese eher als jene betrachten. — Das will ich ja wol gern, sprach ich, wenn ich nicht unrecht thue. — Untersuche sie also, sagte er. — Das soll geschehen, antwortete ich. Und von hier aus anzusehen scheint sie mehr als das vorige einem gewissen Einklang und Zusammenstimmen zu gleichen. — Wie das? — Ein gewisser Anstand ist doch, sprach ich, die Besonnenheit und eine Mäſsigung gewisser Lüste und Begierden wie sie sagen; und stärker als er selbst pflegen sie ihn, ich weiſs nicht recht auf welche Weise, zu nennen*, und noch einige andere ähnliche Spuren gleichsam werden von ihr angegeben. Nicht wahr? — Ganz richtig, sagte er. — Nun ist doch das stärker als er selbst lächerlich. Denn wer stärker als er selbst wäre, wäre doch offenbar auch schwächer als er selbst, und der Schwächere stärker; denn es ist doch immer derselbige der in allen diesen Redensarten auf beiden Seiten aufgeführt wird. — Freilich wol. — Allein mir scheint diese Erklärung sagen zu wollen, daſs es in dem 431 Menschen selbst an der Seele irgend ein besseres giebt und ein schlechteres; und wenn nun das von Natur bessere über das schlechtere Gewalt hat, dies nennt sie stärker sein als er selbst, denn dies lobt sie ja; wenn aber durch schlechte Erziehung oder Behandlung von der Menge des schlechteren das kleinere bessere überwältigt wird, dieses scheint sie als einen Schimpf zu tadeln, und dies schwächer sein als er selbst zu nennen und den so gestimmten einen zügellosen. — So zeigt es sich freilich, sagte er. — Sieh also her, sprach ich, auf unsere neue Stadt, und du wirst das eine von diesen beiden in ihr finden. Denn daſs sie Herr ihrer selbst sei, wirst du sagen müssen, könne man ihr mit vollem Recht beilegen, wenn doch das Ganze, dessen besseres das schlechtere beherrscht, besonnen zu nennen ist und Herr seiner selbst. — Ich sehe her, sagte er, und du hast Recht. — Und die vielen und vielerlei Begierden und Lüste und Unlüste findet einer doch wol überall am meisten bei Weibern und Gesinde, unter den sogenannten freien Leuten aber nur bei dem groſsen und gemeinen Haufen. — Allerdings. — Einfache und mäſsige aber, die von Vernunft und richtiger Vorstellung verständig geleitet werden, wirst du nur bei Wenigen antreffen, und zwar bei den bestgearteten und besterzogenen. — Wahr, sagte er. — Nun siehst du doch, daſs du dieses alles auch in der Stadt hast, hier aber die Begierden in den Vielen und Schlechten beherrscht von den Begierden

und der Vernunft in den Wenigeren und Edleren. — Das sehe ich, sagte er. — Wenn man also einen Staat Herrn der Lüste und Begierden und also auch sein selbst nennen darf, so ist es dieser. — Auf alle Weise gewiſs, sagte er. — Also auch wol, wenn in einer anderen Stadt dieselbige Vorstellung einwohnt den Regierenden und den Regierten darüber, wer regieren soll, würde sich dasselbige auch in dieser finden. Oder meinst du nicht? — Freilich, sagte er, gar sehr. — In welcher von beiden Abtheilungen der Bürger wirst du nun sagen sei die Besonnenheit, wenn sie sich so verhalten? in den herrschenden oder in den beherrschten? — In beiden doch wol, sagte er, — Siehst du also, sprach ich, daſs wir vorhin ganz richtig geahndet haben, die Besonnenheit sei einer Zusammenstimmung zu vergleichen? — Wie das? — Weil nicht, wie die Tapferkeit und die Weisheit jede nur in einem Theile einwohnend die ganze Stadt die eine weise die andere tapfer machten, eben
432 so auch diese die ganze Stadt besonnen macht, vielmehr ist sie ganz durch sie verbreitet, und nach dem vollkommensten harmonischen Gesez macht sie die in derselben Beziehung schwächsten zusammenstimmen mit den stärksten und mittleren, seien sie es nun an Einsicht oder an Stärke oder auch an Zahl oder Reichthum oder was dergleichen du sonst willst. So daſs wir also vollkommen richtig sagen können, diese Einmüthigkeit sei Besonnenheit, nemlich des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowol als in jedem Einzelnen. — Das dünkt mich völlig eben so. —

Wohl! sprach ich, diese drei also können wir ja wol annehmen, daſs wir ansichtig geworden sind in der Stadt. Aber die noch übrige Art, durch welche die Stadt an der Tugend theilnehmen kann, was wäre wol die? Denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit*. — Offenbar. — Nun also, Glaukon, müssen wir wie Jäger den Busch rings umstellen, daſs uns die Gerechtigkeit nicht etwa entschlüpfe, und dann, wenn sie einmal verschwunden ist, nicht wieder zum Vorschein komme. Denn offenbar ist sie hier irgendwo. Sich also zu und beeifere dich recht, ob du sie etwa eher als ich erblikken und mir anzeigen kannst. — Wenn ich doch könnte! sagte er. Vielmehr aber, wenn du mich als einen behandelst, der da folgen und das gezeigte auch wahrnehmen kann, wirst du mich ganz angemessen behandeln. — So folge mir denn, sprach ich, nach gemeinsam verrichtetem Gebet. — Das will ich thun, sprach er, führe du nur an. — Freilich, fuhr ich fort, scheint mir der Ort gar unzugänglich und überwachsen, wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchstreifen; aber wir müssen dennoch gehen. — Das müssen wir! sagte er. — Nachdem ich nun etwas erblikt, rief ich aus Ju Ju Glaukon! es scheint daſs wir eine Spur haben, und ich glaube sie soll uns nun gewiſs nicht entkommen. — Das ist ja eine gute Nachricht, sprach er. — Wahrhaftig, sagte ich, etwas albern ist es uns doch ergangen. — Wie so? — Schon lange, du bester, liegt sie uns von Anfang an vor den Füſsen, und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren ganz lächerlich, wie bisweilen Leute die etwas in der Hand haben dasselbe suchen was sie ha-

ben; so haben auch wir nicht auf den Flek
gesehn, sondern irgend wohin ins weite, da-
her sie uns denn natürlich entgehen muſste.
— Wie, fragte er, meinst du das? — So, ant-
wortete ich, daſs mich dünkt wir haben schon
lange davon gesprochen und gehört, und nur
uns selbst nicht verstanden, daſs wir eben da-
von handelten. — Lange Vorrede, sagte er,
für einen der begierig ist zu hören! — Also,
sprach ich, höre ob etwas daran ist. Nemlich
was wir von Anfang an festgesezt haben, was
433 jeder durchgängig thun müſste als wir die Stadt
gründeten, eben dieses, oder doch eine Art da-
von, ist wie mich dünkt die Gerechtigkeit.
Denn wir haben ja festgesezt und oftmals ge-
sagt, wenn du dich deſs erinnerst, daſs jeder sich
nur auf eines befleiſsigen müsse von dem was
zum Staate gehört, wozu nemlich seine Natur
sich am geschiktesten eignet. — Das haben
wir freilich gesagt. — Und gewiſs, daſs da
seinige thun und sich nicht in vielerlei mi
schen Gerechtigkeit ist, auch das haben wi
von vielen Andern gehört und gewiſs auch ö
ters selbst gesagt. — Gewiſs haben wir es g
sagt. — Dieses also, o lieber, sprach ich, wen
es auf gewisse Weise geschieht, scheint d
Gerechtigkeit zu sein, daſs jeder das seini
verrichtet. Weiſst du woher ich das schlieſs
— Nein, sondern sage es! antwortete er. —
Mich dünkt nemlich, sprach ich, das no
übrige in der Stadt, auſser dem was wir sch
betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferk
und Vernünftigkeit, müsse dasjenige sein, w
jenen insgesammt die Kraft giebt da zu se
und müsse auch jenes, nachdem es nun da i
erhalten so lange es selbst vorhanden ist. N
aber sagten wir doch, die Gerechtigkeit mü

d

dasjenige sein, was noch fehle, wenn wir die drei andern würden gefunden haben. — Und das ist auch nothwendig so, sagte er. — Aber doch, sprach ich, wenn man nun entscheiden sollte, welche von diesen wol vorzüglich unsere Stadt gut mache durch ihre Anwesenheit: so möchte schwer zu entscheiden sein, ob die Eigenthümlichkeit der Herrschenden und Beherrschten, oder der gesezmäſsigen Vorstellung von dem was furchtbar ist oder nicht Aufrechthaltung unter den Kriegsmännern, oder die den Herrschenden einwohnende Einsicht und Obhut, oder ob das sie vorzüglich gut macht, wenn sich bei Kindern und Weibern, Knechten und Freien, gemeinen Arbeitern und Herrschenden und Beherrschten dieses findet, daſs jeder, wie er Einer ist*, auch nur das seinige thut und sich nicht in vielerlei mischt! — Schwer zu entscheiden, sagte er, allerdings. — Es wetteifert also in Bezug auf die Tugend der Stadt mit der Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit diese Eigenschaft, daſs jeder in ihr das seinige thut. — Gar sehr, sagte er. — Und du würdest doch wol nur der Gerechtigkeit einen Wettstreit mit jenen in Bezug auf die Tugend der Stadt zugestehen? — Allerdings. — Erwäge aber auch von dieser Seite, ob es dir so scheint. Wirst du wol den Herrschenden in der Stadt auftragen die Rechtssachen zu schlichten? — Wem anders? — Werden sie nun wol nach irgend etwas anderem mehr streben bei ihren Entscheidungen als darnach, daſs einem jeden weder fremdes zugetheilt noch ihm das seinige genommen werde? — Nein, sondern danach. — Als nach dem gerechten? — Ja. — Auch so demnach würde, daſs jeder das seinige und gehörige

hat und thut, als Gerechtigkeit anerkannt werden.
— So ist es. — Sieh nun zu, ob du noch
weiter meiner Meinung bist. Wenn der Zimmermann
434 sich beigehn läſst des Schuhmachers
Werke zu verrichten oder der Schuhmacher des
Zimmermanns, mögen sie nun ihre Werkzeuge
und ihren Lohn wechseln, oder mag auch
einer und derselbe beides zu verrichten unternehmen,
alles andere hiernach umgestellt*,
meinst du daſs das in der Stadt groſsen Schaden
anrichten wird? — Nicht eben, antwortete
er. — Allein wenn ein Handwerker, oder
einer der sonst ein Gewerbsmann ist seiner
Natur nach, hernach aufgebläht durch Reichthum
oder Verbindungen oder Stärke oder etwas
dergleichen sucht in die Klasse der Krieger
überzugehn, oder einer von den Kriegern
in die der Berather und Hüter, ohne daſs er
es werth ist, und diese dann ihre Werkzeuge
und ihre Ehrenstellen gegen einander vertauschen,
oder einer und derselbe dies alles zu
verrichten unternimmt: dann denke ich wirst
auch du der Meinung sein, daſs solcher Tausch
und Vielthuerei hierin der Stadt zum Verderben
gereicht. — Auf alle Weise freilich. — Also
dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft
und gegenseitiger Tausch ist der gröſste
Schaden für die Stadt und kann mit vollem
Recht Frevel genannt werden? — Offenbar. —
Und den gröſsten Frevel gegen die eigene Stadt,
wirst du den nicht Ungerechtigkeit nennen?
— Wie sollte ich nicht! — Dies ist also die
Ungerechtigkeit. Und so laſs uns wiederum
so erklären, der erwerbenden, beschüzenden
und berathenden Klasse Geschäftstreue, daſs
nemlich jede von diesen das ihrige verrichtet
in der Stadt, würde das Gegentheil von jenem

also Gerechtigkeit sein, und die Stadt gerecht machen. — Nicht anders scheint es auch mir, sprach er, sich zu verhalten als so. — Laſs es uns nur, sagte ich, noch nicht allzufest behaupten; sondern wenn auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet dieser selbige Begriff auch dort dafür anerkannt wird Gerechtigkeit zu sein, dann wollen wir es einräumen, — denn was wollten wir auch weiter sagen? wenn aber nicht, dann wollen wir etwas anderes ersinnen. Jezt aber laſs uns die Untersuchung vollenden, die wir in der Meinung angefangen haben, daſs, wenn wir zuvor in irgend einem gröſseren, welches auch Gerechtigkeit an sich hat, diese anzuschauen versuchten, wir dann auch leichter an dem einzelnen Menschen sehen würden, was sie ist. Und ein solches schien mir der Staat zu sein, und so haben wir denn einen so treflich als möglich eingerichtet, wohl wissend, daſs in einem guten wenigstens sie sich finden müsse. Was sich uns also dort gezeigt hat, das laſs uns auf den Einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie sich aber in dem Einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurükgehn, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben, werden wir doch wie 435 aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblizen machen, und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen. — Das ist ganz in der Ordnung, entgegnete er, wie du es sagst, und so müssen wir es machen.

Ist nun wol, sprach ich, was einer dasselbige nur gröſser oder kleiner nennt, insofern unähnlich, inwiefern es doch dasselbige heiſst, oder ähnlich? — Aehnlich, sagte er. — Also auch ein gerechter Mann wird von einem gerechten Staat in Beziehung auf eben diesen Begriff der Gerechtigkeit nicht verschieden, sondern ihm ähnlich sein? — Aehnlich, sagte er. — Aber der Staat schien uns doch gerecht zu sein, sofern drei ihm einwohnende Arten von Naturen jede das ihrige verrichteten; besonnen aber und tapfer und weise durch eben jener drei Arten anderweitige Zustände und Eigenschaften. — Richtig, sagte er. — Auch von dem Einzelnen also, lieber, werden wir eben so dafür halten, daſs eben diese drei Arten in seiner Seele sich finden, und er derselben Zustände wegen wie dort auch dieselben Namen erhalte wie der Staat. — Ganz nothwendig, sagte er. — Da sind wir ja wiederum, o Wunderbarer, sprach ich, auf eine schlimme Untersuchung gestoſsen in Absicht der Seele, ob sie eben diese drei Arten in sich hat oder nicht. — Gar nicht scheint mir, sagte er, daſs es eine schlimme ist. Vielleicht ist aber, o Sokrates, das Sprichwort wahr, daſs das Schöne schwer ist. — Das zeigt sich, sagte ich. Und wisse nur, o Glaukon, daſs nach meiner Meinung wir dergleichen durch ein solches Verfahren*, wie wir jezt in unsern Reden beobachten, niemals genau erhalten werden, sondern der Weg, der dazu führt, ist weiter und gröſser, vielleicht aber doch erhalten wir es so, wie es sich zu dem vorher erklärten und erwogenen schikt. — Sollen wir damit nicht zufrieden sein? sagte er, mir wenigstens würde es für jezt so hinreichend sein. — Aber mir, sprach ich, ganz gewiſs vollkommen. — Werde also nicht müde, sagte er, sondern untersuche weiter. — Ist es nun nicht uns ganz nothwendig, sprach ich, zu gestehen, daſs in einem jeden von uns diese nemlichen drei Arten und Handlungsweisen sich finden, wie auch im Staat? Denn nirgends anders her können sie ja dorthin gekommen sein. Denn es wäre ja lächerlich, wenn jemand glauben wollte, das muthige sei nicht aus den Einzelnen in die Staaten hineingekommen, die vorzüglich diese Kraft in sich haben, wie die in Thrakien und Skythien und fast überall in den oberen Gegenden, oder das Wiſsbegierige, was man vorzüglich unsern Gegenden zuschreiben kann, oder das Erwerblustige, wovon man sagen könnte, 436 daſs man es nicht am schlechtesten bei den Phoinikiern und Aegyptern antrift. — Allerdings, sagte er. — Dies also verhält sich so, sprach ich, und ist nicht schwer einzusehen. — Freilich nicht. — Das ist aber wohl schwer, ob wir mit diesen selbigen alles verrichten, oder von dreien mit jeglichem ein anderes, mit einem von dem was in uns ist lernen, mit einem andern uns muthig erweisen, und mit einem dritten wiederum die mit der Ernährung und Erzeugung verbundene Lust begehren, und was dem verwandt ist, oder ob wir mit der ganzen Seele jegliches von diesen verrichten, wenn wir auf eins gestellt sind? Dieses wird das sein, was schwierig ist auf eine genügende Weise zu bestimmen. — Das dünkt mich auch, sagte er. — Auf diese Art also laſs uns versuchen zu bestimmen, ob es unter sich dasselbe ist oder ob verschiedenes. — Auf welche? — Offenbar ist doch, daſs dasselbige nie wird zu gleicher Zeit entgegengeseztes thun und leiden, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf eins und dasselbige. So daſs, wenn wir etwa finden sollten, daſs in diesen dies vorkommt, wir wissen werden, daſs sie nicht dasselbige wären, sondern mehreres. — Das sei so. — Erwäge also, was ich sage. — Sprich nur, sagte er. — Ist es wol möglich, fuhr ich fort, daſs dasselbige zugleich in demselben Sinne* still steht und sich bewegt? — Keinesweges. — Verständigen wir uns noch genauer darüber, damit wir nicht etwa im weiteren Verfolg uns uneins finden. Denn wenn jemand von einem Menschen, welcher steht aber seinen Kopf und seine Hände bewegt, sagen wollte, daſs derselbe zugleich steht und sich bewegt: so werden wir, denke ich, nicht annehmen, daſs man so sagen dürfe, sondern daſs einiges von ihm stillsteht und anderes sich bewegt. Nicht so? — So. — Nicht auch wenn, wer dies behauptet, noch artiger scherzen wollte und uns vortragen, daſs doch die Kreisel ganz zugleich stehn und sich bewegen, wenn sie mit der Spize an einem und demselben Orte haftend sich herumdrehen, oder was sonst im Kreise sich bewegend dies an derselben Stelle bleibend thut: so würden wir es nicht annehmen, weil dergleichen Dinge alsdann nicht in Bezug auf dasselbige in ihnen still stehn und sich bewegen; sondern wir würden sagen, sie hätten grades und kreisförmiges in sich, und in Bezug auf das Grade ständen sie still, denn sie neigten sich nach keiner Seite hin, in Bezug auf das kreisförmige aber bewegten sie sich. Wenn aber zugleich mit dieser Bewegung auch die grade Richtung zur rechten oder linken oder nach vorn oder hinten abweicht, dann ist keinerlei Art von Stillstand mehr zu denken. — Ganz richtig, sagte er. — Nichts dergleichen also wird uns verwirren, wenn es vorgebracht

wird, noch uns irgend mehr überreden, als ob jemals etwas dasselbige bleibend zugleich in demselben Sinne und in Bezug auf dasselbe könne entgegengeseztes erleiden oder sein oder auch thun. — Mich gewiſs nicht, sagte er. — 437
Dennoch aber, sprach ich, damit wir nicht nöthig haben alle dergleichen Einwendungen durchzugehn und weitläufig zu beweisen, daſs sie unrichtig sind, so laſs uns in der Voraussezung, daſs sich dieses so verhält, weiter gehen und uns anheischig machen, wenn uns dies jemals anders erschiene als so, so solle alles, was uns hieraus folgt, für nichtig erklärt sein. — So, sagte er, müssen wir es freilich machen. — Nun aber, sprach ich, wirst du doch das Gewähren dem Abschlagen und das Trachten etwas zu bekommen dem Ablehnen, und das An sich ziehn dem Von sich stoſsen alles dergleichen für einander entgegengeseztes, es sei nun Thun oder Leiden, erklären, denn von dieser Seite wollen wir keinen Unterschied machen? — Allerdings für entgegengesezt, sagte er. — Wie also? fuhr ich fort, Hungern und Dursten und überhaupt die Begierden und so auch das Wollen und Wünschen, sezest du nicht alles dieses unter jene eben angeführten Begriffe? wirst du z. B. nicht immer sagen, daſs die Seele des begehrenden darnach trachtet, was sie begehrt, oder daſs sie das an sich zieht, wovon sie wünscht, daſs es ihr werde? oder wiederum, sofern sie will daſs ihr etwas gereicht werde, daſs sie dies bejahend zu sich her winkt, gleichsam als ob jemand sie sähe danach streben, daſs es ihr werde? — Ich gewiſs. — Und wie? das Verwerfen und Nicht wollen noch begehren, wollen wir nicht sagen, daſs dies zu dem Ab-

stoſsen und Von sich weg treiben, und zu allem, was jenem entgegengesezt ist, gehöre? — Wie sollten wir nicht? — Nachdem nun dieses sich so verhält, sagen wir doch, es gebe etwas, das wir Begierden nennen, und die stärksten unter diesen seien, die wir Durst und Hunger nennen? — Das sagen wir, sprach er. — Und die eine ist des Getränks Begierde, die andere der Speise? — Ja. — Ist nun wol, sofern Durst ist, noch nach etwas mehrerem, als wir sagten, Begierde in der Seele? — Nein. — Ich meine, ist Durst wol Durst nach warmem Getränk oder kaltem, oder nach vielem oder wenigem, oder auch mit einem Worte nach einem bestimmten Getränk? oder wird nur, wenn Wärme auſser dem Durst da ist, diese die Begierde nach dem kalten dazu hervorbringen; und wenn Kälte die des Warmen, wenn aber wegen Zugesellung der Vielheit der Durst viel ist, diese die Begierde des vielen, wenn er aber gering ist, dann die des wenigen; das Dursten selbst aber niemals die Begierde nach irgend etwas anderem werden, als worauf es seiner Natur nach geht, auf das Getränk selbst, und eben so auch das Hungern auf die Speisen? — So, antwortete er, jede Begierde auf dasjenige allein an und für sich, worauf sie ihrer Natur nach geht; auf das so oder so desselben aber nur das hinzukommende. — Daſs uns aber nur nicht einer, sprach ich, unversehens damit beunruhige, daſs
438 niemand Trank schlechthin begehrt, sondern genieſsbaren Trank und nicht Speise, sondern genieſsbare Speise, weil ja Alle das Gute begehren. Wenn also der Durst eine Begierde ist, müsse er auf gutes gehn, sei es nun Getränk oder worauf sonst die Begierde geht,

und die andern eben so. — Der könnte wol scheinen, antwortete er, etwas zu sagen der dies sagte. — Aber doch, sprach ich, was von der Art ist, daſs es sich auf etwas bezieht, das bezieht sich so und so beschaffen auch auf ein so und so beschaffenes, wie mich dünkt, an und für sich aber auch nur jedes auf das seinige an und für sich. — Das habe ich nicht verstanden, sagte er. — Hast du nicht verstanden, sagte ich, daſs das gröſsere von der Art ist, daſs es gröſser ist als etwas? — Freilich wol. — Und zwar als das kleinere? — Ja. — Und das weit gröſsere doch als das weit kleinere? Nicht wahr? — Ja. — Nicht auch das ehedem gröſsere auch als ein ehedem kleineres, und das künftig gröſsere als ein künftig kleineres? — Als was sonst? sagte er. — Auch wohl das mehre zu dem wenigeren und das doppelte zu dem halben und alles dergleichen, und eben so das schwerere zu dem leichteren und das schnellere zu dem langsameren und ferner das warme zu dem kalten und alles dem ähnliche verhält sich eben so? — Allerdings. — Und wie mit der Erkenntniſs? ist es nicht dieselbe Weise? Die Erkenntniſs überhaupt ist Erkenntniſs eines überhaupt Erkennbaren, oder wie man das nennen will worauf die Erkenntniſs sich bezieht; eine gewisse und irgendwie beschaffene Erkenntniſs aber nur eines gewissen und irgendwie beschaffenen Erkennbaren. Ich meine nemlich dergleichen. Ist nicht die Erkenntniſs, wenn sie die von dem Bau eines Hauses ist, so von den übrigen Erkenntnissen unterschieden, daſs sie Baukunst heiſst? — Ohne Zweifel. — Nicht weil sie nun eine so bestimmte ist, wie keine von den übrigen? — Ja. — Und weil eines irgendwie bestimm-

ten, ist sie selbst eine irgendwie bestimmte? und eben so auch die andern Künste und Wissenschaften? — So ist es. — Dieses also, sprach ich, glaube daſs ich damals habe sagen gewollt, wenn du es denn jezt verstanden hast, daſs, was immer von einem andern ist was es ist, es an und für sich auch nur von jenem an und für sich ist, von dem irgendwie bestimmten aber auch nur das selbst irgendwie bestimmte. Und ich sage nicht, daſs es selbst so wie jenes, worauf es sich bezieht, bestimmt ist, so daſs die Erkenntniſs des gesunden und kranken selbst gesund und krank wäre, und die des guten und bösen selbst gut und böse; sondern nur daſs, weil sie nicht mehr dessen an und für sich, worauf Erkenntniſs geht, Erkenntniſs war, sondern eines irgendwie bestimmten solchen, und das war eben das gesunde und krankhafte, sie auch selbst eine irgendwie bestimmte geworden ist, und dies nun gemacht hat, daſs sie nicht mehr Erkenntniſs schlechthin heiſst, sondern, da ein bestimmtes hinzugekommen ist, Heilkenntniſs. — Ich verstehe, sagte er, und es scheint mir sich so zu verhalten. —
439 Und den Durst, sprach ich, wirst du den nicht unter diejenigen Dinge sezen, die, was sie sind, auf etwas gehend sind? er ist aber doch Durst? — Ja, sprach er, nemlich auf Getränk. — Also auch auf ein gewisses Getränk nur ein gewisser Durst, Durst aber an und für sich weder auf vieles oder weniges, noch auf gutes oder schlechtes, noch mit einem Wort auf irgendwie bestimmtes Getränk, sondern Durst an und für sich seiner Natur nach nur auf Getränk an und für sich. — Auf alle Weise freilich. — Des Durstenden Seele also, in wiefern er durstet, will nichts anders als trinken;

dieses begehrt sie und danach strebt sie. — Offenbar ja. — Und nicht wahr, wenn jemals irgend etwas sie zurükzieht, wenn sie durstet, so wäre dies etwas anderes in ihr als das durstende und sie wie ein Thier zum Trinken antreibende selbst? Denn es kann ja nicht, sagen wir, dasselbe dem für es selbigen in Bezug auf dasselbe zugleich entgegengeseztes thun. — Freilich nicht. — Wie es, glaube ich, von einem Schüzen nicht richtig gesagt ist, daſs seine Hände zugleich den Bogen losschnellen und anspannen, sondern daſs die eine Hand die losschnellende ist und die andere die anspannende. — Allerdings freilich, sagte er. — Ob wir nun wol sagen sollen, daſs bisweilen einige, welche dursten, doch nicht trinken wollen? — Wohl, sagte er, gar viele und oftmals. — Was also, sagte ich, soll einer hievon wol sagen? Nicht daſs in ihrer Seele zwar das zu trinken befehlende sei, in ihrer Seele aber auch das verhindernde, und zwar als ein anderes und welches über jenes befehlende Gewalt hat? — Das dünkt mich wenigstens, sagte r. — Und kommt nun nicht das dergleichen verbietende, wenn es kommt, durch Ueberlegung, das treibende und ziehende aber ist da vermöge eines leidentlichen und krankhaften Zustandes? — Das ist deutlich. — Nicht mit Unrecht also, sprach ich, wollen wir dafür halten, daſs diese ein zwiefaches und von einander verschiedenes sind, und das, womit die Seele überlegt und rathschlagt, das denkende und vernünftige* der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das gedankenlose und begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten befreundete.

— Gewiſs nicht mit Unrecht, sondern mit groſser Wahrscheinlichkeit, sagte er, werden wir dieses annehmen. — Diese zwei Arten also, sprach ich, seien uns bestimmt als in der Seele einwohnend. Aber der Muth, und das womit wir uns ereifern, ist dieses eine dritte? oder welcher von jenen beiden wäre es gleichartig? — Vielleicht doch, sagte er, dem einen, dem begehrlichen. — Aber, sprach ich, ich habe einmal etwas gehört und glaube dem, wie nemlich Leontios, der Sohn des Aglaion einmal aus dem Peiraieus an der nördlichen Mauer drauſsen herauf kam und merkte, daſs beim 440 Scharfrichter* Leichname lägen, er zugleich Lust bekam sie zu sehen, zugleich aber auch Abscheu fühlte und sich wegwendete, und so eine Zeitlang kämpfte und sich verhüllte, dann aber von der Begierde überwunden mit weitgeöfneten Augen zu den Leichnamen hinlief und sagte, Da habt ihr es nun, ihr unseligen, sättiget euch an dem schönen Anblik! — Das habe ich auch gehört, sagte er. — Diese Erzählung nun, sprach ich, deutet darauf, daſs der Eifer bisweilen gegen die Begierde streitet als ein anderes gegen ein anderes. — Darauf deutet sie freilich, sagte er. — Merken wir nun nicht auch anderwärts oftmals, sagte ich, wenn jemanden Begierden gegen seine Ueberlegung zwingen, daſs er selbst schimpft und sich ereifert über das zwingende in ihm? und daſs also in dem Aufstande beider gegen einander der Eifer eines solchen ein Verbündeter der Vernunft wird? daſs er sich aber zu den Begierden gesellen sollte, wenn die Vernunft ausspricht, daſs man etwas nicht thun soll*, dieses glaube ich wirst du nicht sagen können, daſs du jemals bei dir selbst bemerkt hättest daſs es geschehen sei, noch bei einem andern. — Nein beim Zeus, sagte er. — Und wie? fuhr ich fort, wenn einer glaubt Unrecht gethan zu haben, ist er nicht je edler um desto weniger im Stande zu zürnen, wenn er auch Hunger und Durst oder sonst etwas dieser Art von dem leiden muſs, von dem er glaubt daſs er ihm dieses mit Recht anthue? und ist es nicht so wie ich sage, daſs sein Eifer sich gegen diesen nicht erheben will? — Richtig, sagte er. — Wie aber, wenn jemand unrecht zu leiden glaubt, gährt er nicht in diesem und wird wild und verbündet sich mit dem was ihm gerecht dünkt, mag er auch Hunger und Durst und Kälte und alles dergleichen erleiden müssen, und siegt durch Beharrlichkeit und macht seiner edlen Bestrebungen kein Ende, bis er es entweder durchgeführt hat oder drauf geht, oder wie der Hund von dem Hirten so von der bei ihm wohnenden Vernunft zurükgerufen und besänftiget wird? — Ganz so, sagte er, ist es wie du sagst, wie ja auch wir in unserer Stadt die Helfer gleichsam als Hunde den Herrschern als den Hirten der Stadt unterwürfig gemacht haben. — Sehr schön, sprach ich, merkst du was ich sagen will. Aber gewahrst du auſser dem wol auch noch dieses? — Welches doch? — Daſs es uns ganz entgegengesezt erscheint mit dem muthartigen als nur eben. Denn damals meinten wir es sei auch ein begehrliches; jezt aber sagen wir, weit gefehlt, sondern vielmehr ergreife es in dem Zwiespalt der Seele die Waffen für das vernünftige. — Allerdings. — Etwa auch als ein von diesem verschiedenes? oder als eine Art des vernünftigen, so daſs nicht dreierlei, sondern nur zweierlei in der Seele wäre, das vernünftige und das begehrliche? oder, wie in der Stadt drei verschiedene Arten sie zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und die berathende, ist so auch in der Seele 441 dieses ein drittes das eifrige, von Natur dem vernünftigen beistehend, wenn es nicht etwa durch schlechte Erziehung verdorben ist? — Nothwendig, sagte er, ein drittes. — Ja, sprach ich, wenn es sich auch von dem vernünftigen verschieden zeigt, wie es sich von dem begehrlichen unterschieden gezeigt hat. — Das ist wol nicht schwer zu zeigen, sagte er. Denn das kann ja einer schon an den Kindern sehen, daſs sie nur eben geboren schon voll Eifers sind, von Nachdenken aber scheinen mir wenigstens einige gar niemals etwas zu bekommen, und die meisten nur sehr spät. — Ja beim Zeus, sprach ich, das hast du schön gesagt. Und auch noch an den Thieren kann man sehen was du meinst, daſs es sich so verhält. Und auſserdem wird auch das homerische, was wir oben schon irgendwo* angeführt haben, Zeugniſs davon geben, das Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten; denn hier hat Homeros ganz deutlich als eines von dem andern verschieden das über das bessere und schlechtere nachdenkende dem gedankenlos sich ereifernden zuredend gedichtet. — Offenbar, sagte er, hast du ganz Recht. — Dieses also, sprach ich, haben wir mit Mühe durchgemacht; und es steht uns nun zur Genüge fest, daſs dieselben Verschiedenheiten wie in der Stadt auch in eines jeden Einzelnen Seele sich zeigen, und gleich an Zahl. — So ist es. — Nun ist also wol auch jenes schon nothwendig, daſs, wie die Stadt weise war und wodurch, so auch und eben dadurch der Einzelne weise ist. — Nothwendig. — Und wodurch der Einzelne tapfer und wie, dadurch auch die Stadt tapfer sei und eben so, und daſs auch in allem übrigen, was die Tugend betrift, beide sich auf gleiche Weise verhalten — Nothwendig. — Auch gerecht also, o Glaukon, denke ich, werden wir sagen müssen, sei ein Mann auf dieselbe Weise wie auch der Staat gerecht war. — Auch das ist ganz nothwendig. — Aber wir haben doch wol das noch nicht vergessen, daſs jene dadurch gerecht war, daſs jede von jenen drei Gattungen in ihr das ihrige that? — Wir scheinen es, sagte er, ja wol nicht vergessen zu haben. — Also müssen wir bedenken, daſs auch ein jeder von uns, in welchem sie jede das ihrige thun, gerecht sein wird und das seinige verrichtend. — Allerdings, sagte er, müssen wir das bedenken. — Nun gebührt doch dem vernünftigen zu herrschen, weil es weise ist und für die gesammte Seele Vorsorge hat? dem eifrigen aber diesem folgsam zu sein und verbündet? — Freilich. — Und wird nun nicht, wie wir sagten, die rechte Mischung der Musik und Gymnastik sie zusammenstimmend machen, indem sie das eine anspornt und nährt durch schöne Reden und Kenntnisse, das andere aber zuredend und besänftigend durch Wohlklang und Zeitmaaſs 442 mildert? — Offenbar ja, sprach er. — Und diese beiden nun so auferzogen und in Wahrheit in dem ihrigen unterwiesen und gebildet werden dann dem begehrlichen vorstehen, welches wol das meiste ist in der Seele eines jeden und seiner Natur nach das unersättlichste; welches sie dann beobachten werden, damit es nicht etwa durch Anfüllung der sogenannten Lust des Leibes groſs und stark geworden unternehme anstatt das seinige zu verrichten vielmehr die andern zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt, und so das ganze Leben Aller verwirre. — Allerdings, sagte er. — Werden nun nicht, sprach ich, auch den äuſseren Feind diese beiden am besten abhalten, wenn für das gesammte Seele und Leib jenes berathet dieses wehrt, dem herrschenden aber folgt und durch Tapferkeit das beschlossene vollzieht? — So ist es. — Auch tapfer also, meine ich, nennen wir jeden einzelnen vermöge dieses Theils, wenn sein muthartiges durch Lust und Unlust hindurch immer treu bewahrt was von der Vernunft als furchtbar ist angekündiget worden, und was als nicht. — Richtig, sagte er. Und weise durch jenen kleineren Theil, welcher in ihm herrscht und dieses verkündiget, indem auch in dem Einzelnen dieser Theil in sich hat die Erkenntniſs dessen, was einem jeden und dem ganzen aus allen dreien gemeinsamen zuträglich ist. — Allerdings. — Und wie? besonnen nicht durch die Freundschaft und Zusammenstimmung eben dieser? wenn das herrschende mit dem beherrschten einmüthig ist darüber, daſs das Vernünftige herrschen soll und sie nicht mit einander im Streit sind? — Nichts anderes, sprach er, ist ja wol Besonnenheit des Staates und des Einzelnen. — Also auch gerecht, wie wir nun schon oft gesagt haben, wird er durch dasselbe und auf dieselbe Weise sein? — Ganz nothwendig. — Wie aber, fuhr ich fort, schwebt uns nicht dunkel irgend etwas vor, als ob doch die Gerechtigkeit etwas anderes sein müsse,

als

als wofür wir sie im Staat erkannten? — Mir meines Theils, sagte er, scheint es nicht. — Auf die Art wenigstens, sprach ich, können wir der Sache vollkommen gewiſs werden, falls etwa in unserer Seele noch irgend etwas zweifelhaft ist, wenn wir nämlich jenes gewöhnliche daran versuchen. — Welches doch? — Wie wenn wir uns erklären sollten über jenen Staat und den ihm ähnlich gearteten und gebildeten einzelnen Mann, ob wol von ihm zu glauben ist, daſs ein solcher, wenn Gold und Silber bei ihm niedergelegt wäre, es unterschlagen werde. Wer glaubst du wol werde der Meinung sein, daſs dieser dies eher thun werde als die, welche nicht so sind? — Niemand, antwortete er. — Also auch von Tempelraub und Diebstahl und Verrätherei 443
gegen besondere Freunde sowol als gegen das gemeine Wesen wird ein solcher fern sein? — Fern. — Und auch wol nicht im mindesten untreu in Eidschwüren und andern Verträgen? — Wie sollte er wol! — Und Ehebruch oder Gleichgültigkeit gegen die Eltern oder Vernachlässigung der Götter kommt ja wol jedem anderen eher zu als diesem? — Gewiſs jedem, sagte er. — Und von dem allen ist doch die Ursache, daſs von dem, was in ihm ist, jegliches das seinige verrichtet in Absicht auf Herrschen und Beherrschtwerden? — Dieses freilich und nichts anderes. — Wie also? begehrst du daſs die Gerechtigkeit noch etwas anderes sei als dieses Vermögen, welches einzelne Menschen sowol als Staaten zu solchen macht? — Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. — So ist uns also der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, daſs er uns vorschwebe, daſs wir gleich im Anfang der

Begründung unseres Staates durch Gunst irgend eines Gottes auch in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein. — Auf alle Weise freilich. — Und jenes also, o Glaukon, war, weshalb es sich ja auch heilsam zeigt, eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit, daſs der von Natur schusterhafte auch Recht thue nur Schuhe zu machen und nicht anderes zu verrichten, und der zimmermännische nur zu zimmern und die andern eben so. — Das leuchtet ein. — In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äuſseren Handlungen in Bezug auf das was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft innern Thätigkeit in Absicht auf sich selbst und das seinige, indem einer nemlich jegliches in ihm nicht läſst fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft angehöriges beilegt, und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklangs den Grundton und den gedritten und gefünften, und wenn noch etwas zwischen diesen liegt, auch dies alles verbindet und auf alle Weise Einer wird aus Vielen besonnen und wohl gestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, daſs er in dem allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen hält und erklärt, welche diese Beschaffenheit unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, so wie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben, und für Thorheit die solchen vorstehende Meinung. — Auf alle Weise, sprach er, o Sokrates, hast 444 du Recht. — Wohl denn! sprach ich, wenn wir nun behaupteten den gerechten Mann und Staat, und was die Gerechtigkeit in ihnen ist, gefunden zu haben, würden wir uns, denke ich, wol nicht sehr zu täuschen scheinen. — Beim Zeus wol nicht, sagte er. — Wir wollen es also behaupten? — Das wollen wir. —

So sei es denn! sprach ich. Nächst diesem aber, denke ich, müssen wir die Ungerechtigkeit in Betrachtung ziehn. — Offenbar. — Muſs sie nun nicht ihrerseits ein Zwiespalt eben dieser dreie sein, und eine Vielthuerei und Fremdthuerei und ein Aufstand irgend eines Theiles gegen das Ganze der Seele um in ihr zu herrschen, da es ihm nicht zukommt, sondern er ein solcher ist von Natur, daſs es ihm gebührt, dem, welches von dem herrschaftlichen Geschlecht ist, zu dienen Dergleichen denke ich, werden wir sagen, und eben dieser Kräfte Verwirrung und Verirrung sei nun die Ungerechtigkeit und Ungebundenheit und Feigheit und Unvernunft und insgesammt alle Schlechtigkeit. — Eben dieses gewiſs, sagte er. — Also ist nun auch, sprach ich, das Ungerecht handeln und Unrecht thun und eben so das Rechtthun alles dieses wol schon ganz deutlich bestimmt, wenn ja auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit es sind. — Woher das? — Weil sie, sprach ich, gar nicht unterschieden von dem gesunden und ungesunden, was dieses für den

Leib ist, für die Seele sind. — Wie so? fragte er. — Das gesunde bewirkt doch Gesundheit und das ungesunde Krankheit? — Ja. — Bewirkt nicht auch das Rechtthun Gerechtigkeit und das Unrechtthun Ungerechtigkeit? — Nothwendig. — Gesundheit bewirken heiſst aber das leibliche in ein naturgemäſses Verhältniſs des Beherrschens und von einander Beherrschtwerdens bringen, und Krankheit, in ein naturwidrig Herrschen und Beherrschtwerden eins vom andern. — Das heiſst es. — Nicht auch wiederum, sprach ich, Gerechtigkeit bewirken, das in der Seele in ein naturgemäſses Verhältniſs bringen des Herrschens und von einander Beherrschtwerdens? Ungerechtigkeit aber in ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden eines vom andern? — Offenbar, sagte er. — So wäre denn die Tugend, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Häſslichkeit und Schwäche. — So ist es. — Führen nun nicht auch schöne Beschäftigungen zum Besiz der Tugend, häſsliche aber zur Schlechtigkeit? — Nothwendig. —

So wäre uns denn nun noch übrig zu
untersuchen, welches von beiden wol zweckmäſsig
ist, ob Rechtthun und um schönes
sich bemühen und gerecht sein, mag es nun
verborgen bleiben oder nicht, daſs man ein
solcher ist, oder ob Unrechtthun und ungerecht
445 sein, wenn man nemlich keine Strafe
leidet und nicht zur Besserung gezüchtiget wird.
— Aber, o Sokrates, sagte er, ganz lächerlich
scheint mir wenigstens nun schon diese Untersuchung
zu werden, wenn man doch, sobald
die Natur des Leibes verderbt ist, glaubt nicht

leben zu müssen, auch nicht mit allen Speisen und Getränken und allem Reichthum und aller Gewalt; wenn aber die Natur dessen, wodurch wir doch eigentlich leben, in Unordnung und verderbt ist, ob man dann leben soll, wenn einer nur alles andere thun kann, was er will, auſser das nicht, wodurch er eben die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit los werden und zur Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte, da doch beide uns so erschienen sind, wie wir sie jezt beschrieben haben. — Lächerlich freilich, sprach ich. Aber dennoch, da wir einmal bis hieher gekommen sind, so deutlich als nur möglich ist einzusehen, daſs sich dies wirklich so verhält, so dürfen wir ja nicht ablassen. — Alles, lieber, beim Zeus, sprach er, nur nicht ablassen. — So komm denn her, sprach ich, damit du sehest wieviele Arten meines Bedünkens die Schlechtigkeit hat, die nemlich des Ansehns werth sind. — Ich folge, sagte er, sprich nur. — Nemlich wie von einer Warte herab, sprach ich, zeigt sich mir nun, nachdem wir bis hieher in unserer Rede gestiegen sind, daſs es nur Eine Gestalt der Tugend giebt, unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchen sich jedoch gewisse viere auszeichnen als bemerkenswerth. — Wie meinst du das? fragte er. — Soviel, sprach ich, als es Arten der Staatsverfassung giebt; soviel mögen auch wol Gestalten der Seele sein. — Wieviel also? — Fünf, sprach ich, der Staatsverfassungen und fünf der Seele. — Erkläre, sagte er, was für welche. — Ich erkläre also, fuhr ich fort, die eine ist diese nemliche von uns beschriebene Art und Weise der Staatsverfassung; sie kann aber zwiefach benannt werden. Denn wenn unter den Herrschenden ein einzelner sich ausgezeichnet findet, heiſst sie das Königthum, wenn aber mehrere, dann die Aristokratie. — Richtig, sagte er. — Dieses also, sprach ich, ist mir die eine Gestalt. Denn weder die Mehreren noch der Eine würde an den wesentlichen Ordnungen des Staates rühren, wenn der Erziehung und Unterweisung theilhaftig geworden, die wir beschrieben haben. — Wahrscheinlich wol nicht, sagte er.

FÜNFTES BUCH.

Gut also nenne ich eine solche Stadt und 449 Verfassung und richtig, und so auch einen solchen Mann; schlecht aber und verfehlt die übrigen, wenn diese richtig ist, sowol was Anordnung der Staaten als auch was Ausbildung der Gemüthsart der Einzelnen anlangt, und zwar in vier verschiedenen Gestalten der Schlechtigkeit zu finden. — In was doch für welchen? sagte er. — Da war ich im Begriff sie der Reihe nach herzuzählen, wie mir deutlich war, dafs sie eine aus der andern entständen; Polemarchos aber, denn er safs um ein weniges weiter ab als Adeimantos, strekte seine Hand aus, ergriff dessen Oberkleid oben an der Schulter, und, indem er so jenen zu sich zog und zugleich sich selbst vorstrekte, sagte er ihm einiges ins Ohr, wovon wir nichts weiter hörten, als nur, Sollen wir es nun gut sein lassen, sagte er, oder was sollen wir thun? — Nichts weniger, sprach Adeimantos schon laut redend. Da fragte ich Was doch eigentlich wollt ihr nicht lassen? — Dich! sprach er, weil ich gesagt hatte, was doch*. Du scheinst dirs bequem zu machen, fuhr er fort, und einen ganzen gar nicht kleinen Theil der Rede zu unterschlagen, den du nicht durchgehn willst, und meinst, es soll uns entgehn, dafs du so obenhin gesagt hast, wie von Weibern und

Kindern schon jedem deutlich sei, daſs Freunden alles gemein sein werde. — Habe ich das also nicht richtig gesagt, o Adeimantos? — Ja! sprach er. Allein dieses Richtig so wie das übrige bedarf der Erklärung, welches die Art und Weise der Gemeinschaft sein soll; denn es kann deren gar viele geben. Uebergehe also nicht, welche du eigentlich meinst. Denn wir haben schon lange darauf gewartet, in der Meinung du werdest irgendwo der Kindererzeugung erwähnen, wie sie soll betrieben und wie die Erzeugten aufgezogen werden, und dieser gesammten Gemeinschaft, deren du erwähntest, der Weiber und Kinder. Denn wir denken, daſs dies gar vieles, ja wol alles ausmache für den Staat, je nachdem es richtig oder nicht richtig geschieht. Nun du aber schon zu einer andern Verfassung übergehn willst, ehe du dieses hinreichend auseinandergesezt, haben wir dieses beschlossen, was du gehört hast, dich nicht loszulassen bis du auch dieses alles wie das übrige durchgegangen bist.
450 — Auch von mir, sagte Glaukon, nehmt nur an, daſs ich meine Stimme eben dahin abgegeben. — Laſs nur, sprach Thrasymachos, und denke immer, daſs wir Alle dieser Meinung sind, o Sokrates. — Was habt ihr da angerichtet, sprach ich, daſs ihr mich so fest haltet! was für eine Rede regt ihr da wieder auf wie ganz von vorne über die Staatsverfassung, über die ich mich als nun schon abgethan freute! sehr zufrieden, wenn einer dieses, wie es damals gesagt worden ist, annehmen und gut sein lassen wollte; was ihr aber jezt von mir fordert, ohne zu wissen welchen Schwarm von Reden ihr aufstört, den ich eben voraussehend dieses damals übergehen wollte,

damit er uns nicht zuviel Unruhe mache. — Wie doch, sprach Thrasymachos, glaubst du denn, daſs diese hieher gekommen sind um Gold zu finden*, und nicht um Reden zu hören? — Ja, antwortete ich, aber doch die das Maaſs halten. — Das Maaſs, o Sokrates, sprach Glaukon, um solche Reden zu hören ist ja wol das ganze Leben für Vernünftige. Also, was uns betrift, das laſs nur! du aber laſs es dir ja nicht zu viel werden, das wonach wir dich fragen auf jede Weise wie es dir beliebt zu erläutern, welches denn für unsere Hüter die Gemeinschaft der Weiber und Kinder sein soll, und der Pflege in ihrer ersten Kindheit während der Zeit zwischen der Geburt und der eigentlichen Erziehung, welche ja die mühvollste zu sein scheint. Uebernimm es also uns zu sagen, wie sie eigentlich soll beschaffen sein. — Das ist nicht leicht, sprach ich, auszuführen, denn es ist gar viel unglaubliches dabei, noch mehr als bei dem vorher ausgeführten. Denn schon daſs möglich ist was vorgetragen wird, dürfte bezweifelt werden; aber wenn es auch sein könnte, so wird doch, daſs es so am besten ist, nicht geglaubt werden. Daher ist denn bedenklich es anzufassen, damit nicht die Rede nur gar wie ein frommer Wunsch erscheine, lieber Freund. — Nur kein Bedenken! sprach er. Denn weder verstokt noch zweifelsüchtig noch übelwollend sind die Zuhörer. — Da fragte ich, o Bester, sagst du das etwa um mir Muth zu machen? — Freilich, antwortete er. — Du bewirkst aber ganz das Gegentheil, sprach ich Denn wenn ich mir zutraute das zu wissen, wovon ich rede, so wäre mir diese Zusprache ganz willkommen. Denn unter vernünftigen und lie-

ben Menschen auch über die wichtigsten und liebsten Dinge das wahre was man weiſs vortragen, das ist ganz sicher und ohne Gefährde; aber selbst noch ungewiſs und suchend zugleich etwas vortragen, wie ich thun soll, das ist bedenklich und unsicher. Nicht etwa, daſs man sich nicht lächerlich mache; denn das ist ja nur kindisch! sondern daſs ich nicht der Wahrheit verfehlend dann nicht nur selbst
451 liege, sondern auch die Freunde mit mir herunterziehe, und das bei solchen Dingen, wo man am wenigsten sollte fehlgetreten haben. Ich will aber die Adrasteia anflehen*, o Glaukon, wegen dessen was ich sagen will. Denn ich achte es für ein geringeres Vergehen, unvorsäzlich jemanden getödtet zu haben, als einen verführt in Bezug auf das was schön und gut ist und gerecht und gesezlich. Eine solche Gefahr also ist besser unter Feinden zu bestehen als Freunden. Also sprichst du mir nicht gut zu. — Da lachte Glaukon und sagte, Aber, o Sokrates, wenn uns etwas unrechtes widerfahren sollte von der Rede: so wollen wir dich lossprechen wie vom Morde, und du sollst rein sein und nicht unser Betrüger. Also sprich nur gutes Muthes! Wohl denn, sagte ich, rein ist ja auch dort der losgesprochene, wie das Gesez sagt, wahrscheinlich also wol wie dort so auch hier. — Rede also, sprach er, was dieses wenigstens betrift. — So muſs ich denn, sagte ich, jezt von vorne vortragen, was ich vielleicht früher sollte in einer Reihe vorgetragen haben. Denn es wäre wol ganz richtig gewesen, nachdem das männliche Schauspiel vollständig aufgeführt worden, eben so auch das weibliche aufzuführen, schon sonst zumal aber du so dazu aufforderst.

Denn für Menschen, welche so geboren und erzogen sind, wie wir es beschrieben haben, giebt es meiner Meinung nach keine andere richtige Art zu Weibern und Kindern zu gelangen und mit ihnen umzugehn, als indem sie in der Bahn fortschreiten, welche wir zuerst betreten haben. Wir haben aber doch versucht die Männer als Hüter der Heerde in unserer Rede darzustellen? — Ja. — Laſs uns also weiter gehn auch bei ihnen die gleiche Erzeugung und Erziehung anwendend, und zusehn ob es so ziemt oder nicht. — Wie doch? fragte er. — So. Die weiblichen Schäferhunde betreffend, sollen wir der Meinung sein sie müſsten eben dasselbe mit hüten, was die männlichen hüten, und auch mit jagen und alles andere gemeinsam verrichten? oder lassen wir sie nur drinnen das Haus hüten, als untüchtig wegen des Gebährens und Ernährens der Jungen, und jene allein sich mühen und die Sorge für die Heerde allein haben? — Gemeinsam, antwortete er, alles; nur daſs wir sie als die schwächeren gebrauchen und jene als die stärkeren. — Ist es nun wol möglich ein Lebendiges zu demselben zu gebrauchen, wenn du ihm nicht auch dieselbe Erziehung und Unterweisung angedeihen läſst? — Nicht möglich. — Wenn wir also die Weiber zu demselben gebrauchen wollen wie die Männer: so müssen wir sie auch dasselbe lehren? — Ja. — Und jenen haben wir doch 452 Musik und Gymnastik angewiesen? — Ja. — Auch den Weibern müssen wir also diese beiden Künste und die Kriegsübungen zutheilen und eben so mit ihnen verfahren? — Natürlich, dem zufolge was du sagst, antwortete er. — Es wird aber wol, sprach ich, gar vieles ungewohnte lächerlich erscheinen in dem jezt behandelten, wenn es ausgeführt worden sein wird, wie es vorgetragen wird. — Gar sehr, antwortete er. — Und welches siehst du wol als das lächerlichste darunter? Oder offenbar wol die nakten Weiber, die sich auf den Uebungspläzen unter den Männern üben, und zwar nicht nur die jungen, sondern gar erst die schon älteren, wie ja auch ältere Männer, wenn sie schon runzlich sind und gar nicht mehr erfreulichen Anbliks, doch noch die Uebungen lieben? — Beim Zeus! sagte er, lächerlich würde das freilich erscheinen unter den jezigen Verhältnissen. — Nicht wahr aber, sprach ich, da wir einmal angefangen haben zu reden, dürfen wir auch den Spott der wizigen Leute nicht fürchten, was sie alles sagen könnten auf eine solche Veränderung, wenn sie zu Stande käme in Bezug auf die Gymnasien und die Musik, und nicht am schlechtesten auch auf das Anlegen der Waffen und das Besteigen der Pferde? — Richtig gesprochen! antwortete er. — Also weil wir angefangen haben zu reden, müssen wir auch nach der Rauhigkeit des Gesezes gehen, wenn wir jene erst gebeten haben, dafs sie einmal nicht möchten das ihrige thun, sondern ernsthaft sein, und ihnen in Erinnerung gebracht, dafs es noch nicht lange her ist, als auch den Hellenen schimpflich und lächerlich schien, wie auch jezt noch den meisten unter den Barbaren, dafs sich Männer nakt sehen lassen. Und als zuerst bei den Kretern* die Leibesübungen aufkamen und hernach bei den Lakedämoniern, konnten die damaligen Wizlinge eben dieses alles auch auf Spott ziehen. Oder meinst du nicht? — Ich freilich. — Seitdem es sich aber, denke ich, durch die Erfahrung als besser bewährt hat sich zu entkleiden als alles dieses zu verhüllen: so ist auch das für den Anblik lächerliche verschwunden vor dem durch Gründe angezeigten besseren; und dieses hat gezeigt, daſs derjenige albern ist, der etwas anderes für lächerlich hält als das schlechte, und wenn er Lachen erregen will, nach irgend einer anderen Gestalt des lächerlichen wegen hinsieht als nach der des unverständigen und schlechten, oder der sich um etwas ernsthaft bemüht, dabei aber irgend ein anderes Ziel vor sich hinstellt als das gute. — Auf alle Weise freilich, sagte er. — Müssen wir uns also nicht, in Bezug auf das vorliegende, zuerst darüber verständigen, ob es möglich ist oder nicht, und den Streit gestatten, mag nun ein Scherzlustiger oder ein Ernsthafter streiten wollen, ob die weibliche menschliche Natur im Stande ist sich der des männlichen Geschlechtes zuzugesellen in allen Geschäften, oder in gar keinem, oder in einigen wol, in anderen 453 aber nicht, und zu welchen von beiden dann die kriegerischen gehören? Würde nicht einer so am besten anfangen, und dann auch wahrscheinlich am besten zu Ende kommen? — Bei weitem, sagte er. — Sollen wir nun, sprach ich, gegen uns selbst für die andern streiten, damit die entgegengesezte Meinung nicht belagert werde, ohne daſs eine Besazung darin ist? — Nichts, sagte er, hindert ja. — So laſs uns denn für sie so sprechen. „O Sokrates und Glaukon, es ist gar nicht nöthig, daſs Andere gegen euch streiten. Denn ihr selbst habt am Anfang der Gründung eurer Stadt eingestanden, daſs nach seiner Natur jeder Einzelne auch nur Ein Geschäft, das ihm eigenthümliche verrichten müsse. — Das haben wir eingestanden, denke ich. Denn wie sollten wir nicht? — Unterscheidet sich nun nicht etwa gar sehr das Weib von dem Manne ihrer Natur nach? — Wie sollte sie sich nicht unterscheiden! — Ziemt sich also nicht auch jedem von beiden ein anderes Geschäft aufzulegen, das seiner Natur gemäſse? — Wie anders? — Wie solltet ihr also jezt nicht fehlen, und euch selbst widersprechendes sagen, wenn ihr wiederum behauptet Männer und Weiber müſsten dasselbige verrichten, da sie doch eine so sehr von einander verschiedene Natur haben? Wirst du dich hierauf zu vertheidigen wissen, du vortreflicher? — So den Augenblik, sagte er, wol nicht leicht, aber ich werde dich bitten und bitte dich, nun auch was sich für uns sagen läſst, was es auch immer sei, uns mitzutheilen. — Das ist es eben, sprach ich, o Glaukon, und vieles dergleichen, was ich lange voraus sah und deshalb Bedenken trug und mich fürchtete mich mit diesem Gesez zu befassen über die Art Weiber und Kinder zu bekommen und aufzuziehn. — Freilich, sagte er, beim Zeus, leicht scheint es auch nicht zu sein. — Gewiſs nicht, fuhr ich fort, aber so steht es. Es mag einer in die kleinste Pfüze fallen oder mitten in das gröſste Meer, so muſs er doch um nichts weniger schwimmen. — Ganz gewiſs. — Also müssen wir auch schwimmen, und versuchen uns aus dieser Geschichte zu retten, sei es in Hofnung daſs irgend ein Delphin* uns auffangen wird, oder auf irgend eine andere wunderbare Rettung. — So scheint es, sagte er. — So laſs uns denn sehen, sprach ich, ob wir irgendwie einen Ausweg finden.

Wir haben nemlich doch eingestanden, jede andere Natur müsse auch ein anderes Geschäft treiben, und eine andere sei die Natur des Mannes und des Weibes, und diese verschiedenen Naturen, sagen wir jezt wieder, sollen einerlei Geschäft treiben, und dies werft ihr uns vor? Offenbar. — Es ist doch eine herrliche Sache, sprach ich, o Glaukon, um die Kunst des Widerspruchs. — Wie so? — Weil mir, antwortete ich, viele auch unwillkührlich 454 hinein zu verfallen scheinen, so daſs sie keinesweges glauben Wortgefecht zu führen, sondern philosophisches Gespräch, weil sie nicht im Stande sind nach Begriffen abtheilend etwas gesagtes zu betrachten, sondern nur an dem Wort hängen bleibend den Gegensaz gegen das Gesagte verfolgen, und so mit einander wirklich nur in Gezänk und Wortstreit begriffen sind und nicht in ordentlicher Unterredung und Auseinandersezung der Sache. — So, sagte er, begegnet es allerdings vielen; aber zielt das etwa auch auf uns in dem gegenwärtigen Fall? — Allerdings, sprach ich. Denn wir scheinen auch unwillkührlich in einem Wortstreit befangen. — Wie so? — Daſs, was nicht dieselbige Natur hat, auch nicht dieselbigen Geschäfte betreiben soll, das suchen wir gar tapfer und streitfertig dem Worte nach zu verfolgen; wir haben aber auch nicht im mindesten untersucht, welche Art von Verschiedenheit und Einerleiheit der Natur und in Beziehung worauf wir damals bestimmt haben, als wir der verschiedenen Natur verschiedene Geschäfte, der gleichen aber die gleichen zutheilten. — Das haben wir freilich nicht untersucht, sagte er. — Also, fuhr ich fort, steht es uns wol frei, wie es scheint, uns selbst

zu fragen, ob einerlei Natur ist die der Kahlen und der Behaarten, und nicht eine entgegengesezte, und wenn wir gestehn eine entgegengesezte, dann dürfen wir wol, wenn die Kahlen das Schuhmachen treiben, es die Behaarten nicht treiben lassen, und wenn die Behaarten, dann nicht die anderen. — Das wäre ja lächerlich, sagte er. — Etwa in anderer Hinsicht lächerlich, sagte ich weiter, als weil wir damals nicht im allgemeinen die selbige und die verschiedene Natur bestimmt haben, sondern uns nur an jene Art der Verschiedenheit und Aehnlichkeit hielten, welche auf die Beschäftigungen selbst ihren Bezug hat? wie ein Arzt und einer der eine ärztliche Seele hat, diese, sagten wir, haben einerlei Natur. Oder meinst du nicht? — Ich gewiſs. — Aber ein Arzt und ein Zimmermann eine verschiedene? — Auf alle Weise wol. — Nicht auch, sprach ich, das Geschlecht der Männer und der Frauen, wenn sich, in Bezug auf eine Kunst oder ein anderes Geschäft, eines vom andern verschieden zeigt, werden wir sagen, daſs man dies nur einem von beiden zutheilen müsse; wenn sich aber zeigt, daſs sie dadurch allein verschieden sind, daſs der Mann erzeugt und das Weib gebährt: so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, daſs in Bezug auf das, wovon wir reden, das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, daſs unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen. — Und mit Recht, sagte er. — Und nicht wahr nach diesem werden wir dem, der das
455 Gegentheil behauptet, aufgeben uns eben dieses zu lehren, in Bezug auf welche Kunst oder welches Geschäft von denen, die zur Er-

haltung

haltung des Staates gehörte die Natur des Weibes und des Mannes nicht dieselbige sei, sondern eine verschiedene? — Das ist ganz billig. — Nun könnte aber, was du vor kurzem sagtest, auch wol ein anderer sagen, daſs dies auf der Stelle hinreichend zu bestimmen nicht leicht sei, nach gehöriger Ueberlegung aber nicht schwer. — Das könnte einer freilich. — Sollen wir also den, der uns dergleichen entgegenstellt, bitten uns zu folgen, ob wir vielleicht ihm zeigen können, daſs es gar kein besonderes Geschäft für das Weib giebt in dem was den Staat betrift? — Das will ich wol. — So komm denn, wollen wir zu ihm sprechen, und antworte. Meintest du es etwa so, daſs Einer von Natur geschikt zu etwas ist und der Andere ungeschikt, in wiefern der eine leicht etwas lernt und der andere schwer? und der eine nach kurzem Unterricht schon sehr erfinderisch wird in dem was er gelernt hat, der andere aber auch, wenn viel Unterweisung und Mühe an ihn gewendet ist, nicht einmal was er gelernt hat behalten kann? und dem einen die körperliche Beschaffenheit zu Statten kommt für seine Absicht, dem andern aber entgegen ist? Giebt es wol irgend etwas anderes als dieses, wodurch du in jeder Sache den der von Natur dazu geschikt ist und der nicht unterscheiden kannst? — Keiner, sprach er, wird wol etwas anderes anführen können. — Weiſst du nun irgend etwas von Menschen betriebenes, worin nicht dieses alles das Geschlecht der Männer vorzüglich hat vor dem der Weiber? Oder sollen wir erst weitläuftig sein und die Weberei anführen und die Bereitung des Gebäkkes und Geköches, worin ja das weibliche Geschlecht sich auszuzeichnen

scheint, so daſs es fast lächerlich herauskommt,
daſs es auch hierin übertroffen wird. — Ganz
richtig, antwortete er, sagst du, daſs, um es kurz
zu sagen, in alle dem gar sehr das eine Ge-
schlecht von dem andern übertroffen wird.
Viele Frauen mögen zwar in vielem besser
sein als viele Männer, im ganzen aber verhält
es sich wie du sagst. — Also, o Freund, giebt
es gar kein Geschäft, von allen durch die der
Staat besteht, welches dem Weibe als Weib
oder dem Manne als Mann angehörte, sondern
die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche
Weise in beiden vertheilt, und an allen Ge-
schäften kann das Weib theilnehmen ihrer Na-
tur nach, wie der Mann an allen; in allen aber
ist das Weib schwächer als der Mann. — Frei-
lich. — Wollen wir also den Männern alles
auftragen und dem Weibe nichts? — Woher
doch? — Sondern wirklich ist, denke ich, wie
wir behaupten werden, die eine Frau von Natur
ärztlich und die andere nicht, und die eine ton-
künstlerisch, die andere unkünstlerisch von
Natur. — Wie anders? — Und auch wol gym-
nastisch die eine und kriegerisch, die andere
aber unkriegerisch und ohne Liebe zur Gym-
456 nastik? — So denke ich gewiſs. — Und wie
nicht auch Weisheit liebend und verachtend?
und muthartig die eine wie die andere muth-
los? — Auch das findet Statt. — Also ist auch
Eine Frau zur Staatshut geschikt und die an-
dere nicht? Oder haben wir nicht eben so
auch eine besondere Natur der zur Staatshut
tauglichen Männer angenommen? — Allerdings
eine solche. — So haben also Mann und Weib
dieselbe Natur, vermöge deren sie geschikt sind
zur Staatshut, auſser in wiefern die eine schwä-
cher ist, die andere stärker? — So zeigt es

sich. — Also müssen solchen Männern auch solche Weiber ausgewählt werden, um mit ihnen zu leben und mit ihnen die Hut zu versehen, wenn sie doch dazu tauglich und ihnen verwandt sind ihrer Natur nach. — Freilich. — Und müssen nicht gleichen Naturen auch gleiche Uebungen zugetheilt werden? — Gleiche. — So kommen wir also wiederum auf das frühere zurük, und bekennen, es sei nicht gegen die Natur den Weibern der Hüter Musik und Gymnastik zuzutheilen. — Allerdings. — Wir haben also nicht unmögliches oder leeren Wünschen ähnliches als Gesez aufgestellt, da wir ja der Natur gemäſs das Gesez gefaſst haben; sondern was jezt dem entgegen geschieht, scheint mehr gegen die Natur zu sein. — So scheint es. — Und unsere Untersuchung war doch, ob wir mögliches vorschlügen und bestes. — Das war sie. — Daſs es nun mögliches war, ist eingestanden. — Ja. — Daſs aber auch bestes, darüber müssen wir uns nächstdem verständigen. — Offenbar. — Nicht wahr nun, daſs eine Frau zur Staatshut geschikt werde, dazu wird uns nicht eine andere Erziehung dienen, und wieder eine andere die Männer dazu machen, zumal sie ja die gleiche Natur an beiden überkommt? — Keine andere. — Wie denkst du aber hierüber? — Worüber? — Ob du bei dir selbst annimmst, daſs ein Mann besser ist und der andre schlechter; oder gelten sie dir alle gleich? — Keinesweges. — In der Stadt also, die wir gegründet haben, glaubst du daſs uns die Hüter zu besseren Männern ausgebildet worden sind, da ihnen ja die beschriebene Erziehung angediehen ist, oder die Schuster, die schusterhaft erzogen sind? — Das ist ja eine lächerliche Frage, antwortete er. — Ich verstehe, sagte ich. Aber wie? Sind diese nicht unter allen Bürgern die kräftigsten? — Bei weitem. — Und wie? werden nun nicht dieselbigen Frauen auch unter den Frauen die besten sein? — Auch das, sagte er, bei weitem. — Und giebt es etwas vorzüglicheres für den Staat, als daſs er Männer und Frauen so trefliche als möglich besize? — Das giebt es nicht. — Dieses also werden Musik und Gymnastik, angewendet wie wir es beschrieben haben, bewirken. — Wie sollten sie nicht! — Nicht nur mögliches also, sondern auch bestes haben wir in unserer Stadt gesezlich geordnet. 457 — So ist es. — Mögen sich also immer die Frauen unserer Hüter entkleiden, da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen Theil nehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen anderes nichts verrichten. Hievon aber wollen wir das leichtere den Weibern zutheilen vor den Männern, wegen des Geschlechtes Schwäche. Ein Mann aber, welcher lacht über entkleidete Frauen, die sich des besten wegen auf diese Art üben, und der sich des Lächerlichen unreife Frucht* von seiner Weisheit pflükt, weiſs, wie man wol sieht, nicht, worüber er lacht, noch was er thut. Denn auſs treflichste ist dieses gesagt und wird auch immer so gesagt bleiben, daſs das nüzliche schön ist und das schädliche häſslich. — Auf alle Weise gewiſs. —

Das wäre also gleichsam Eine Welle, über die wir uns rühmen können glüklich hinweggekommen zu sein in unserer Vertheidigung des Gesezes über die Weiber, so daſs wir doch nicht ganz sind verschlungen worden, indem wir festsezten, Hüter und Hüterinnen sollten uns gemeinsam dasselbe betreiben, sondern daſs die Rede gewissermaſsen für sich selbst Zeugniſs abgelegt hat, daſs sie mögliches und nüzliches vorträgt. — Und gewiſs, sagte er, über keine kleine Welle bist du da hinweggekommen. — Du wirst wol gestehen, sagte ich, daſs sie nicht groſs ist, wenn du auf das folgende siehest. — Rede nur, damit ich es sehe, sagte er. — Hiemit nun, sprach ich, und mit dem übrigen vorhergegangenen hängt meiner Meinung nach zusammen folgende Einrichtung. — Welche? — Daſs diese Weiber alle allen diesen Männern gemein seien, keine aber irgend einem eigenthümlich beiwohne, und so auch die Kinder gemein, so daſs weder ein Vater sein Kind kenne, noch auch ein Kind seinen Vater. — Allerdings, sagte er, übertrift diese bei weitem noch jene an Unglaublichkeit, sowol was das mögliche betrift als was das nüzliche. — Ich denke nicht, sprach ich, daſs man über die Nüzlichkeit streiten werde, daſs es nicht ganz vorzüglich gut sein müſste, wenn die Frauen gemein wären und die Kinder gemein, wenn es nur möglich wäre; aber darüber denke ich, ob es möglich ist oder nicht, wird der meiste Streit entstehen. — Ueber beides, sprach er, lieſse sich wol tüchtig streiten. — Das ist ja eine Rotte von Reden, die du mir ankündigst! sprach ich. Ich aber dachte, ich wollte der einen wenigstens entwischen, wenn die Sache auch dir schiene nüzlich zu sein, und es werde mir nur die andere übrig bleiben über die Möglichkeit. — Aber ich merkte wol, sprach er, daſs du entwischen wolltest; also gieb nur Rede über beides. — Ich muſs ja wol, sprach ich, meine

Strafe ausstehn. Nur das eine thue mir zu Gefallen, laſs mich einmal mir gütlich thun,
458 wie die Faulen von Gemüth sich pflegen selbst zu bewirthen, wenn sie für sich allein gehn. Denn dergleichen Leute pflegen, ehe sie noch ausgefunden haben, auf welche Weise wol etwas, wonach sie streben, zu Stande kommen soll, dies übergehend, damit sie sich nicht plagen dürfen mit Ueberlegungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, anzunehmen das sei schon da, was sie wünschen, und so ordnen sie dann das übrige an, und ergözen sich an Vorstellungen davon, was sie alles thun werden, wenn es da sein wird, wodurch sie denn ihre schon sonst träge Seele noch träger machen. Nun bin auch ich jezt schon etwas weichlich, und möchte gern jenes aufschieben, und erst später überlegen, ob es möglich ist; jezt aber, angenommen die Möglichkeit, betrachten, wenn du es mir gestatten willst, wie wol die Oberen es anordnen werden, und daſs es dann den Staat und seinen Hütern, wenn es so ausgeführt wird, überaus zuträglich sein muſs. Dieses möchte ich zuerst mit dir versuchen durchzudenken, jenes aber hernach, wenn du es zufrieden bist. — Freilich bin ich es zufrieden, sagte er, thue es nur. —

Ich denke also, sprach ich, wenn doch die Oberen dieses Namens werth sein sollen und ihre Gehülfen gleichfalls, so werden ja wol die Einen in der Art haben das befohlene zu thun, die Andern aber werden befehlen, so daſs sie den Gesezen* theils selbst gehorchen, theils in allem, was wir ihnen selbst freigestellt haben, sie nachbilden. — Wahrscheinlich, sagte er. — Also du, sprach ich, als Gesezgeber wirst, wie du die Männer ausgewählt hast, so auch die Frauen auswählen, und sie so viel als möglich gleicher Natur ihnen übergeben. Sie aber, wie sie denn gemeinsame Wohnungen und Speisungen haben, und keiner etwas der Art für sich allein besizt, werden also zusammen sein. Und wenn sie sich so zusammenfinden auf den Uebungspläzen und im übrigen Leben werden sie, denke ich, durch die eingeborene Nothwendigkeit getrieben werden sich miteinander zu vermischen. Oder scheine ich dir nicht ganz nothwendiges zu sagen? — Nicht zwar, antwortete er, nach geometrischer Nothwendigkeit, aber doch nach der des Geschlechtstriebes, welche noch weit strenger als jene scheint den groſsen Haufen zu überreden und zu bewegen. — Gewiſs antwortete ich. Weiter aber, o Glaukon, ohne Ordnung sich zu vermischen oder irgend sonst etwas auf diese Art zu thun, kann wol weder für fromm geachtet sein in einer Stadt von Seligen, noch werden es die Oberen zulassen. — Das wäre freilich unrecht, sagte er. — Offenbar also haben wir nächstdem Hochzeiten auszurichten, und zwar so heilige als möglich; heilig aber würden wol die heilsamsten sein. — Auf alle Weise freilich. — Wie also werden sie am heilsamsten sein? das sage mir, o Glaukon. Denn ich sehe ja in deinem 459 Hause sowol Jagdhunde als auch von dem edlen Geflügel gar mancherlei. Hast du also wol auf etwas Acht gegeben bei ihren Hochzeiten und Kindererzeugungen? — Worauf doch? fragte er. — Zuerst, wiewol sie alle edel sind, sind nicht auch unter ihnen doch und werden immer einige die besten? — Gewiſs. — Erzielst du nun aus allen ohne Unterschied Nachkommenschaft, oder strebst du nicht wenigstens darnach, daſs es soviel als möglich nur aus den besten geschehe? — Aus den besten. — Und aus den jüngsten oder ältesten oder denen die am meisten in der Blüthe der Jahre sind? — Aus den blühendsten. — Und wenn es nicht so geschieht, so glaubst du, daſs sich dir der Schlag der Hunde sowol als der Vögel gar sehr verschlechtern werde? — Ich gewiſs, sagte er. — Und was meinst du, sprach ich, von den Pferden und den übrigen Thieren? etwa daſs es sich anders mit ihnen verhalte? — Das wäre ja unerhört, sprach er. — O weh, sprach ich, lieber Freund, wie ausnehmend vollkommen werden dann unsere Oberen sein müssen, wenn es sich mit dem menschlichen Geschlecht eben so verhält. — Das thut es freilich gewiſs, sagte er. Aber was weiter? — Weil sie nothwendig, sprach ich, viele Mittel werden anwenden müssen. Und das glauben wir doch, daſs für Körper, die keiner Arzneien bedürfen, sondern nur einer guten Lebensordnung willig zu folgen, alsdann auch wol ein schlechterer Arzt hinreichen könne, wenn aber Arzeneien müssen angewendet werden, dann wissen wir bedarf es eines tüchtigeren Arztes. — Richtig. Aber weshalb sagst du das? — Deshalb, sprach ich. Es scheint, daſs unsere Herrscher allerlei Täuschungen und Betrug werden anwenden müssen zum Nuzen der Beherrschten. Und wir sagten ja alles dergleichen sei nur nach Art der Arzenei nüzlich. — Und ganz richtig wol, sagte er. — Bei den Hochzeiten nun und der Kindererzeugung scheint dies richtige gar nicht in geringem Maaſs vorzukommen. — Wie so? — Nach dem eingestandenen sollte jeder treflichste der treflichsten am meisten beiwohnen, die

schlechtesten aber den eben solchen umgekehrt;
und jener Spröſslinge sollten aufgezogen werden,
dieser aber nicht, wenn uns die Heerde
recht edel bleiben soll; und dies alles muſs
völlig unbekannt bleiben, auſser den Oberen
selbst, wenn die Gesammtheit der Hüter soviel
möglich durch keine Zwietracht gestört werden
soll. — Das ist ganz richtig, sagte er. —
Also werden gewisse Feste gesezlich eingeführt
werden, an welchen wir die neuen Ehegenossen
beiderlei Geschlechts zusammen führen werden,
und Opfer und Gesänge sollen unsere Dichter
dichten, wie sich für die zu feiernden Hochzeiten
schikken. Die Menge aber der Hochzeiten
wollen wir den Oberen freistellen, damit 460
diese, indem sie Kriege und Krankheiten
und alles dergleichen mit in Anschlag bringen,
uns möglichst dieselbe Anzahl von Männern
erhalten, und so der Staat nach Möglichkeit
weder gröſser werde noch kleiner. — Richtig,
sagte er. — Und dann, denke ich, müssen
wir stattliche Loose machen, damit bei
jeder Verbindung jener schlechtere dem Glük
die Schuld beimesse und nicht den Oberen.
— Ei freilich, sagte er. — Und denen Jünglingen,
die sich wakker im Kriege oder sonstwo
gezeigt haben, sind auch andere Gaben
zwar und Preise zuzutheilen, aber auch eine
reichlichere Erlaubniſs zur Beiwohnung der
Frauen, damit zugleich auch unter gerechtem
Vorwand die meisten Kinder von solchen erzeugt
werden. — Richtig. — Weiter nun, die
jedesmal gebornen Kinder nehmen die dazu
bestellten Obrigkeiten an sich, bestehen sie nun
aus Männern oder Frauen oder beiden, denn
die Aemter sind ja auch Frauen und Männern
gemeinsam. — Ja. — Die der guten nun, denke

ich, tragen sie in das Säugehaus zu Wärterinnen, die in einem besondern Theil der Stadt wohnen, die der schlechteren aber, und wenn eines von den andern verstümmelt geboren ist, werden sie, wie es sich ziemt, in einem unzugänglichen und unbekannten Orte verbergen. — Wenn doch, sagte er, das Geschlecht unserer Hüter ganz rein sein soll. — Diese werden also auch für die Nahrung sorgen, indem sie die Mütter, wenn sie von Milch strozen, in das Säugehaus führen, so jedoch, daſs sie auf alle ersinnliche Weise verhüten, daſs keine das ihrige erkenne, und indem sie, wenn jene nicht hinreichen, noch andere Säugende herbeischaffen. Und auch dafür werden sie sorgen, daſs die Mütter nur angemessene Zeit lang stillen, die Nachtwachen aber und die übrige beschwerliche Pflege werden sie Wärterinnen und Kinderfrauen auftragen. — Gar groſse Bequemlichkeit des Gebährens, sagte er, bereitest du ja den Frauen der Hüter. — Das gebührt sich auch, sprach ich. Laſs uns nun aber auch das weitere durchgehn, was wir wollten. Denn wir sagten doch, von Blühenden und Vollkräftigen müſsten die Kinder erzeugt werden? — Richtig. — Dünkt dir das nun auch die rechte Zeit der vollen Kraft, zwanzig Jahre für die Frau und dreiſsig Jahre für den Mann? — Aber welche? — Daſs die Frau mit dem zwanzigsten Jahre anfangend bis zum vierzigsten dem Staat gebähre, der Mann aber die Zeit der gröſsten Stärke im Laufen* übergehn lasse, und von da an dem Staat erzeuge bis zum fünf und funfzigsten Jahre. — Für beide ist wol dies, sagte er, die kräftigste Zeit des Körpers und auch des Verstandes. — Also wenn, gleichviel
461 ob ein älterer oder ein jüngerer als so, sich mit

der Erzeugung für das Gemeinwesen befaſst, wollen wir sagen es sei eine unheilige und widerrechtliche Vergehung dem Staate ein Kind zeugen, welches, wenn es unbemerkt ans Licht kommt, nicht wird unter Opfern und Gebeten erzeugt sein, wie bei jeder Verheirathung Priester und Priesterinnen und der ganze Staat sie zu beten pflegen, daſs aus guten bessere und aus brauchbaren immer brauchbarere Nachkommen entstehen mögen, sondern welches im Dunkeln aus sträflicher Unmäſsigkeit wird erzeugt sein. — Richtig, sagte er. — Und dasselbe wird doch auch gelten, fuhr ich fort, wenn einer von den noch erzeugenden die Frauen, die noch in den fruchtbaren Jahren sind, berührt, ohne daſs der Obere sie mit ihm verbunden hat. Denn auch von einem solchen Kinde werden wir festsezen, es gelte dem Staat für unächt und unheilig und ohne Verlöbniſs erzeugt. — Ganz richtig, sagte er. — Wenn aber, denke ich, Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen wir lezteren frei lassen sich zu vermischen, mit welcher sie wollen, nur mit keiner Tochter oder Mutter oder Tochterkind oder über die Mutter hinaus, und den Frauen ebenfalls nur mit keinem Sohn oder Vater und die mit diesen in auf- und jenen in absteigender Linie zusammenhängen. Und nachdem wir ihnen dies alles anbefohlen, mögen sie dann dafür sorgen, am liebsten nichts empfangenes, wenn sich dergleichen findet, ans Licht zu bringen, sollte es aber nicht zu verhindern sein, dann es auszusezen, weil einem solchen keine Auferziehung gestattet wird. — Auch das, sagte er, ist der Sache angemessen verordnet. Aber ihre Väter und Töchter und was du sonst eben anführtest, wie sollen sie denn die erkennen? — Gar nicht, sprach ich, sondern soviel Kinder geboren werden zwischen dem siebenten und zehnten Monat von jenem Tage an, da einer Ehemann geworden ist, alle diese soll er die männlichen Söhne und die weiblichen Töchter nennen, und sie ihn Vater, und so auch die Kinder von diesen Enkel und sie ihn Groſsvater und so auch Groſsmutter, und die in der Zeit geborenen, in der ihre Väter und Mütter noch fruchtbar waren, Brüder und Schwestern; so daſs die bisher angeführten einander nicht berühren dürfen, Brüdern aber und Schwestern wird das Gesez gestatten einander beizuwohnen, wenn das Loos so fällt und die Pythia es bestätigt. — Vollkommen richtig, sagte er. —

Dieses also und von dieser Art, o Glaukon, ist die Gemeinschaft* der Weiber und Kinder unter den Hütern deines Staats. Wie sie aber mit der übrigen Verfassung zusammenhängt und bei weitem die beste ist, dies müssen wir nun demnächst bestätigen lassen durch die Rede. Oder wie wollen wir es
462 machen? — So, beim Zeus, sprach er. — Wird nun nicht dies der Anfang der Verständigung sein, daſs wir uns selbst fragen, was wir wol als das gröſste Gut anzuführen haben für das Bestehen eines Staates, auf welches zielend der Gesezgeber alle Geseze geben muſs, und was als das gröſste Uebel; und dann untersuchen, ob, was wir eben durchgegangen sind, uns in die Spur des Guten gleichsam paſst, von der des Bösen aber abweicht? — Der allerbeste gewiſs, antwortete er. — Giebt es nun wol ein gröſseres Uebel für den Staat als das, welches ihn zerreiſst und zu vielen macht, an-

statt eines? oder ein gröſseres Gut als das, was ihn zusammenbindet und zu einem macht? — Keines. — Nun bindet doch die Gemeinschaft der Lust und Unlust zusammen, wenn soviel möglich alle Bürger, so oft etwas entsteht und vergeht, sich auf gleiche Weise freuen und betrüben? — Allerdings freilich, sagte er. — Dagegen die Sonderung in dergleichen löset auf, wenn einige tief betrübt und andere hoch erfreut werden über dieselben Ereignisse des Staats oder derer im Staat. — Wie könnte es anders sein. — Entsteht nun dergleichen nicht etwa daraus, wenn die im Staat solcherlei Worte nicht zugleich aussprechen, wie mein und nicht mein? und mit dem fremden ist es wol eben so? — Offenbar freilich. — In welchem Staat also die Meisten in Bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen das Mein und Nicht mein, dieser ist am besten eingerichtet? — Bei weitem. — Und derjenige also, welcher dem einzelnen Menschen am allernächsten sich verhält. So wie, wenn einem unter uns der Finger verwundet ist, die gesammte, dem in der Seele herrschenden als Eins zu Gebote stehende, über den ganzen Leib sich erstrekkende Gemeinschaft desselben mit der Seele es zu fühlen pflegt und insgesammt zugleich mit zu leiden mit einem einzelnen schmerzenden Theile sie, die ganze, und wir sodann sagen, daſs der Mensch Schmer[illegible] hat am Finger. Und eben so verhält es [illegible] mit jeglichem andern am Menschen, sowol bei Unlust wenn ein Theil leidet, als bei Lust wenn einer sich wohlbefindet. — Ganz eben so freilich, sagte er, und, wonach du fragst, einem solchen zu allernächst steht der am besten eingerichtete Staat. — Wenn nun, denke ich, einen unter den Bürgern irgend etwas bewegt, sei es nun gutes oder schlimmes, wird ein solcher Staat vorzüglich sagen, das bewegte gehöre ihm zu, und wird sich also ganz mit freuen oder mit betrüben. — Nothwendig, sagte er, ein wohlgeordneter. — Nun also wäre es Zeit, sprach ich, auf unsern Staat zurükzukommen, und uns nach dem jezt in der Rede zugestandenen umzusehen in ihm, ob er sich am meisten so verhält oder irgend ein anderer mehr. — Das müssen wir, sagte er. — Wie also? Es giebt doch auch in andern Staaten Obrigkeit und Volk, und auch in unserm? 63 — Wohl! — Und diese nennen sich doch alle untereinander Mitbürger. — Wie sollten sie nicht! — Aber auſserdem, wie nennt doch in andern Staaten das Volk die Oberen? — In den meisten Herren, in den demokratischen aber werden sie eben mit diesem Namen benannt, Obrigkeiten. — Wie aber das Volk in unserem Staat? was sagt es, daſs auſser Mitbürgern die Obrigkeiten noch sind? — Erhalter und Gehülfen, sagte er. — Und was diese das Volk? — Lohngeber und Ernährer. — Wie aber nennen in den übrigen die Obrigkeiten das Volk? — Knechte, sagte er. — Und sich untereinander? — Mitherrscher, sagte er. — Die unsrigen aber sich? — Mithüter. — Weiſst du mir nun wol von den Obrigkeiten in anderen Staaten anzuführen, ob einer den einen von seinen Mitherrschern als einen verw[illegible]ten, den andern aber als einen fremde[illegible]sehn wird? — Gar viele. — Und den verwandten betrachtet er doch als den seinigen und nennt ihn auch so, den fremden aber nicht als den seinigen. — So ist es. — Wie aber die Hüter bei dir? Kann wol irgend einer unter ihnen einen von seinen Mithütern als einen Fremden ansehn? — Keinesweges! sagte er. Denn an jedem, den er nur antrift, wird er entweder einen Bruder oder eine Schwester oder einen Vater oder eine Mutter oder deren Nachkommen oder Voraltern anzutreffen glauben. — Vortreflich geantwortet! sprach ich. Aber sage mir auch noch dieses, willst du nur Namen der Verwandtschaft durch das Gesez bestimmen, oder auch, dafs das ganze Betragen den Namen gemäfs sein soll, gegen die Väter, wie das Gesez vorschreibt gegen Väter was Scheu betrift und Dienstbeflissenheit und Gehorsam gegen Eltern, wo nicht, so würden sie weder bei Göttern noch Menschen wohl angeschrieben sein, weil weder fromm noch recht handeln würde, wer anders handelte als so? Werden solche oder andere Stimmen aus aller Bürger Munde schon gleich der Kinder Ohren umtönen in Bezug auf ihre Väter, die man ihnen als solche anweiset, und auf ihre andern Verwandten? — Solche, antwortete er; denn es wäre ja lächerlich, wenn sie, ohne sich irgend im Handeln daran zu kehren, Namen von Verwandtschaft nur so mit dem Munde aussprächen. — Am meisten also unter allen Staaten werden sie hier, wenn irgend einem Einzelnen etwas gutes oder schlimmes begegnet, jenes Wort, welches wir vorher anführten, einstimmig aussprechen, um das meinige [illegible] es gut, oder um das meinige schlecht. [illegible] Vollkommen richtig, sprach er. — Und dieser Vorstellung und Rede, sagten wir, folge 464 denn auch Lust und Unlust gemeinsam? — Und ganz richtig sagten wir das. — Also am meisten unsern Bürgern wird als dasselbige gemein sein, das was man das meinige nennt;

und ist ihnen dieses gemein, so werden sie dann auch am meisten in Gemeinschaft der Lust und Unlust stehen. — Bei weitem. — Und ist daran auſser der übrigen Einrichtung nicht auch die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Wächtern Ursache? — Bei weitem am meisten, antwortete er. — Aber dies erkannten wir doch an als das gröſste Gut für den Staat, indem wir einen wohlgeordneten Staat einem Leibe verglichen, wie sich dieser gegen einen Theil von sich in Bezug auf Lust und Unlust verhält. — Und richtig war wol, sagte er, die Anerkennung. — Als Ursache also an dem gröſsten Gute hat sich uns gezeigt die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Helfern. — Gar sehr, sagte er. — Und auch mit dem vorigen sind wir in Einstimmung. Denn wir hatten gesagt, diese dürften weder Häuser zu eigen haben noch Land noch sonst ein Besizthum, sondern müſsten den von den übrigen als Lohn für ihre Hut gereichten Lebensunterhalt gemeinsam verzehren, wenn sie wahrhaft Hüter sein sollten. — Richtig, sagte er. — Macht nun nicht, wie ich sage, sowol das vorher bestimmte als das jezt gesagte sie noch mehr zu wahren Hütern, und verursacht daſs sie den Staat nicht zerreiſsen dadurch, daſs sie nicht alle dasselbige mein nennen, sondern jeder etwas anderes, indem der Eine in sein Haus zieht was er nur kann, um es ausschlieſsend vor [illegible] Andern zu besizen, und ein anderer ebe[illegible]o in das seinige, welches ein anderes ist, und indem sie verschiedene Frauen und Kinder haben, daſs nun jedem seine eigenen für sich auch eigne Lust und Unlust verursachen; vielmehr daſs sie vermöge einer und derselben

Festsezung über das Angehörige auch nach Vermögen
alle auf dasselbige hinstreben und möglichst
auf gleiche Weise bewegt werden durch
Lust und Unlust. — Offenbar freilich, sagte
er. — Und wie? wird nicht Rechtsstreit und
Klage ganz verschwunden sein unter ihnen
um es kurz zusammenzufassen, weil keiner
etwas eignes hat auſser seinem Leibe, alles
andere aber gemeinsam ist? woraus denn folgt,
daſs keine Zwietracht unter diesen Statt findet,
soweit aus Veranlassung des Vermögens
der Kinder und Verwandten den Menschen
Zwietracht entsteht? — Ganz nothwendig, sagte
er, werden sie dessen ledig sein. — Und so
wird es wol auch keine Klagen über Gewaltthätigkeiten
und Beschimpfungen weiter mit
Recht unter ihnen geben können. Denn daſs
es recht und schön sei, daſs Altersgenossen
sich unter einander wahrhaften Beistand leisten,
das werden wir ihnen schon sagen, indem
wir ihnen die Uebung* und Besorgung des
Leibes zur Pflicht machen. — Richtig, sagte
er. — Und auch dies richtige, sprach ich, hat
noch dieses Gesez, daſs wenn einer einem zürnt,
und unter diesen Umständen seinen Muth kühlen 463
will, er nicht leicht zu gröſseren Unruhen
fortschreiten wird. — Allerdings. — Denn
jedem Aelteren wird aufgetragen sein allen
Jüngeren vorzustehen und sie im Zaum zu halten.
— Offenbar. — Auch wol, daſs ein Jüng[illegible]
niemals einem Aelteren, wenn es nicht
di[illegible]beren befohlen, versuchen wird weder
sonst Gewalt zu thun noch auch ihn zu schlagen,
und auch anderswie, denke ich, wird er ihn
nicht verunehren. Denn zwei tüchtige Wächter
hindern ihn daran, Furcht und Schaam;
Schaam, weil sie ihn zurükhält sich an den

Erzeugern nicht zu vergreifen, und Furcht weil dem Leidenden die Andern helfen würden, einige als Söhne, andere als Brüder. — So folgt es freilich, sagte er. — Von allen Seiten also werden, vermöge der Geseze, die Männer Friede unter einander haben. — Gar grofsen. — Und wenn diese unter einander nicht im Streit sind, so ist wol nicht zu besorgen, dafs je der übrige Staat unter sich oder gegen sie sollte in Zwiespalt gerathen. — Wol nicht. — Die geringfügigeren Uebel aber trage ich der Unziemlichkeit wegen Bedenken auch nur zu erwähnen, deren sie so entlediget sein würden, die Armen alles Schmeichelns gegen die Reichen und aller Noth und Plage die ihnen für ihre Kinderzucht und ihren Erwerbszweig aus dem Bedürfnifs Hausleute zu unterhalten erwächst, indem sie bald borgen und wieder abläugnen und bald auf jede Weise zusammenzubringen suchen, was sie den Hausfrauen und dem Gesinde zur Verwaltung überliefern müssen, und was alles sonst noch hierin elendes und unedles und der Erwähnung unwürdiges begegnet. — Das sieht ja, sagte er, auch ein Blinder! — Dessen allen also werden sie ledig sein in einem Leben, glükseliger als selbst jenes glükseligste welches die Olympischen Sieger führen. — Wie so? — Weil diese schon wegen eines kleinen Theiles von dem glüklich gepriesen werden, was den unsrigen wird. Denn der lezteren Sieg ist schöner, und auch ihr Unterhalt aus dem gemeinen Wesen ist reichlicher. Der Sieg nämlich, den sie erringen, ist das Heil des gesammten Staats, und mit Unterhalt und allem was das Leben bedarf, werden sie und ihre Kinder gekrönt und haben dies zum Geschenk von ihrem Staat, so lange sie leben,

und nach ihrem Tode erhalten sie eine würdige
Bestattung. — Sehr herrlich ist das, sagte
er. — Erinnerst du dich nun wol, sprach ich,
daſs uns in dem vorigen ich weiſs nicht wessen
Rede vorwarf, daſs wir unsere Staatshüter
nicht eben glükselig machten, da sie alles
haben könnten was den andern Bürgern gehört,
in der That aber nichts hätten? Wir 466
aber sagten, daſs wir dies in der Folge einmal,
wenn es sich so träfe, erwägen wollten,
jezt aber nur unsere Hüter zu Hütern machen
und unsern Staat zum möglichst glükseligen,
jedoch nicht bloſs auf Eine Abtheilung in ihm
Rüksicht nehmend wollten wir diese Glükseligkeit
einrichten. — Dessen erinnere ich mich,
sagte er. — Wie steht es also, da sich jezt
die Lebensweise unserer Helfer ja weit schöner
und vortreflicher zeigt als die der olympischen
Sieger, kann man sie wol auch nur
vergleichen mit dem Leben der Schuster oder
der übrigen Handwerker oder der Landwirthe?
— Nein, dünkt mich, sagte er. — Sondern,
was ich schon dort sagte, ist auch hier recht
zu wiederholen, daſs wenn ein Hüter uns versuchen
sollte auf solche Art glükselig zu werden,
daſs ihm weder genügte Hüter zu sein
noch auch eine solche angemessene sichere
und wofür wir sie erklärten vortreflichste Lebensweise,
sondern eine unvernünftige und kindische
Vorstellung von der Glükseligkeit, die
er aufgefangen, ihn antriebe nach Vermögen
alles im Staate sich selbst zuzueignen: so würde
er bald einsehn, daſs Hesiodos in Wahrheit
weise war als er sagte die Hälfte sei mehr
als das Ganze. — Wenn er meinem Rathe
folgen will, sagte er, so wird er in dieser Lebensweise
beharren. — Du räumst also ein,

sprach ich, daſs die Frauen auf die beschriebene Art der Männer Genossen sein sollen beim Unterricht und in der Kinderzeugung und Obhut über die übrigen Bürger, so daſs sie in der Stadt bleibend und ins Feld ziehend mit hüten und mit zur Jagd ziehen wie es bei den Hunden ist, und sich den Männern in allen Dingen auf alle Weise nach Vermögen zugesellen, und daſs sie so handelnd aufs beste handeln werden und nicht gegen die Natur des weiblichen Geschlechts in Bezug auf das männliche, wie beide geartet sind Gemeinschaft mit einander zu haben? — Das räume ich ein, sagte er. —

So wäre denn, sprach ich, wol noch jenes übrig auseinanderzusezen, ob es auch bei den Menschen möglich ist wie bei den andern Thieren, daſs eine solche Gemeinschaft stattfinde, und wie es möglich ist. — Du bist mir mit dem zuvorgekommen, sagte er, was ich eben anknüpfen wollte. — Was nun den Krieg betrift, fuhr ich fort, versteht es sich schon, denke ich, wie sie ihn führen werden. — Wie? — Daſs sie gemeinschaftlich ins Feld ziehen und auch die schon heranwachsenden Kinder mit sich in den Krieg nehmen werden, damit diese, wie auch die der anderen Arbeiter, dasjenige zu sehen bekommen, was sie, wenn sie erwachsen sind, selbst werden arbeiten müssen, und auſser dieser Anschauung auch noch in allem, was zum Kriege gehört, 467 hülfreich zur Hand gehen und ihren Vätern und Müttern aufwarten. Oder hast du nicht bemerkt, wie dies bei andern Künsten gehalten wird, wie lange zum Beispiel die Söhne der Töpfer zusehn und Handreichung thun, ehe sie das Geschäft selbst angreifen? — Ja freilich. — Sollen nun wol jene sorgfältiger als unsere Wächter die ihrigen heranbilden durch Erfahrung und Anschauung von dem was ihnen obliegt? — Das wäre ja ganz lächerlich, sagte er. — Und es kämpft ja auch jegliches Thier am ausgezeichnetsten, wenn die zugegen sind, die es geboren hat! — So ist es; aber die Gefahr, o Sokrates, ist nicht gering, wenn sie einmal einen Unfall erleiden, wie das im Kriege zu geschehen pflegt, und dann mit sich auch ihre Kinder ins Verderben gezogen haben, daſs es dadurch dem ganzen Staat unmöglich gemacht werde sich wieder zu erholen. — Du hast Recht, sprach ich. Aber glaubst denn du, man müsse dafür zuerst sorgen, daſs sie nie in Gefahr gerathen? — Keinesweges. — Und wenn nun Gefahr muſs bestanden werden, nicht am liebsten da, wo sie durch richtiges Verhalten besser werden müssen? — Offenbar freilich. — Und glaubst du es sei eine Sache von geringem Belang und nicht der Gefahr werth, ob die Kinder, welche einst kriegerische Männer werden sollen, sehen oder nicht sehen, wie es im Kriege hergeht? — Nein, sondern es ist von groſser Bedeutung für diesen Zwek. — So also muſs es sein. Man muſs die Kinder zu Zuschauern des Krieges machen, zugleich aber auch Sicherheit für sie aussinnen, und dann wird es gut sein. Nicht wahr? — Ja. — Nun werden doch, sprach ich, zuerst schon ihre Väter, so weit es Menschen möglich ist, nicht unverständig sein, sondern zu beurtheilen wissen, welche Feldzüge gefährlich sind und welche nicht. — Wahrscheinlich, sagte er. — In diese also werden sie sie mit sich führen, in jene aber sich scheuen. — Richtig. — Und auch nicht die schlechtesten Vorgesezten, denke ich,

werden sie ihnen bestellen, sondern solche,
die sich durch Erfahrung und Alter wohl
dazu schikken Führer und Aufseher der Jugend
zu sein. — So gehört es sich allerdings. —
Aber freilich, werden wir sagen, ist auch
schon Vielen vieles wider alle Erwartung
begegnet. — Gar sehr. — Gegen dergleichen
nun, o Lieber, muſs man sie schon gleich in
den Kinderjahren beflügeln, damit sie, wenn
ein Nothfall eintritt, davon fliegen und sich
retten können. — Wie meinst du das? fragte
er. — Zu Pferde, sprach ich, muſs man sie
sizen lassen schon so jung als möglich, und
die schon reiten gelernt, muſs man dann nicht
etwa auf muthigen und der Schlacht
gewohnten Rossen zur Kriegsschau führen, sondern auf
den schnellsten und zugleich folgsamsten. So
werden sie denn am besten ihr künftiges
Geschäft in Augenschein nehmen, und am
sichersten, wenn es ja nöthig wäre, ihren älteren
468 Führern folgend sich retten können. —
Richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. —

Wie nun aber weiter, fuhr ich fort, wegen des Krieges? Wie wird es mit den Kriegern zu halten sein, sowol unter sich als gegen den Feind? ob es wol so recht ist, wie es mir vorkommt, oder nicht? — Sage nur, sprach er, wie. — Wer von ihnen, fuhr ich fort, aus dem Gliede weicht oder die Waffen wegwirft oder dergleichen etwas thut aus Feigheit, werden wir den nicht zu irgend einem Handwerker machen müssen oder zum Akkersmann? — Freilich wol. — Und wer lebendig von den Feinden gefangen ist, muſs man nicht den auch umsonst lassen*, wenn ihn einer will, um mit dem Fang zu machen was er Lust hat? — Offenbar wol. — Wer sich aber auszeichnet und hervorthut, soll der nicht zuerst im Lager selbst von allen mit im Felde befindlichen Jünglingen und Knaben der Reihe nach einzeln bekränzt werden? oder nicht? — Mich dünkt. — Und auch bei der Rechten gefaſst? — Auch das. — Aber das folgende, sprach ich, wird dir glaube ich nicht mehr gefallen. — Welches doch? — Daſs er auch soll küssen und geküſst werden von jedem. — Ganz vorzüglich! sagte er. Und ich will noch dieses hinzufügen zu dem Gesez, daſs, so lange noch derselbe Feldzug dauert, es keinem erlaubt sein soll ihm zu weigern, wen er auch immer küssen will, damit, wenn etwa einer verliebt ist in einen Knaben oder Mädchen, er desto eifriger sei den Preis zu verdienen. — Schön, sprach ich. Denn daſs dem Tapfern mehr eheliche Verbindungen offen stehn werden als andern, und öfter vor andern die Wahl auf solche fallen wird, damit recht viele von solchen erzeugt werden, das ist schon festgesezt. — Wir sagten es ja. — Aber auch nach dem Homeros ist ja recht durch solcherlei die Tapferen unter den Jünglingen zu ehren; denn auch Homeros sagt, Ajas der sich im Kriege ausgezeichnet, sei mit lang ausreichendem Rükken geehrt worden, als sei dies die angemessene Ehrenbezeugung für den jugendlichen und tapfern, wodurch er auſser der Ehre auch noch seine Stärke vermehrt. — Ganz richtig, sagte er. — Wir wollen also doch, sprach ich, darin dem Homeros folgen. Und auch wir wollen bei Opfern und allem ähnlichen die Tapfern, je nachdem sie sich als solche gezeigt, nicht nur durch Gesänge und auf die eben beschriebene Weise ehren, sondern auch auſserdem noch durch Vorsiz

und Fleisch und durch vollere Becher; damit
wir auſser der Ehre die Tapferen auch noch
stärken, Männer sowol als Frauen. — Sehr
wohl gesprochen, sagte er. — Wohl! Die nun
aber im Felde gestorben sind, nachdem sie
sich wohl gehalten, werden wir nicht zuerst
erklären, daſs diese zu dem goldenen Geschlecht
gehören? — Vor allen Dingen. — Und wollen
wir nicht dem Hesiodos* glauben, daſs,
wenn von diesem Geschlecht irgend welche
gestorben sind, werden sie fromme Dämonen
469 der oberen Erde genannt, Gute des Wehs Abwehrer,
der sterblichen Menschen Behüter? —
Das wollen wir ihm glauben. — Wir werden
also von dem Gott erforschen, wie man
dämonische und göttliche Menschen beisezen
müsse und mit welchem Vorzuge, und werden
sie dann auf die Art beisezen, wie er es
erklärt. — Was sollten wir nicht! — Und
werden hernachmals ihren Gräbern als heiligen
Gräbern Verehrung und Anbetung erweisen.
Und eben das wollen wir auch festsezen,
wenn vor Alter oder auf eine andere Weise
einer von denen stirbt, welche für ausgezeichnet
treflich in ihrem Leben bekannt gewesen
sind. — Das ist freilich billig, sagte er. —

Wie aber werden es unsere Krieger mit den Feinden halten? — In wie fern? — Zuerst was die Gefangennehmung betrift, dünkt es dich recht, daſs Hellenische Städte Hellenen zu Knechten machen? oder vielmehr, daſs sie auch andern dieses nach Vermögen verwehren, und es zur Sitte machen des Hellenischen Geschlechtes zu schonen, aus Furcht in die Knechtschaft der Barbaren zu gerathen? — Auf alle Weise ist gewiſs die Schonung vorzuziehn. — Also auch selbst* keinen Hellenen zum Knecht

zu haben, noch auch den andern Hellenen dieses anzurathen. — Allerdings, sagte er. Um so mehr würden sie sich auch wol gegen die Barbaren wenden, und sich untereinander des Krieges enthalten. — Und wie, sprach ich, die Todten weiter berauben als ihrer Waffen, nachdem man sie besiegt hat, ist das wol schön? oder giebt es nicht den Feigen einen Vorwand nicht gegen den kämpfenden Feind zu gehn, als ob sie auch etwas pflichtmäſsiges thäten, wenn sie bei den Leichnamen herumhokken, und sind nicht schon viele Heere um dieses Raubes willen zu Grunde gegangen? — Ja wol. — Und scheint es nicht unedel und habsüchtig einen Todten zu berauben, und zeugt von weibischer und kleinlicher Denkungsart den Leib des Todten für das feindselige zu halten, da doch der Feind schon herausgeflogen und nur das übrig geblieben ist, wodurch er Krieg führte? oder meinst du, daſs, die dieses thun, etwas anderes thun als die Hunde, welche auch die Steine anknurren mit denen sie geworfen werden, den werfenden aber nicht anrühren? — Auch nicht im mindesten anders, sagte er. — Lassen wir also ab von dem Plündern der Todten und dem Verhindern der Begräbnisse. — Das müssen wir, sagte er, beim Zeus. — Also werden wir wol auch nicht die Waffen in die Tempel bringen um sie da zu weihen, wenn uns irgend gelegen ist an dem guten Vernehmen mit den andern Hellenen. Vielmehr werden wir uns fürchten, ob es nicht Entweihung sei dergleichen von unsern An- 470
gehörigen in das Heiligthum zu bringen, es müſste denn der Gott etwa das Gegentheil gebieten. — Ganz richtig, sagte er. — Wie aber wegen Verwüstung hellenischen Landes

und Anzündung der Wohnungen, wie werden du deine Krieger gegen die Feinde verfahren? — Dich, sagte er, möchte ich gern deine Meinung darüber darlegen hören. — Meine Meinung also, sprach ich, ist, daſs keines von beiden geschehe, sondern nur die Erndte des Jahres genommen werde. Und soll ich dir auch sagen weshalb? — Allerdings. — Mir scheinen nemlich, wie sie ja auch als zwei Wörter gesprochen werden, Krieg und Fehde*, so auch zweierlei zu sein und sich auf zwei verschiedene Dinge zu beziehn; nämlich von diesen zweien ist das eine befreundetes und verwandtes, das andere fremdes und ausländisches. Für Feindschaft nun mit dem befreundeten brauchen wir das Wort Fehde, mit den Fremden aber Krieg. — Das ist auch gar nicht aus der Weise, sagte er, was du sagest. — So sieh denn, ob auch dies nach der Weise ist. Ich behaupte nemlich, das hellenische Geschlecht sei sich selbst befreundet und verwandt, zu dem barbarischen aber verhalte es sich wie ausländisches und fremdes. — Sehr schön, sagte er. — Daſs also Hellenen mit Barbaren und Barbaren mit Hellenen, wenn sie gegen einander fechten, Krieg führen, wollen wir wol sagen, und daſs sie von Natur einander verfeindet sind und man diese Feindschaft Krieg nennen müsse; wenn aber Hellenen gegen Hellenen etwas dergleichen thun, daſs sie von Natur einander Freund sind, und daſs in diesem Zustande Hellas nur krank ist und unter sich verfehdet, und man diese Feindschaft eine Fehde nennen müsse. — Ich meines Theils, sagte er, räume ein, daſs man es so ansehe. — So betrachte es denn, fuhr ich fort, ob dem, was man jezt Fehde nennt, wo eine solche

entstanden und eine Stadt in sich getheilt ist,
wenn sie da einer des andern Aekker verwüsten
und Häuser anzünden, wie grundverderblich
dann die Fehde erscheint, und keine von beiden
Partheien es mit der Stadt gut meinen
kann, weil sie ja sonst nicht toller Weise die
Ernährerin und Mutter verstümmeln würden,
sondern es genug wäre für die Sieger, den Besiegten
ihre Früchte zu rauben, sonst aber gesinnt
zu sein als ob sie sich wieder vertragen und
nicht immer im Kriege bleiben würden. —
Bei weitem milder sind gewiſs die so gesinnten
als jene. — Und wie nun? sprach ich,
die Stadt, die du gründest, soll die nicht eine
hellenische sein? — Das soll sie gewiſs, sagte
er. — Und sollen sie nicht gut und mild sein?
— Gar sehr. — Aber etwa nicht hellenisches
lieben? und nicht Hellas für befreundet halten?
und nicht Genossen derselben Heiligthümer sein
mit den übrigen? — Gar sehr gewiſs. — Werden
sie also nicht einen Zwist mit Hellenen
als Verwandten nur für eine Fehde halten, und
auch nicht einmal Krieg nennen? — Das werden
sie wol nicht. — Und die Fehde führen
als solche, die sich wieder vertragen wollen? 471
— Allerdings. — Sänftiglich werden sie sie
also zur Besinnung zu bringen suchen, nicht
mit Knechtschaft strafen noch mit Verwüstung,
da sie ja nur Züchtiger sein wollen
nicht Feinde. — Richtig, sagte er. — Also
werden sie auch als Hellenen nicht hellenisches
Land verwüsten noch Wohnungen verbrennen,
noch auch jedesmal alle in der Stadt
für feindselig halten Männer Weiber und Kinder,
sondern immer nur wenige für ihre Feinde,
die eigentlichen Urheber des Zwistes. Und aus
allen diesen Ursachen nun werden sie weder

ihr Land verwüsten wollen, da sie ja viele Freunde darunter haben, noch auch ihre Wohnungen zerstören; sondern nur so weit den Zwist treiben, bis die Schuldigen von den mitleidenden Unschuldigen genöthiget werden Genugthuung zu leisten. — Ich, sagte er, gestehe zu, daſs unsere Bürger so ihren Widersachern begegnen müssen, den Barbaren aber so wie jezt die Hellenen sich untereinander. — So wollen wir denn auch dieses Gesez unsern Hütern vorschreiben, weder das Land zu verwüsten noch die Ortschaften zu verbrennen. — Das wollen wir, sagte er, und dieses sowol als das vorige für gut erklären.

Aber es will mich bedünken, o Sokrates, wenn man dir gestattet dergleichen noch mehr vorzutragen, so wirst du niemals an das gedenken, was du vorher weggeschoben hast, um erst alles dieses vorzutragen, nemlich daſs eine solche Verfassung auch möglich sei und auf welche Weise sie möglich sei. Denn daſs, wenn sie erst bestände, alles vortreflich stehen werde in dem Staate der sie hätte, das erkläre ich hiemit, und auch was du übergehst, nemlich daſs sie auch gegen die Feinde am besten fechten würden, weil ja einander am wenigsten im Stich lassen könnten, die sich unter einander kennen und anrufen als Brüde Väter und Söhne. Und wenn auch das weibliche Geschlecht mit zu Felde zöge, sei e nun in dasselbe Glied gestellt oder auch hinten, um den Feinden Furcht zu machen, un wenn irgendwo eine schleunige Hülfe nöthi wäre, so weiſs ich, daſs sie durch dies all unüberwindlich sein würden. Und auch Hause sehe ich wieviel Gutes was noch übergangen worden ist, sich unter ihnen finde

würde. Also als ob ich dies alles und noch tausend anderes, daſs es so sein würde, wenn eine solche Verfassung bestände, schon eingestanden hätte, mache nur darüber keine Worte weiter; sondern hievon laſs uns nun endlich versuchen uns selbst zu überzeugen, daſs sie möglich ist und wie möglich, alles andre aber gehen lassen. — Ganz plözlich, sprach ich, hast du da gleichsam einen Anlauf gemacht gegen meine Rede, und läſst mich nicht zu Athem kommen im Felde. Denn du weiſst 472
vielleicht nicht, daſs, nachdem ich nur kaum den zwei Wellen entkommen bin, du nun die gröſste und gefährlichste der ganzen Brandung* gegen mich heranwälzest, wegen welcher, wenn du sie erst siehst und hörst, du mir gar leicht verzeihen wirst, weil es ganz natürlich war, daſs ich zögerte und Bedenken trug eine so abweichende Rede vorzubringen und ihre nähere Prüfung zu unternehmen. — Je mehr du dergleichen redest, antwortete er, um desto weniger wirst du von uns losgelassen werden, daſs du uns nicht zu erklären brauchtest, wie wol eine solche Verfassung zu Stande kommen kann. Also erkläre es nur und verweile dich nicht. —

Also zuerst, sprach ich, müssen wir uns dessen wol erinnern, daſs wir die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit suchend, was sie recht sein mögen, hieher gekommen sind. — Das müssen wir. Aber wozu das? fragte er. — Zu nichts. Sondern nur, wenn wir etwa gefunden haben, was Gerechtigkeit ist, werden wir dann wol fordern, daſs auch der gerechte Mann gar nicht von jenem verschieden sein dürfe, sondern ganz und gar eben ein solcher sein müsse wie die Gerechtigkeit ist?

oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr nur so nahe als möglich kommt und am meisten von allen an ihr Antheil hat? — So, sagte er; wir wollen zufrieden sein. — Des Beispiels wegen also, sprach ich, suchten wir die Gerechtigkeit an sich was sie wol ist, und den vollkommen gerechten Mann, wie es wol einen geben könne und wie er sein würde, wenn es einen gäbe, und wiederum die Ungerechtigkeit und den ungerechtesten, damit wir auf jene sehend, wie sie uns erschienen in Absicht auf Glükseligkeit und ihr Gegentheil, genöthiget würden auch von uns selbst einzugestehen, dafs, wer ihnen am ähnlichsten ist, auch das ihnen ähnlichste Loos haben werde, nicht aber deshalb, um aufzuzeigen es sei möglich dafs dies wirklich so vorkomme. — Hierin, sagte er, hast du wol Recht. — Meinst du also einer sei ein minder guter Maler, der, nachdem er ein Urbild gemalt hätte, wie ein vollkommen schöner Mann aussehn würde, und in seinem Bilde alles gehörig beobachtet, hernach nicht aufzeigen könnte, dafs es einen solchen Mann auch geben könne? — Beim Zeus ich nicht! sagte er. — Wie nun? haben nicht auch wir in unserer Rede ein Musterbild aufgestellt eines guten Staates? — Freilich. — Meinst du also, dafs wir um deswillen minder gut geredet haben, wenn wir nicht aufzeigen können, es sei möglich eine Stadt so einzurichten, wie es beschrieben wurde? — Freilich wol nicht, sagte er. — Eigentlich also, sprach ich, verhält es sich so. Wenn wir aber auch dieses versuchen wollen dir zu gefallen, wie etwa und in welcher Beziehung sie am ehesten möglich wäre: so gestehe mir noch einmal zum Behuf dieser Nachweisung

dasselbige zu. — Welches doch? — Ist es möglich,
daſs etwas gerade so kann ausgeführt
werden, wie es beschrieben wird? oder liegt
es in der Natur der That, daſs sie weniger
das wahre Wesen trift als die Rede, wenn es
einem auch nicht so scheint? Also du gestehest 473
es so ein oder nicht? — Ich gestehe es
ein, sagte er. — Dazu also zwinge mich nicht
grade wie wir es in der Rede durchgegangen
zeigen zu müssen, daſs es eben so in allen
Stükken auch in der That werde; sondern
wenn wir nur im Stande sind zu finden, daſs
ein Staat der Beschreibung so nahe als möglich
eingerichtet wäre, wollen wir uns schon
rühmen gefunden zu haben was du forderst,
daſs dies wirklich werden könne. Oder willst
du nicht zufrieden sein, wenn du soviel erlangst?
ich wenigstens wäre zufrieden. — Und
auch ich, sprach er. — Zunächst also wie es
scheint müssen wir versuchen zu finden und
aufzuzeigen, was etwa jezt in unseren Staaten
schlecht behandelt wird, weshalb sie nicht so
verwaltet werden, und wie ein Staat zu dieser
Art der Verfassung gelangen könne mit
der mindest möglichen Veränderung, wenn es
sein kann, nur in Einem Stük, wenn nicht, in
zweien, wenn nicht, doch in so wenigen und
so wenig schwierigen als möglich. — Allerdings
freilich, sagte er. — Durch eine einzige
Veränderung nun, sprach ich, glaube ich zeigen
zu können, daſs er sich dazu umwandeln
werde, freilich durch keine kleine, auch nicht
leichte, aber doch mögliche. — Durch welche?
sagte er. — Nun gehe ich grade darauf los,
sprach ich, was wir der gröſsten Welle im voraus
verglichen. Es soll also gesagt werden, und
sollte es mich auch mit Schmach und Gelächter

ordentlich wie eine aufsprudelnde Welle überschütten. Sieh aber zu, was ich sagen will. — Rede nur, sagte er. — Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jezt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jezt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden, ehe giebt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jezt beschrieben haben. Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht zu reden, weil ich sehe wie es gegen aller Menschen Meinung angeht. Denn es geht schwer einzusehen, daſs in einem andern keine Glükseligkeit sein kann, weder für den Einzelnen, noch für das Ganze. — Da sagte er, O Sokrates, du hast eine solche Rede ausgestoſsen, daſs du nur glauben kannst, es werden nun gar viele und gar nicht schlechte ordentlich die Kleider abwerfend und nakt, was jedem für eine Waffe in den Weg kommt ergreifend aus allen Kräften gegen dich an-
74 laufen, um wunderbares auszurichten, so daſs, wenn du sie nicht abwehrst in der Rede und ihnen entkommst, du zur Strafe in der That wirst zerrissen werden. — Und daran, sprach ich, bist du mir doch Schuld. — Waran ich, sagte er, gar wohl gethan habe. Aber ich will dich auch nicht verlassen, sondern dir helfen womit ich nur kann; ich kann aber frei-

freilich nur mit gutem Willen und Zureden, und vielleicht wenn ich dir sorgfältiger als irgend ein anderer antworte. Also einen solchen Gehülfen zur Hand habend versuche nun den Ungläubigen zu zeigen, daſs es sich so verhält wie du sagst. — Ich muſs es versuchen, sprach ich, zumal auch du einen so kräftigen Beistand anbietest. Es dünkt mich nun nothwendig, wenn wir irgend denen entkommen wollen, die du meinst, gegen sie zu erklären, wofür die Philosophen haltend wir zu behaupten wagen, sie müſsten regieren, damit, wenn sie richtig erkannt worden sind, dann einer sich wehren kann, indem er zeigt, daſs es einigen von Natur zukomme sowol mit der Philosophie sich zu befassen, als auch im Staat Anführer zu sein, den übrigen aber sowol jene unberührt zu lassen, als auch hier dem anführenden zu folgen. — Das wäre allerdings Zeit, sagte er, zu bestimmen. — So komm denn, folge mir hieher, ob wir es etwa irgend hinreichend erklären können. — Führe nur, sagte er. — Werde ich dich also, sprach ich, erinnern müssen, oder besinnst du dich darauf, daſs wenn wir von jemand sagen, er liebe etwas, und dies mit Recht soll gesagt sein, sich dann zeigen muſs, daſs er nicht nur einiges davon liebt und anderes nicht, sondern daſs er ihm ganz zugethan ist? — Du wirst mich, sagte er, erinnern müssen wie es scheint, denn ich verstehe es nicht recht. — Das hätte sich wol für einen Andern zu sagen geziemt, o Glaukon, antwortete ich was du da sagst, einem so in der Liebe bewanderten Manne aber ziemt es nicht dessen uneingedenk zu sein, daſs alle blühenden Knaben den Knabenfreund und Verliebten reizen und quälen, weil sie alle seiner

Bemühung und Zuneigung werth scheinen.
Oder macht ihr es nicht so mit den Schönen?
der eine, der eine aufgeworfene Nase hat, wird
niedlich genannt und als solcher von euch
gelobt, des andern Habichtsnase sagt ihr sei
königlich, und der in der Mitte zwischen beiden
habe die schönsten Verhältnisse. Die Braunen,
heiſst es, sehen männlich aus, die Blonden
aber sind Göttersöhne; und daſs einer ein
Wachsgesicht hat, meinst du wol, daſs diesen
Ausdruk schon ein anderer erfunden habe als
ein beschönigender Liebhaber, der das Bleiche
leicht an einem ertrug, wenn er nur jugendlich
war? und mit einem Worte, jeder Vorwand
ist euch recht, und ihr habt für alles
einen Ausdruk, damit ihr nur keinen von denen
verwerfen dürft, die in der Blüthe der
475 Jugend sind. — Wenn du es auf mich nachsagen
willst von den Verliebten, daſs sie es
so machen: so gestehe ich es ein unserer Sache
zu Liebe. — Und wie, sprach ich, die Weinliebhaber,
siehst du nicht, daſs die es eben so
machen? daſs ihnen jeder Wein unter irgend
einem Vorwande behagt? — Ja wohl. — Und
von den Ehrliebenden, denke ich, siehst du es
doch auch, daſs wenn sie nicht können das
Heer anführen, nehmen sie mit Einem Treffen
vorlieb; und werden sie nicht von gröſseren
und höheren geehrt, so begnügen sie sich
es auch von geringeren und unbedeutenderen
zu werden, weil sie nemlich nur überhaupt
der Ehre nachstreben. — Offenbar ja. — Dieses
also bejahe mir oder verneine, wenn wir
einen begierig nach etwas nennen, werden wir
dann sagen, daſs er alles, was unter diesen
Begriff gehört, begehrt, oder nur einiges, anderes
aber nicht? — Alles, antwortete er. —

Also auch der Philosoph, werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar nach anderer aber nicht, sondern nach aller. — Richtig. — Wer also in Kenntnissen wählig ist, zumal in der Jugend, wenn er noch keine Einsicht davon hat was brauchbar ist und was nicht, von dem wollen wir nicht sagen, daſs er lernbegierig oder Weisheitsliebend sei, so wie wir von dem, der in Speisen wählig ist, nicht sagen, daſs er hungere oder Speise begehre oder eſslustig sei, sondern vielmehr ein schlimmer Gast. — Und mit Recht sagen wir das. — Wer aber ohne Umstände alle Kenntnisse zu kosten pflegt und gern zum Lernen geht, und unersättlich darin ist, den werden wir wol mit Recht Weisheitliebend nennen. Nicht wahr? — Darauf sagte Glaukon, Dann wirst du gar viele und wunderliche solche bekommen. Denn zuerst die Schaulustigen scheinen mir insgesammt solche zu sein, weil es ihnen Freude macht etwas zu erfahren, und dann unter den Hörbegierigen sind nun einige gar zu wunderlich wenigstens um sie unter die Philosophen zu sezen, da sie ja zu Reden und dem Verkehr mit diesen schon gar nicht Lust haben zu kommen, sondern als ob sie ihre Ohren dazu vermiethet hätten um alle Chöre zu hören, laufen sie auf den Dionysien herum und fehlen weder bei den städtischen noch bei den ländlichen. Alle diese nun und Andere, die nach ähnlichem wiſsbegierig sind und die auf allerlei kleine Kunststücke versessenen, sollen wir die Weisheitliebende nennen? — Gar nicht, sagte ich, sondern den Weisheitliebenden nur ähnlich. — Aber welche, sagte er, verstehst du nun unter den eigentlichen? — Die, sprach

ich, schaulustig sind nach der Wahrheit. — Auch das, sagte er, ist sehr richtig; aber wie erklärst du es? — Gar nicht leicht, sprach ich, einem andern; du aber, denke ich, wirst mir dieses zugestehen. — Was doch? — Daſs, da schönes dem häſslichen entgegengesezt ist, dieses zwei sind. — Natürlich. — Also wenn zwei, ist auch jedes von ihnen eins. — Auch dieses. — Und mit dem gerechten und ungerechten
476 und guten und bösen und allen andern Begriffen eben so, daſs jeder für sich eins ist; aber da jeder vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen überall zum Vorschein kommt, auch jeder als vieles erscheint. — Du hast Recht, sagte er. — Hiernach nun, sprach ich, trenne ich abgesondert diejenigen, welche du eben als schaulustig und kunstliebend und handelnd anführtest, und abgesondert wiederum diejenigen, von denen die Rede ist, und die allein einer mit Recht Philosophen nennen kann. — Wie, fragte er, meinst du das? — Die Hörbegierigen und Schaulustigen, sprach ich, lieben doch die schönen Töne und Farben und Gestalten und alles was aus dergleichen gearbeitet ist, die Natur des Schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen und zu lieben. — So freilich, sagte er, verhält es sich. — Die nun aber zu dem Schönen selbst zu nahen vermögen und es für sich zu betrachten, sind die wol nicht selten? — Gar sehr. — Wer nun schöne Sachen zwar anerkennt, die Schönheit selbst aber weder anerkennt, noch auch wenn ihn jemand zur Erkenntniſs derselben führen will, ihm zu folgen vermag, dünkt dich der wachend oder träumend zu leben? Bedenke nur das Träumen, besteht das

nicht darin, wenn jemand, es sei nun im Schlaf oder auch wachend, etwas einem ähnliches nicht für ähnlich sondern für jenes selbst hält dem es gleicht? — Ich wenigstens, sprach er, würde sagen, daſs ein solcher träume. — Wie aber, wer ganz im Gegentheil die Schönheit selbst für etwas hält, und auch sie selbst sowol als das an ihr theilhabende wahrnehmen kann, und weder das theilhabende für sie selbst noch sie selbst für das theilhabende hält, wie dünkt dich wiederum dieser wachend zu leben oder schlafend? — Gar sehr, sagte er, wachend. — Dessen Gedanken also, weil er erkennt, würden wir wol mit Recht sagen seien Einsicht, des Andern aber Meinung, weil er nur etwas meint oder sich vorstellt. — Allerdings. — Wie nun, wenn uns derjenige böse würde, von dem wir sagen, er meine nur erkenne aber nicht, und wenn er uns bestreiten wollte, daſs wir nicht recht redeten: würden wir ihm wol zuzureden wissen und ihn leise zu überreden ohne ihn merken zu lassen, daſs er verwirrt ist? — Das müſsten wir wenigstens, sagte er. — Komm denn und sieh zu was wir ihm sagen sollen. Oder willst du lieber daſs wir es so von ihm zu erforschen suchen, daſs wir ihm sagen, Wenn er etwas wisse, trügen wir deshalb keinen Neid, sondern wir würden gar gern einen sehn, der etwas wisse. Also sage uns nur dieses, Der erkennende, erkennt er etwas oder nichts? Du nämlich antworte mir nun an seiner Stelle. — Ich werde antworten, sagte er, daſs er etwas erkennt. — Was ist, oder was nicht ist? — Was ist; denn wie könnte etwas, was ja nicht ist, erkannt werden? — Dies also wissen wir zur Genüge, und wenn wir es von noch soviel Seiten betrachteten, 477 daſs das vollkommen seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise seiende aber auch ganz und gar unerkennbar. — Vollkommen zur Genüge. — Wohl. Wenn sich aber etwas so verhält, daſs es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie seienden und dem ganz und gar nicht seienden? — In der Mitte. — Nun bezog sich doch Erkenntniſs auf das seiende, Unkenntniſs aber nothwendig auf das nichtseiende. Für das zwischen beiden also ist etwas zu suchen zwischen der Unkenntniſs und der Erkenntniſs, wenn es etwas solches giebt. — Allerdings. — Sagen wir nun, daſs etwas auch Vorstellung ist? — Wie sollten wir nicht. — Als ein von dem Wissen verschiedenes Vermögen oder als dasselbige? — Als ein verschiedenes. — Für etwas anderes also ist die Vorstellung geordnet, und für etwas anderes das Wissen, jedes von beiden nach seinem ihm eigenthümlichen Vermögen. — So ist es. — Nun gehört doch die Erkenntniſs ihrer Natur nach zu dem seienden, um einzusehn daſs das seiende ist? Oder vielmehr, so dünkt mich zuvor nothwendig uns zu erklären. — Wie? — Wir wollen doch sagen, Vermögen sei eine gewisse Art des Seienden, wodurch sowol wir vermögen was wir vermögen, als auch jegliches andere was etwas vermag; wie ich zum Beispiel meine, daſs Gesicht und Gehör zu den Vermögen gehören, wenn du anders verstehst was ich mit diesem Begriff sagen will. — Wohl verstehe ich, sagte er. — So höre denn, was mir davon einleuchtet. Nemlich an einem Vermögen sehe ich weder Farbe noch Gestalt noch etwas dergleichen, wie an vielem anderen, worauf ich nur sehen darf um bei mir selbst einiges zu unterschei-

den, daſs das eine dieses ist, das andere jenes. Bei einem Vermögen aber sehe ich lediglich darnach, worauf es sich bezieht und was es bewirkt, und darnach pflege ich ein jedes Vermögen als ein einzelnes zu benennen, und was für dasselbe bestimmt ist und dasselbe bewirkt, nenne ich auch dasselbe, was aber für etwas anderes und etwas anderes bewirkt, nenne ich auch ein anderes. Du aber, wie machst du es? — Eben so, sagte er. — Noch einmal denn her, sprach ich, o Bester! sagst du nun Erkenntniſs sei ein Vermögen, oder unter welche Gattung stellst du sie? — Unter diese, sagte er, als das stärkste aller Vermögen. — Und wie die Vorstellung, wollen wir die auch unter das Vermögen oder unter irgend eine andere Art bringen? — Keinesweges, sagte er; denn das, wodurch wir vorzustellen vermögen, ist ja nichts anderes als die Vorstellung. Allein nur vor kurzem gestandest du ja, Erkenntniſs und Vorstellung sei nicht dasselbe. — Wie könnte wol auch ein vernünftiger Mensch, sagte er, das unfehlbare mit dem nicht unfehlbaren je für dasselbige halten? — Schön, sprach ich, und ganz bestimmt ist also unter uns eingestanden, daſs die Vorstellung von der Erkenntniſs verschieden ist. — Verschieden. — Also bezieht sich auch jede von ihnen, ihrer Natur nach etwas anderes vermögend, auf 478
etwas anderes? — Nothwendig. — Und die Erkenntniſs doch wol auf das seiende, um einzusehen wie sich das seiende verhalte. — Ja. — Die Vorstellung aber sagen wir stellt vor. — Ja. — Etwa dasselbe? was auch die Erkenntniſs erkennt? so daſs das Erkennbare und das Vorstellbare einerlei ist? Oder ist das unmöglich? — Unmöglich, sagte er, nach dem

eingestandenen, da ja seiner Natur nach jedes andere Vermögen auf anderes geht, und beides Vermögen sind die Erkenntniſs und die Vorstellung, jede aber ein anderes wie wir sagten. Hiernach also findet nicht Statt, daſs das Erkennbare und Vorstellbare einerlei sein kann. — Also wenn das seiende erkennbar ist, muſs etwas anderes als das seiende vorstellbar sein. — Etwas anderes. — Stellt sie also das nicht seiende vor? oder ist das nicht seiende ja auch vorzustellen unmöglich? Bedenke nur; bezieht nicht der Vorstellende seine Vorstellung auf etwas? Oder ist es möglich vorzustellen zwar aber nichts vorzustellen? — Unmöglich! — Sondern Ein irgend welches stellt immer vor, wer vorstellt? — Ja. — Aber das nicht seiende kann man ja doch nicht irgend etwas, sondern am richtigsten würde man es nichts nennen. — Freilich. — Mit Nothwendigkeit also haben wir dem nichtseienden die Unkenntniſs zugewiesen und dem seienden die Erkenntniſs. — Richtig, sagte er. — Also weder seiendes noch nichtseiendes stellt sie vor? — Freilich nicht. — So wäre dann die Vorstellung weder Erkenntniſs noch Unkenntniſs. — Ist sie nun etwa auſserhalb beider entweder die Erkenntniſs übertreffend an Sicherheit, oder die Unkenntniſs an Unsicherheit? — Keines von beiden. — Sondern es ist dir wol klar, sprach ich, daſs die Vorstellung dunkler zwar ist als die Einsicht, aber heller als die Unkenntniſs. — Bei weitem, sagte er. — Und innerhalb beider liegt sie? — Ja. — Ein mittleres also wäre die Vorstellung zwischen diesen beiden. — Offenbar ja. — Nun sagten wir doch in dem vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nicht seiend, so liege ein solches mitten inne zwischen dem rein seienden und dem auf alle Weise nicht seienden, und weder Erkenntniſs noch Unkenntniſs werde für dieses sein, sondern das was sich zwischen der Erkenntniſs und Unkenntniſs zeigte? — Richtig. — Nun aber hat sich uns ja gezeigt zwischen diesen das was wir Vorstellung nennen? — So hat es sich gezeigt. — Jenes also wäre uns noch übrig zu finden, wie es scheint, was an beiden Theil hat, an Sein und an Nichtsein, und deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf, damit, wenn es sich uns gezeigt hat, wir dann von diesem mit Recht aussagen können es sei vorstellbar, indem wir so den beiden äuſsersten jedem ein äuſserstes und dem mittleren auch das mittlere zuweisen. Oder nicht so? — Allerdings so. — Dieses nun vorausgesezt sage denn und antworte mir, werde ich sprechen, der Gute, der ein schönes selbst und eine sich immer gleich verhaltende Gestalt der 479 Schönheit nicht annimmt. An vielerlei schönes aber glaubt jener schaulustige[*] und das niemals vertragende, wenn jemand sagt, es gebe Ein schönes und Ein gerechtes, und so alles übrige. Unter diesem vielen schönen also, o Bester, wollen wir zu ihm sagen, giebt es wol eines, was nicht auch häſslich erscheinen kann? und unter dem gerechten was nicht auch ungerecht? und unter dem heiligen was nicht auch unheilig? — Keines, sondern nothwendig, sagte er, wird es irgend wie schön und auch häſslich erscheinen, und so auch das andere wonach du fragst. — Und wie das viele doppelte? erscheint das irgend weniger halb als doppelt? — Gar nicht. — Und das groſse und kleine und leichte und schwere, wird das mit gröſserem Recht so wie wir eben sagen genannt, als entgegengesezt? — Nein, sondern immer, sagte er, wird jedes an beidem haften. — Jegliches also von diesen vielen ist es wol mehr als es nicht ist das was einer davon aussagt? — Es gleicht, sagte er, dem was man doppelsinniges auf Gastmälern vorbringt, und dem kindischen Räthsel* von des Verschnittenen Wurf nach der Fledermaus, wo sie räthselhaft damit spielen, womit und worauf er sie geworfen habe. Denn auch diese Dinge sind doppelsinnig, und es ist unmöglich von irgend einem darunter genau und bestimmt zu denken, weder daſs es ist oder nicht ist, noch daſs ihm beides oder keines von beiden zukommt. — Weiſst du also, sprach ich, was du damit machen sollst, oder an was für einen besseren Plaz du sie stellen willst, als zwischen dem Sein und Nichtsein? Denn sie können sich ja weder dunkler als das Nichtseiende zeigen, so daſs sie etwa mehr nicht wären, noch auch heller und mehr seiend als das seiende. — Vollkommen richtig, sagte er. — Also haben wir gefunden, wie es scheint, daſs was die Vielen vieles annehmen vom Schönen und dem übrigen der Art sich irgendwo zwischen dem nichtseienden und dem wahrhaft seienden herumdreht. — Das haben wir gefunden. — Und im voraus waren wir einig geworden, wenn sich etwas dergleichen zeige, müsse davon gesagt werden, daſs es vorstellbar sei und nicht erkennbar, indem das dazwischen herumschweifende auch mit dem dazwischen liegenden Vermögen aufgefaſst wird. — Darüber waren wir einig. — Die also viel schönes beschauen, das schöne selbst aber nicht sehen, noch einem andern der sie dazu führen will zu folgen ver-

mögen, und die vielerlei gerechtes, das gerechte selbst aber nicht, und so alles, diese, wollen wir sagen, stellen alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts. — Nothwendig, sagte er. Wie aber wiederum die jegliches selbst, wie es sich immer gleichermaſsen verhält, beschauen? nicht daſs die erkennen und nicht vorstellen? — Nothwendig auch das. — Also werden wir auch sagen von diesen, daſs sie dasjenige lieben und sich dazu neigen, wovon es Erkenntniſs giebt, jene aber das, wovon Meinung und Vorstellung? Oder erinnern wir uns nicht mehr, daſs wir schon sagten, diese liebten schöne Töne und 480
Farben und dergleichen und beschaueten sie, das schöne selbst aber lieſsen sie nicht einmal gelten als seiend? — Dessen erinnern wir uns. — Werden wir uns also vergehen, wenn wir sie mehr Meinungsliebende nennen als Weisheitliebende? und werden sie uns wol sehr zürnen, wenn wir so sagen? — Nicht wenn sie mir folgen, sagte er; denn dem wahren zu zürnen ist nicht recht. — Dagegen die jegliches seiende selbst liebenden muſs man Weisheitsliebend und Philosophen nennen, nicht aber Meinungsliebend. — Allerdings ja.

SECHSTES BUCH.

84 Die Philosophen also, sprach ich, o Glaukon, und die es nicht sind, wollten uns erst, nachdem wir eine lange Rede durchgeführt, zum Vorschein kommen, wer sie beide sind. — Vielleicht, sagte er, geht es auch in einer kurzen nicht leicht. — Wie es scheint! antwortete ich. Aber mich dünkt, sie würden sich uns noch besser gezeigt haben, wenn wir nur hierüber allein nöthig gehabt hätten zu reden, und nicht noch so vielerlei anderes durchzugehn, da wir ja zusehen sollten, wie das gerechte Leben von dem ungerechten verschieden ist. — Was also, sagte er, kommt uns nach diesem? — Was sonst, sprach ich, als das nächste? Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise verhaltende fassen können, die aber dies nicht können, sondern immer unter dem vielen und auf allerlei Weise sich verhaltenden umher irren, nicht Philosophen, welche von beiden dem zu Folge müssen Führer des Staates sein? — Was müſsten wir also wol hierüber sagen, fragte er, um das angemessene zu sagen? — Diejenigen von beiden, sprach ich, welche sich im Stande zeigen der Staaten Geseze und Bestrebungen aufrecht zu erhalten, diese soll man zu Hütern bestellen. — Richtig, sagte er. — Aber das ist doch wol klar, sprach er, ob man einem

Blinden oder einem scharf sehenden Hüter irgend
etwas soll zu bewahren geben? — Und
wie, sagte er, sollte das nicht klar sein! —
Dünken dich nun wol die besser als Blinde
zu sein, die in der That der Erkenntniſs jegliches
was ist beraubt und kein anschauliches
Urbild von irgend etwas in der Seele habend
auch nicht vermögen, wie Maler, indem sie
auf das wahrhafteste sehen und von dorther
alles auf das genaueste Acht gebend übertrügen,
auch das hier gesezliche und schöne in
Bezug auf Recht und Unrecht entweder zu verzeichnen,
wenn es erst verzeichnet werden soll,
oder auch das bestehende hütend zu erhalten?
— Nein beim Zeus, sprach er, viel besser eben
nicht! — Sollen wir also lieber diese zu Hütern
sezen, oder die welche jegliches wie es
ist erkennen, dabei aber an Erfahrung und
Uebung hinter jenen nicht zurükbleiben noch
ihnen an irgend einem andern Theile der Tugend
nachstehen? — Ungereimt wäre es freilich,
sagte er, irgend andere zu wählen, wenn
diese in dem übrigen nicht zurükstehen; denn
in Bezug auf dieses selbst hätten sie ja wol
den gröſsten Vorzug. — Also wollen wir dieses
erklären, auf welche Weise dieselbigen im 485
Stande sein können jenes und auch dieses zu
haben? — Das müssen wir. — Was wir also
gleich im Anfang dieser Rede sagten, wir
müssen zuerst ihre Natur verstehen; und haben
wir uns über diese gehörig geeiniget, so
werden wir, denke ich, auch darüber einig
sein, daſs recht füglich dieselbigen im Stande
sind beides zu haben, und daſs keine Andere
Führer der Staaten sein dürfen als solche. —
Wie das? — Dieses denke ich soll uns feststehen
in Absicht der philosophischen Natu-

ren, daſs sie Kenntnisse immer lieben, welche ihnen etwas offenbaren von jenem Sein, welches immer ist, und nicht durch Entstehen und Vergehen unstätt gemacht wird. — Das soll uns feststehen. — Ja auch, sprach ich, daſs sie dieses ganz begehren, und weder einen kleineren noch gröſseren, weder einen vorzüglich hochgeachteten noch einen minder geachteten Theil derselben wider ihren Willen sich entgehen lassen, eben wie wir es vorher an den Ehrliebenden und Verliebten gezeigt haben. — Richtig, sagte er. — Nächstdem betrachte nun dieses, ob es wol neben jenem die nothwendig in ihrer Seele haben müssen, welche so werden sollen wie wir sie beschrieben. — Was doch? — Daſs sie ohne Falsch sind, und mit Willen auf keine Weise das falsche annehmen sondern es hassen, die Wahrheit aber lieben. — Wahrscheinlich wol, sagte er. — Nicht nur wahrscheinlich Freund, sondern ganz nothwendig wird, wer in irgend etwas von Natur verliebt ist, alles seinem Lieblingsgegenstande verwandte und angehörige auch lieben. — Richtig, sagte er. — Könntest du nun wol etwas der Weisheit verwandteres finden als die Wahrheit? — Wie sollte ich, sprach er. — Kann also wol dieselbe Natur Weisheitliebend sein und Trugliebend? — Keinesweges wol. — Der in der That Wiſsbegierige also muſs nach aller Wahrheit gleich von Jugend an möglichst streben. — Allerdings ja. — Aber wem sich die Begierden sehr nach einem einzigen Gegenstande hinneigen, dem, wissen wir, sind sie nach andern Seiten hin desto schwächer, weil der Strom gleichsam dorthin abgeleitet ist. — Wie sollten sie nicht! — Wem sie also nach Kenntnissen und allem dergleichen hinströmen, dem gehen sie, denke ich, auf die Lust*, welche der Seele für sich allein zukommt, und halten sich dagegen von der durch den Leib vermittelten zurük, wenn einer nicht zum Schein, sondern wahrhaft philosophisch ist. — Ganz nothwendig. — Mäſsig ist also ein solcher und keinesweges habsüchtig. Denn weshalb mit solchem Aufwande nach Geld gestrebt wird, danach zu streben ziemt eher jedem andern als ihm. — So ist es. — Aber auch dieses muſst du ja erwägen, wenn du unterscheiden willst eine philosophische 486 Natur und eine die es nicht ist. — Was doch? — Daſs nicht etwa eine, ohne daſs du es merkst, auch an unedlem Antheil habe. Denn Kleinlichkeit ist wol ganz vorzüglich einer Seele zuwider, welche überall das ganze und vollständige anstreben soll, göttliches und menschliches. — Vollkommen richtig! sagte er. — Wer nun eine Gröſse der Denkungsart besizt und Uebersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst du es für möglich, daſs den das menschliche Leben etwas groſses dünke? — Unmöglich, sprach er. — Also auch den Tod wird ein solcher wol nicht für etwas arges halten? — Am wenigsten wol. — Eine feige und unedle Natur also kann an wahrhafter Philosophie, wie es scheint, keinen Theil haben. — Nein, dünkt mich. — Wie aber? der sittsame nicht habsüchtige noch unedle noch groſsthuerische noch feige, könnte der wol unverträglich sein oder ungerecht? — Nicht möglich. — Willst du also untersuchen, welches eine philosophische Seele ist und welches nicht, so wirst du gleich, wenn einer noch jung ist, darauf sehen, ob sie gerecht ist und mild oder unverträglich und roh. — Allerdings. — Aber

auch das, denke ich, wirst du nicht vorbeilassen. — Was? — Ob gelehrig oder ungelehrig. Oder erwartest du daſs jemand etwas gehörig lieben werde, was ihm, wenn er es verrichtet, Pein macht, und worin er kaum ein weniges vollbringt? — Das könnte wol nicht sein. — Und wer nichts gelerntes sich zu erhalten weiſs, weil er voll Vergeſslichkeit ist, kann der wol anders als leer an Erkenntniſs sein? — Wie sollte er? — Wenn er sich also immer vergeblich anstrengt, meinst du nicht, daſs er am Ende dahin kommen muſs sich selbst und ein solches Geschäft zu hassen? — Wie sollte er nicht! — Eine vergeſsliche Seele wollen wir also unter die gründlich philosophischen nie einzeichnen, sondern darauf sehen, daſs eine solche ein gutes Gedächtniſs haben müsse. — Auf alle Weise gewiſs. — Und wir werden doch nicht sagen, daſs eine unmusikalische und miſsgestalte Seele anderswohin sich neige als zur Ungemessenheit? — Gewiſs nicht. — Und die Wahrheit, meinst du daſs sie der Ungemessenheit verwandt ist oder dem Ebenmaaſs? — Dem Ebenmaaſs. — Also von Natur ebenmäſsig und anmuthig wird wol noch auſserdem das Gemüth sein müssen, welches eine natürliche Anlage haben soll sich leicht hinführen zu lassen zu der Idee eines jeglichen was wirklich ist. — Allerdings. — Wie nun? glaubst du etwa nicht, daſs alles was wir durchgegangen sind mit einander zusammenhänge und auch jedes einzeln nothwendig sei für die Seele, welche gehörig und vollständig das wahre ergreifen soll? — Ganz nothwendig freilich, sagte er. — Kannst du also wol irgendwie ein
487 solches Geschäft tadeln, dem sich niemals jemand gründlich widmen kann, wenn er nicht

von Natur von gutem Gedächtniſs ist, gelehrig edelmüthig anmuthig, der Wahrheit Freund und verwandt, so wie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Besonnenheit? — Auch Momos selbst, sagte er, könnte ja so etwas nicht tadeln. — Und, sprach ich, solchen, wenn sie nun durch Erziehung und Alter vollendet sind, wolltest du nicht allein den Staat überlassen?

Darauf sagte Adeimantos, O Sokrates! hiegegen wäre kein Mensch im Stande dir etwas einzuwenden. Allein dieses begegnet jedesmal denen, welche hören was du jezt sagst, sie glauben aus Unerfahrenheit im Fragen und Antworten währender Rede bei jeder Frage um ein weniges abwärts geführt zu werden, so daſs, wenn alles dieses wenige zusammengekommen, am Ende des Gespräches ein groſser Irrthum zum Vorschein kommt und etwas dem ersten ganz entgegengeseztes. Und wie die im Brettspiel ungeübten von den starken am Ende eingeschlossen werden und nicht wissen wie sie ziehen sollen: so glauben auch sie am Ende eingeschlossen zu sein, und nicht zu wissen was sie sagen sollen in diesem anderen Spiel nicht mit Steinen sondern mit Reden, aber in der Wahrheit verhalte es sich deswegen doch nicht weniger so. Ich sage dies aber mit Bezug auf das gegenwärtige. Denn jezt könnte dir einer sagen, in der Rede wisse er dir freilich auf das gefragte einzeln nichts einzuwenden, in der That aber sehe er, daſs von denen, welche sich der Philosophie befleiſsigt, und nicht, nachdem sie sie als Jünglinge getrieben, hernach wieder davon abgelassen sondern sich länger dabei verweilt haben, die meisten gar abgeschmakt gerathen, damit wir nicht sagen ganz schlecht; die aber, welche für die treflichsten zu halten sind, von dieser Beschäftigung, welche du lobst, doch soviel davon tragen, daſs sie für den Staat unbrauchbar sind. — Als ich dieses gehört, erwiederte ich, Meinst du nun, daſs diejenigen irren, welche dieses sagen? — Ich weiſs nicht, sprach er, aber was dich davon dünkt möchte ich gern hören. — Dann würdest du hören, daſs sie mir scheinen ganz Recht zu haben. — Wie kann es denn also, sagte er, richtig sein zu sagen, daſs die Staaten nicht eher des Unheils würden erlediget werden bis sie von den Philosophen regiert werden, welche wir doch einstimmig als unbrauchbar für sie ansehn? — Du wirfst, sprach ich, eine Frage auf, welche einer Antwort durch ein Bild bedarf. — Du aber, sagte er, denke ich, pflegst ja nicht durch Bilder zu reden. — Seis drum! antwortete ich. Du spottest also noch, nachdem du mich in einen so schwer auszuführenden Gegenstand hineingeworfen? Höre denn mein Bild, damit du besser sehest wie 488 mühsam ich bildre. Denn so schwierig ist das, was grade den vortreflichsten mit dem Staate begegnet, daſs es auch nirgends etwas ganz ähnliches giebt, sondern von vielerlei her muſs man zusammenbringen womit man sie vergleichen und was man zur Vertheidigung für sie sagen will, wie die Maler Bokhirsche und andere dergleichen Mischlinge zeichnen. Denke dir also, sei es nun über viele Schiffe oder über eines einen solchen Schiffsherrn gesezt, der zwar an Gröſse und Stärke alle Andern im Schiffe übertrifft, übrigens aber ist er harthörig, sieht auch wenig und versteht von der Schiffahrt ohngefähr eben so viel, und die Schiffsleute in Fehde unter sich wegen des Befehls, indem jeder glaubt er müsse steuern, der jedoch nie die Kunst erlernt hat, und weder seinen Lehrer aufzeigen kann noch die Zeit in der er sie gelernt hätte, ja daſs sie überdies noch alle behaupten man könne sie auch nicht lernen, und jeden, der behauptet sie sei lehrbar, gleich herunter hauen wollen; denke dir nun, daſs diese immer den Schiffsherrn umlagern, bitten und alles versuchend damit er ihnen das Steuerruder übergebe, zuweilen aber, wenn einige ihn nicht überreden können, sondern es scheint Andere eher, dann jene diese andern tödten oder aus dem Schiff herauswerfen, den edlen Schiffsherrn aber durch Zauberbeeren* oder Rausch oder anders wie fesseln, und so das Fahrzeug regieren mit Hülfe dessen was sich eben darin findet, und so zechend und schmausend schiffen wie es von solchen zu erwarten ist; überdies aber daſs sie jeden loben, und als Meister in der Schiffahrt und wohl kundig alles dessen was zum Fahrzeuge gehört auspreisen, der ihnen dazu behülflich zu sein versteht, daſs sie ans Ruder kommen, werde es nun durch Ueberredung oder durch Gewalt von dem Schiffsherrn erlangt, und jeden, der das nicht thun will, tadeln als unbrauchbar, von dem wahren Steuermann hingegen nicht einmal soviel wissen, daſs er nothwendig auf die Jahreszeit und die Tageszeit und den Himmel und die Sterne und die Winde und was sonst zur Kunst gehört Acht haben muſs, wenn er in Wahrheit ein Schiffslenker werden will, sondern nur meinen daſs man die Kunst und Geschiklichkeit, die dazu gehört ans Ruder zu kommen, mögen nun Einige es wollen oder nicht, daſs man diese unmöglich haben könne und dabei die Steuermannskunst zugleich Wenn nun

dergleichen in den Schiffen vorgeht, meinst
du nicht, daſs der wahre Schiffahrtskundige
gewiſs nur werde ein Wetterprophet und Buchstabenkrämer
und unnüzer Mensch genannt
werden, von denen die in so bewirthschafteten
Schiffen segeln? — Ganz gewiſs, sagte
489 Adeimantos. — Ich glaube auch nicht, sprach
ich, daſs du das Bild erst wirst vorerklärt sehen
wollen, wie es wirklich dem Verhalten
der Staaten gegen die wahren Philosophen
gleicht, sondern daſs du schon verstehst, was
ich meine. — Sehr wohl, sagte er. — Zuerst
also zeige dem, welcher sich wundert, daſs
die Philosophen in den Staaten nicht geachtet
werden, dieses Bild, und versuche ihn zu überzeugen,
daſs es viel wunderbarer wäre, wenn
sie geachtet würden. — Das will ich schon
zeigen, sagte er. — Und daſs er also recht
habe zu sagen, daſs die ausgezeichnetsten in
der Philosophie den Leuten unnüz sind; nur
heiſse ihn diese Unnüzlichkeit denen Schuld
geben, die keinen Gebrauch von jenen trefflichen
machen, nicht aber diesen selbst. Denn
es liegt nicht in der Natur, daſs der Steuermann
die Schiffsleute bitten solle sich von ihm
regieren zu lassen, noch daſs die Weisen vor
die Thüren der Reichen gehen; sondern wer
dies so zierlich herausgebracht hat*, hat weit
gefehlt, vielmehr ist das Wahre von der Sache,
daſs mag nun ein Reicher krank sein oder ein
Armer, er vor des Arztes Thüre gehn muſs,
und so jeder der beherrscht zu werden bedarf
zu dem der zu herrschen versteht, nicht aber
daſs dieser die zu beherrschenden bitte sich
beherrschen zu lassen, wenn er nemlich in
Wahrheit etwas taugt. Sondern wenn man die
jezigen bürgerlichen Gewalthaber den Schiffs-

hutten, von denen wir vorher redeten, ver-
gleicht, wird man wol nicht fehlen, und eben
o die von ihnen für unnüze Wetterpropheten
ausgeschrieenen den wahren Schiffsmeistern. —
Ganz richtig, sagte er. — Aus diesen Grün-
den also ist es auch in solchen Sachen nicht
leicht, dafs das edelste Streben in gutem Ruf
stehe bei denen, die ganz das entgegengesezte
betreiben. Bei weitem aber die gröfste und
gewaltigste Verläumdung hat die Philosophie
zu leiden durch die welche vorgeben derglei-
hen zu betreiben, und von denen du auch er-
vähntest, dafs der die Philosophie anklagende
ehaupte, die meisten, die sich mit ihr ab-
geben, würden ganz schlecht, und nur die
usgezeichnetsten blofs unnüz, und ich gab dir
u, auch das sei richtig *. Nicht wahr? — Ja.
— Also von der Unnüzlichkeit der ausgezeich-
eten haben wir die Ursache schon ausgeführt?
— Ja wohl. — Sollen wir nun auch die Noth-
endigkeit von der Schlechtigkeit der Mehr-
ahl nachweisen; und, wenn wir können, zu
eigen versuchen, dafs auch daran die Philo-
phie unschuldig ist? — Allerdings. — So
fs uns denn hören und die Rede anfangen
it der Erinnerung an das, wovon wir aus-
gangen sind, wie nemlich der von Natur
üsse geartet sein, der gut und treflich wer-
n soll. Da war denn das erste an ihm, wenn
es noch im Sinne hast, die Wahrheit, der
überall und auf alle Weise nachtrachten 490
lte, oder wenn er prahlerisch sein wollte,
e an wahrer Philosophie Antheil haben. —
wurde allerdings gesagt. — Ist nun nicht
hon dieses Eine gar sehr dem entgegen, was
t von ihm gedacht wird? — Gar sehr, sagte
— Werden wir uns aber nicht ganz an-

gemessen damit vertheidigen, daſs der wahrhaft lehrbegierige so geartet ist sich um das Seiende zu beeifern, und also nicht bleiben kann bei dem allerlei vielen als seiend vorgestellten, sondern weiter gehn wird ohne sich verblenden zu lassen und nicht eher Befriedigung finden für seine Liebe, bis er die Natur jegliches was ist aufgefaſst mit demjenigen in der Seele, womit es geziemt dergleichen zu fassen? es ziemt aber mit dem verwandten, womit also dem wahrhaft seienden sich nähernd und damit vermischend, und so Vernunft und Wahrheit erzeugend er erkennen wird und wahrhaft leben und sich nähren, und so seiner Schmerzen Ende finden, eher aber nicht. — Auf das allerbündigste gewiſs. — Wie nun? wird ein solcher wol die Lüge lieben können, oder ganz im Gegentheil sie hassen? — Hassen, sagte er. — Geht nun die Wahrheit voran, so werden wir wol, denke ich, nimmer sagen, daſs ihr ein Chor von Uebeln folge? — Wie sollten wir! — Sondern eine gesunde und mäſsige Gemüthsart, mit der dann auch Besonnenheit verbunden ist. — Richtig, sagte er. — Und nun also den übrigen Chor der philosophischen Natur, warum sollen wir ihn noch einmal von vorn aufstellen? Denn du erinnerst dich doch, daſs sich diesen zugehörig zeigte auch Tapferkeit und Edelsinn und Gelehrigkeit und Gedächtniſs, und daſs, als du einwendetest, ein jeder würde genöthiget sein dem beizustimmen, was wir sagen, nur wenn er die Reden gut sein lieſse und auf diejenigen selbst sähe, von denen die Rede ist, würde er sagen, er sähe, daſs einige von ihnen unnüz wären, die meisten aber schlecht nach aller Schlechtigkeit, wir nun in der Untersuchung über den Grund der Beschuldigung dabei stehen, wie so doch die meisten schlecht sind, und deshalb uns die Natur der wahrhaft philosophischen noch einmal wiederholt und sie wie es nothwendig ist bestimmt haben. — So ist es, sagte er. — Dazu nun, sprach ich, müssen wir dieser Natur Verderbnisse betrachten, wie sie in Vielen untergeht, und nur ein weniges davon entkommt, in denen die sie dann auch nicht schlecht, sondern nur unnüz nennen. Nächstdem wiederum diejenigen, welche jene nachahmen und sich zu ihrem Geschäft begeben, weil solcherlei Seelen zu einem für sie zu groſsen Geschäft 491 und dessen sie nicht würdig sind gelangt auf allerlei Weise fehlen, und deshalb auch diese überall und bei allen der Philosophie den Ruf zuziehen, dessen du erwähnst. — Was für Verderbnisse, sagte er, meinst du denn? — Ich will versuchen, antwortete ich, wenn ich nur kann, sie dir zu beschreiben. Dies aber, denke ich, wird uns jeder zugestehen, daſs solche Naturen, welche alles besizen, was wir eben gefordert haben wenn einer vollkommen philosophisch werden soll, nur selten unter den Menschen vorkommen und immer nur wenige. Oder meinst du nicht? — Ja wohl. — Und für diese wenigen betrachte nur wie viele und groſse Gefahren es giebt. — Was für welche nun? — Was am wunderbarsten ist zu hören, daſs selbst jedes einzelne, was wir an solcher Natur gerühmt haben, die Seele die es hat verderben und von der Philosophie abziehn kann; ich meine die Tapferkeit und die Mäſsigung und was wir sonst angeführt. — Unglaublich, sagte er, zu hören! — Nächstdem nun, sprach ich, können auch alle sogenannten Güter sie verderben und abziehn, Schönheit, Reichthum, Leibesstärke,

angesehene Verwandtschaften im Staat und was damit zusammenhängt. Denn du hast nun schon den Umriſs von dem was ich meine. — Den habe ich, sagte er, und gern möchte ich noch genauer verstehn was du sagst. — Fasse es also nur, sprach ich, im Ganzen richtig auf: so wird es dir sehr klar werden, und was ich davon vorher gesagt, wird dir nicht unglaublich vorkommen. — Wie also, sagte er, gebietest du mir? — Von allem Samen, sprach ich, oder Gewächs der Pflanzen oder Thiere wissen wir, daſs was die ihm zukommende Nahrung oder Witterung oder Boden nicht erlangt, je kräftiger es ist, um desto weiter hinter dem gebührenden zurükbleibt. Denn dem Guten ist ja das Schlechte mehr entgegengesezt als dem nicht guten. — Wie sollte es nicht! — Es läſst sich also hören, denke ich, daſs die edelste Natur bei einer gar zu fremdartigen Nahrung schlechter wegkommen muſs als die gemeinere. — Das läſst sich hören. — Also, o Adeimantos, sprach ich, wollen wir auch von den Seelen eben so sagen, daſs die von Natur edelsten, wenn sie eine schlechte Erziehung bekommen, auch ausgezeichnet schlecht gerathen. Oder meinst du die groſsen Verbrechen und die reine Schlechtigkeit komme aus einer gemeinen und nicht vielmehr aus einer reich ausgestatteten aber durch Erziehung verderbten Natur, indem ja eine schwache Natur nie groſses weder im Guten noch im Bösen hervorbringen kann? — Nein, sagte er,
492 sondern so. — Die Natur also, die wir dem Philosophen beigelegt haben, wird, denke ich, wenn sie gehörigen Unterricht genieſst, nothwendig zu aller Tugend allmählig heranwachsen; wenn sie aber, nachdem sie gesäet und

gepflanzt worden, bei ungehörigem aufgezogen wird, dann wiederum zu allem Gegentheil, wenn ihr nicht ein Gott zu Hülfe kommt. Oder glaubst du auch wie die Leute, daſs gewisse junge Leute von Sophisten sind verdorben worden, und daſs ihre Verderber Sophisten sind, unbedeutende Menschen in allem was nur der Rede werth ist[*]? und nicht vielmehr daſs diejenigen selbst, die dieses sagen, die gröſsten Sophisten sind, und auf das vollkommenste Jung und Alt, Männer und Frauen bilden, und aus ihnen machen was sie nur wollen? — Wann doch? — Dann, antwortete ich, wenn sie zu groſsen Haufen beisammen in den Volksversammlungen oder in den Gerichtshöfen oder Schauspielen oder Lägern oder in was sonst für gemeinsamen Zusammenkünften der Menge, mit groſsem Geräusch einiges tadeln von dem was geredet oder gethan wird und anderes loben, beides übermäſsig ausschreiend und beklatschend, und dann noch auſser ihnen die die Steine und der Ort, wo sie sich befinden, auch ertönen und das Geräusch des Lobes und Tadels doppelt wiedergeben. Bei dergleichen, wie meinst du wol, daſs einem Jünglinge, wie man zu sagen pflegt, das Herz schlage? oder was für eine Erziehung, die der Einzelne empfangen haben kann, würde wol hier gegenhalten, daſs sie nicht weggeschwemmt von solchem Lob und Tadel mit fortgerissen würde in den Strom wohin dieser eben treibt; so daſs der Zögling hernach doch nur dasselbe wie jene für schön und für häſslich erklärt, und sich um dasselbe bemühen muſs wie jene und ein *eben solcher* werden? — Freilich, sprach er, o Sokrates, ist das ganz nothwendig. — Und doch, sprach ich, haben wir die stärkste Nö-

thigung noch nicht ausgesprochen. — Welche doch? sagte er. — Die solche Erzieher und Sophisten durch die That hinzufügen, wenn sie mit Worten nicht überreden können. Oder weiſst du nicht, daſs sie den, der ihnen nicht folgt, mit dem Verlust bürgerlicher Ehren, mit Geldbuſsen und mit dem Tode bestrafen? — Freilich, sagte er. — Was für ein anderer Sophist meinst du wol, oder was für dem entgegenwirkende Reden eines Einzelnen können da wol obsiegen? — Keine, glaube ich wol, sprach er. — Freilich nicht, sprach ich, und schon es unternehmen ist groſse Thorheit, denn es geschieht nicht und ist auch nicht geschehen, und hat auch keine Noth daſs jemals sollte neben der Anleitung her, welche diese geben, eine andere Richtung zur Tugend in einem Gemüth ausgebildet werden können, in einem menschlichen nemlich; denn göttliches freilich, nach dem Sprichwort, nehme ich aus. Denn das wisse nur, was sich noch irgend rettet, und wird wie es soll bei einer solchen Verfassung der Staaten, davon kannst du ohne sehr zu fehlen immer sagen, ein göttliches
3 Geschik habe es gerettet. — Auch mir, sagte er, scheint es nicht anders. — So möge dir denn, sprach ich, auſser diesem auch noch dies gefallen. — Was doch? — Daſs jeglicher von diesen Miethlingen, welche jene für Sophisten ausgeben und für ihre Gegenkünstler halten, nichts anderes lehrt als eben dieselbe Lehre der Menge, welche ihr beliebt wenn sie versammelt ist, und daſs er das Weisheit nennt, wie wenn einer eines groſsen und starken Ungethüms, was er sich aufzieht, Zorn und Begierden verstehen gelernt hätte, von welcher Seite man sich ihm nahen muſs und von wel-

cher es berühren und wann es am wildesten ist oder wieder am zahmsten und wodurch es beides wird, und die Töne die es bei jeder Gelegenheit* von sich giebt, und wiederum durch was für Töne eines andern es besänftiget oder aufgebracht wird, und nachdem er dies alles gelernt durch lange Erfahrung und Umgang es dann Weisheit nennen und als eine Kunst zusammenstellen wollte, um sich zum Lehrer darin aufzuwerfen, und ohne im Grunde der Wahrheit irgend etwas von diesen Vorstellungen und Begierden zu wissen was davon schön ist oder häſslich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, doch alle diese Benennungen brauchte für die Vorstellungen des groſsen Thieres, das gut nennend, woran es Vergnügen findet, und worüber es sich ärgert das schlecht, eine andere Erklärung hierüber aber nicht zu geben wüſste, als nur daſs er das nothwendige gerecht nennte und schön, wie weit aber die Natur des Nothwendigen und des Guten von einander verschieden sind, das weder je gesehen hätte noch einem andern zu zeigen vermöchte. Ein solcher nun, beim Zeus, dünkt dich der nicht ein ungereimter Erzieher zu sein? — Mich gewiſs, sagte er. — Und dünkt dich etwa von diesem verschieden zu sein, der es für Weisheit hält, der bunten von allerwärts her zusammenströmenden Menge Lust und Unlust gefaſst zu haben, sei es nun an der Malerei oder Tonkunst oder an den bürgerlichen Verhältnissen? Denn daſs, wenn einer mit solchen verkehrt, *ihnen Dichtungen* der andere Kunstwerke ausstellend, oder Dienstleistungen für den Staat, wodurch er sich die Menge zu Herren sezt, mehr als nothwendig diem die sogenannte Diomedische Nothwendig-

keit entsteht alles zu thun was jene loben, ist klar; daſs aber dieses in Wahrheit gut und schön sei, hast du schon jemals einen von ihnen hierüber eine Rechenschaft geben hören, die nicht ganz lächerlich gewesen wäre? — Ich denke wol, sprach er, ich werde es auch niemals hören. — Wenn du dies nun alles wol bedacht hast, so denke auch noch daran, ob wol das Schöne selbst, nicht die vielerlei schönen Dinge, oder auch jegliches andere selbst und nicht die vielen solchen Dinge, jemals der groſse Haufe irgendwie annehmen wird oder daran glauben? — Wol gar nicht, sagte er. — Philosophisch also, sprach ich, kann eine Menge unmöglich sein. — Unmöglich. — Also werden auch nothwendig die Philo- 494
sophirenden von ihr getadelt werden? — Nothwendig. — Auch von eben diesen Miethlingen, welche, wenn sie mit dem Volke verkehren, gar zu sehr wünschen ihm zu gefallen? — Offenbar. — Hiernach also, was für eine Rettung siehst du für die philosophische Natur, daſs sie könne bei ihrem Geschäft verharren und ans Ziel kommen? Bedenke es aber auch aus dem vorigen. Denn wir waren einverstanden, daſs Gelehrigkeit, Gedächtniſs, Tapferkeit und Edelsinn dieser Natur angehöre. — Ja. — Nun wird doch ein solcher gleich in allen Dingen unter allen der erste sein, zumal wenn sich auch sein Leib der Seele angemessen ausgebildet hat? — Wie sollte er nicht! — Also, denke ich, werden sich Angehörige und Mitbürger seiner, so wie er nur älter wird, bedienen wollen zu ihren Angelegenheiten. — Gewiſs. — Also werden sie sich mit Bitten und Ehrenbezeugungen vor ihm beugen, um schon im voraus seine künftige

Macht in Beschlag zu nehmen und zu beschmeicheln. — So pflegt es wol, sagte er, zu geschehen. — Was glaubst du nun *, sprach ich, daſs ein solcher unter solchen thun werde, zumal wenn er sich in einer angesehenen Stadt findet, und in dieser reich und edel ist und dazu groſs und wolgebaut? wird er nicht mit unbegrenzten Hofnungen sich anfüllen, und sich tüchtig halten der Hellenen und der Barbaren Angelegenheiten zu leiten, und sich deshalb übermäſsig erheben, von leerer Einbildung und Ansehn ohne Einsehn aufgeblasen? — Gar sehr, sagte er. — Wenn nun einem so gestimmten einer ganz bescheiden sich naht und ihm die Wahrheit sagt, daſs Einsehn und Vernunft nicht in ihm ist, deren er doch bedarf, und daſs diese nicht zu erwerben ist, wenn man nicht dienen will um den Besiz: glaubst du er werde von so groſsen Uebeln umgeben gar bereitwillig sein dergleichen anzuhören? — Weit gefehlt wol! sprach er. — Und wenn nun auch einer, sprach ich, vermöge seiner guten Natur und Verwandtschaft mit diesen Reden irgend darauf merkt und umgewendet und zur Philosophie hingezogen wird, was sollen wir glauben, werden jene beginnen die nun glauben müssen seine Dienste und Genossenschaft zu verlieren? Werden sie nicht alles mögliche reden und thun, sowol gegen ihn, damit er ja nicht folge, als auch dem der ihn überredet, damit es ihm ja nicht gelinge, sowol für sich nachstellen als ihm vor dem Volke Kampf ansagen? — Ganz nothwendig, sagte er. — Ist es nun wol möglich, daſs ein solcher ein Philosoph werde? — Freilich nicht. — 495 Du siehst also, sprach ich, daſs wir nicht Unecht gesagt haben, daſs auch selbst die einzelnen Theile der philosophischen Natur, wenn sie in ungünstige Nahrung kommen, auf gewisse Weise Schuld daran sein können, daſs einer dieses Bestreben fahren läſst? und eben so die sogenannten Güter Reichthum und alles solche Zubehör? — Gewiſs nicht, sagte er, sondern ganz richtig. — Auf diese Art also, fuhr ich fort, mein Bester, verkommt und verdirbt die edelste Natur für das treflichste Bestreben, die ohnedies selten genug ist, wie wir sagen. Und aus diesen Männern also kommen sowol die, welche den Staaten und Einzelnen die gröſsten Uebel zufügen, als auch die, welche das Gute, wenn etwa welche hiebei glüklich durchgekommen sind; eine kleinliche Natur aber* kann niemals nichts groſses niemanden, weder einem Staat noch einem Einzelnen, anthun. — Vollkommen wahr, sprach er. — Diese nun, wenn sie so von der Philosophie, die ihnen am meisten ziemte, abkommen und sie unbebaut und unvollendet lassen, leben dann selbst ein ihnen gar nicht angemessenes und auch nicht wahrhaftes Leben; ihr aber, von ihren Angehörigen gleichsam verwaiset, nahen dann Andere unwürdige, und häufen Schimpf und Schande über sie, wie du ja sagst, daſs die Ankläger der Philosophie klagen, daſs die mit ihr umgehn, zum Theil nichts werth sind, die meisten aber alles schlimme verdienen. — Das ist freilich, antwortete er, was gesagt wird. — Und gar nicht unrecht, sprach ich, wird es gesagt. Denn wenn andere Leutchen nun diese Stelle leer werden sehen, und daſs doch viel Schönes von ihr gesagt und vorausgesezt wird: so brechen, wie die aus der Haft in die Tempel fliehen, auch diese gar zu gern aus ihren Künsten heraus in die Philosophie, soviel ihrer die ausgezeichnetsten sind, jeder in seinem Kunststükchen. Denn, wenn schon es um die Philosophie so steht, immer bleibt ihr doch im Vergleich mit den andern Künsten noch ein ganz edleres Ansehn übrig, welches nun viele anlokt von unzulänglicher Natur, und die, wie schon ihr Leib verkrüppelt ist durch ihre Künste und Gewerbe, so auch durch das unedle darin der Seele nach ganz verweichlicht und gedrükt sind. Oder muſs es nicht so sein? — Nothwendig. — Sind diese nun wol, sprach ich, viel anders anzusehen, als ein zu Gelde gekommener Arbeiter aus der Schmiede etwa, der ein kleiner kahlköpfiger Kerl, neuerlich erst aus dem Gefängniſs gelöst, nun aber wolgebadet und neu gekleidet und wie ein Bräutigam herausgepuzt, weil sein Herr verarmt und heruntergekommen ist, dessen Tochter heirathen soll? — Nicht viel anders, sagte er. — Was werden die also wol erzeugen? Nicht unächtes und schlechtes? — Ganz nothwendig. 496 — Und wie, wenn nun die der Bildung unwürdig sind, sich ihr nahen und unwürdig mit ihr umgehen, was für Gedanken und Meinungen sollen wir sagen daſs diese erzeugen? Nicht solche die in der That verdienen als Sophismen verrufen zu werden, und als nichts ächtes noch wahrhafter Vernunft gemäſses in sich enthaltend? — Ganz vollkommen freilich, sagte er. — So bleibt denn, fuhr ich fort, o Adeimantos, nur gar wenig Raum für solche, die würdig mit der Philosophie verkehren, etwa wenn ein edles und wohlgezogenes Gemüth mit in einer Verbannung begriffen ist, und nun, weil niemand da ist der es verderben will, seiner Natur gemäſs bei ihr bleiben kann, oder wenn eine groſse

Seele in einem gar zu kleinen Staat geboren ist, und dessen Angelegenheiten geringschäzig übersieht; vielleicht auch wol kann einmal von andern Künsten her eine edle Natur, der jene zu geringfügig sind, zu ihr gelangen. Auch wol der unserm Freunde Theages angelegte Zügel vermag etwa einen bei ihr festzuhalten. Denn auch bei ihm war alles übrige darauf angelegt ihn der Philosophie abwendig zu machen; aber seine Kränklichkeit, indem sie ihn von dem öffentlichen Leben ausschlieſst, hält ihn fest. Von dem meinigen lohnt es nicht zu reden, dem göttlichen Zeichen, mag es nun sonst schon einem andern oder auch noch keinem zuvor geworden sein. Die nun unter diesen wenigen kosten und gekostet haben, was für eine süſse und herrliche Sache sie ist, und auf der andern Seite die Thorheit der Menge deutlich genug einsehn, und daſs, grade heraus zu sagen an keinem etwas gesundes ist von denen die den Staat bewirthschaften, und kein Verbündeter zu finden mit dem einer der gerechten Sache beispringen und doch durchkommen könnte, sondern, wie einer der unter die wilden Thiere gefallen ist, wer nicht mit Unrecht thun will, da er doch nicht im Stande ist Einer allein allen Wilden Widerstand zu leisten, ehe er für den Staat oder seine Freunde etwas ausrichten könnte, ohne Nuzen für sich und die andern zu Grunde gehen würde — dies alles wohl zu Herzen nehmend wird ein solcher sich ruhig verhalten und sich nur um das seinige bekümmernd, wie einer im Winter, wenn der Wind, Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die Andern voll Frevel sieht, nur selbst von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken

die-

dieses Leben hinzubringen, und beim Abschiede daraus in guten Hofnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden. — Und gewiſs, sprach er, ist es nichts geringes, was er ausgerichtet hat, wenn er so scheidet. — Aber auch, antwortete ich, nicht das gröſste, weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden hat. Denn in einem solchen würde er selbst noch mehr 497 zunehmen, und mit dem seinigen auch das gemeine Wesen retten.

Die Sache der Philosophie also, weshalb sie so in Verruf gerathen ist, und das mit Unrecht, dünkt mich nun hinreichend erklärt zu sein, wenn du nicht noch anderer Meinung bist. — Hierüber, sprach er, sage ich nichts mehr. Aber welche unter den jezigen Staatsverfassungen meinst du nun sei die ihr angemessene? — Auch gar keine, antwortete ich; sondern das ist eben meine weitere Klage, daſs keine unter den jezigen Verfassungen einer philosophischen Natur zusagt, darum wandelt sie sich auch und verändert sich, wie ein ausländischer Same in ein anderes Land gestreut sich nicht zu halten, sondern überwältigt in das einheimische auszuarten pflegt, so kann auch dieses Geschlecht jezt zwar seine eigenthümliche Kraft nicht bewahren, sondern pflegt in eine andere Art abzufallen: wird es aber je den besten Staat finden wie es selbst das beste ist, dann wird es zeigen, daſs dies das wahrhaft göttliche ist, alles andere aber nur sehr menschlich war, die Naturen sowol als ihre Bestrebungen. Offenbar also wirst du nun nächstdem fragen, welches dieser Staat ist. — Du hast es nicht getroffen, sagte er; denn nicht das wollte ich, sondern ob es dieser Staat ist, den wir bei Gründung der Stadt beschrieben haben oder ein anderer? — Meistentheils wol, sprach ich, dieser. Und auch das ist damals schon gesagt worden, daſs immer etwas im Staate sein muſs, welches denselben Begriff von der Verfassung festhält, den du, der Gesezgeber, bei Feststellung der Geseze hattest. — Das wurde freilich gesagt, sprach er. — Aber nicht hinreichend erklärt, fuhr ich fort, aus Furcht vor dem was ihr durch eure Einwendungen doch ins Licht gesezt habt, daſs es lang und schwierig sein würde auszuführen. Und auch das übrige ist nicht allerdings leicht. — Was doch? — Auf welche Weise ein Staat sich mit der Philosophie befassen muſs um nicht unterzugehn. Denn alles groſse ist auch bedenklich, und wie man sagt das Schöne in der That schwer. — Dennoch, sagte er, werde unsere Darstellung vollendet, nachdem auch dies noch klar geworden. — Das nicht wollen, sprach ich, soll uns nicht hindern, sondern wenn ja, das nicht können; meinen guten Willen wenigstens sollst du mit eignen Augen sehen. Sieh auch jezt gleich wie entschlossen und waghälsig ich im Begriff bin zu sagen, daſs ein Staat auf ganz entgegengesezte Art als jezt diese Sache angreifen muſs. — Wie das? — Jezt, sprach ich, sind die, welche sie angreifen, fast noch Knaben, und zwischen durch zwischen dem Hauswesen und dem Gewerbe machen sie sich 498 an das schwerste der Sache und treten dann wieder ab, die noch am meisten philosophisch geworden sind. Unter dem schwersten aber verstehe ich was die Reden angeht. Späterhin aber, wenn auch Andere dieses thun, und sie mit herzugerufen werden und Zuhörer sein wollen, denken sie Wunder was das groſses ist, und glauben doch es nur ganz nebenbei thun zu dürfen, gegen das Alter aber erlöschen sie bis auf Wenige um so viel mehr noch als die Herakleitische Sonne*, da sie sich nicht wieder entzünden. — Wie soll es denn aber sein? fragte er. — Ganz entgegengesezt. Knaben und Kinder müssen sich auch mit kindischer Bildung und Weisheit* zu thun machen, und für ihren Leib, so lange er noch wächst und zur Reife gelangt, vorzüglich Sorge tragen um der Philosophie eine dienstbare Hülfe zu erwerben; kommt hingegen die Lebensstufe heran, in welcher die Seele anfängt sich zu vollenden, dann selbst auf ihren Uebungspläzen sich anstrengen. Ist aber die Zeit der männlichen Kraft vorüber, und sind sie der Staats- und Kriegsdienste entübrigt, dann endlich müssen sie ganz ungebunden dort weiden und auſser im Vorbeigehn nichts anderes thun, wenn sie glükselig leben und ein so verbrachtes Leben nach dem Tode durch ein angemessenes Loos dort krönen wollen. — In der That, sagte er, entschlossen, o Sokrates, heiſst das gesprochen; nur glaube ich, die meisten Hörer werden dir noch entschlossener entgegenstreben, und davon auch nicht das mindeste glauben vom Thrasymachos an. — Bringe uns nicht aus einander, sprach ich, mich und den Thrasymachos, die wir eben Freunde geworden sind, und auch vorher nicht Feinde waren. Aber wir wollen nichts unversucht lassen, bis wir entweder diesen und die Andern überredet oder wenigstens bei ihnen etwas im voraus geschafft haben für jenes Leben, wenn sie etwa wieder herkommen und auf solche Reden treffen. — Das ist ja nur ein weniges Zeit, sagte er, für welche du vorsorgst. — Gar keine, sprach ich, im Vergleich mit der ganzen. Daſs nun die Menge dem Gesagten nicht glaubt, ist kein Wunder. Denn sie haben nie gesehen, dafs dieses geschehen wäre, sondern nur etwa dergleichen Redensarten absichtlich einander ähnlich zusammengestellt, nicht aber wie jezt von selbst zusammenfallend; einen Mann aber, nach Vermögen vollkommen der Tugend gleich und ähnlich gebildet, in einem eben solchen Staat durch Wort und That Macht habend, haben sie niemals gesehen, weder Einen noch mehrere. Oder 499 meinst du? — Keinesweges wol. — Und auch schöner und edler Reden, du herrlicher, haben sie nie ordentlich gehört, welche das Wahre angestrengt auf alle Weise suchen um des Erkennens willen, jene Zierlichkeiten aber und Spitzfindigkeiten, welche auf nichts anders abzwekken als auf Rechthaberei und Streit sowol vor Gericht als im geselligen Zusammensein, nur gar von weitem begrüfsen. — Auch die freilich nicht, sagte er. — Deshalb also, sprach ich, und wiewol wir schon damals dies voraussahen und befürchteten, haben wir doch von der Wahrheit genöthiget ausgesprochen, dafs weder ein Staat noch eine Verfassung noch auch ein einzelner Mann eben so jemals vollkommen werden könne, bis diesen wenigen Philosophen, die nicht für böse sondern für unnüz jezt ausgeschrieen sind, eine Nothwendigkeit sich ergiebt, sie mögen nun wollen oder nicht, sich des Staates anzunehmen, und dem Staat eine ihnen zu gehorchen*, oder bis den Söhnen derer, die jezt die Obergewalt und das Königthum inne haben oder ihnen selbst durch eine göttliche Eingebung wahre Liebe zu wahrer Philosophie eingeflöfst wird. Dafs nun eines von diesen beiden oder beides unmöglich sei, dafür gestehe ich keinen Grund zu haben;

Denn sonst würden wir mit Recht ausgelacht,
daſs wir umsonst fromme Wünsche redeten.
Oder ist es nicht so? — Allerdings. — Wenn
jedoch den in der Philosophie vollendeten jemals
eine Nothwendigkeit sich des Staates anzunehmen
entweder irgend entstanden ist in
der unendlichen vergangenen Zeit oder auch
jezt für sie besteht in irgend einer barbarischen
weit auſserhalb unseres Gesichtskreises
gelegenen Gegend, oder irgend wann in der
Folge entstehen wird: für diesen Fall sind wir
bereit mit Gründen durchzufechten, daſs diese
beschriebene Verfassung bestanden hat oder besteht
oder bestehen wird, wenn diese Muse
sich eines Staates bemächtiget. Denn unmöglich
ist sie nicht, noch bringen wir unmögliches
vor, schweres aber, das geben wir selbst
zu. — Auch mir, sagte er, scheint es so. —
Den Leuten aber, sprach ich, wirst du wieder
sagen, scheint es nicht so? — Vielleicht,
sagte er. — Du herrlicher, sprach ich, klage
auch nur die Leute nicht so sehr an. Sie werden
schon eine andere Meinung bekommen,
wenn du nicht rechthaberisch sondern mit
freundlicher Zusprache, und indem du die Wiſsbegierde
von jenen Verläumdungen entledigst,
ihnen zeigest, was für welche du Philosophen
nennst, und ihnen wie jezt eben ihre Natur
und ihre Bestrebungen beschreibst, damit sie 500
nicht glauben du meinest dieselben, die sie
meinen. Und wenn sie es so ansehen*, wirst
du wol selbst sagen, daſs sie eine andre Meinung
fassen und anders antworten werden. Oder
glaubst du gegen den nicht heftigen werde einer
zürnen und den nicht miſsgünstigen einer beneiden,
der doch selbst sanft und neidlos ist?
Ich wenigstens will dir zuvorkommend sagen,

daſs ich glaube nur in Wenigen, nicht in der Menge, wohne eine so herbe Natur. — Das glaube auch ich gewiſs mit dir, sagte er. — Glaubst du etwa auch dieses mit, daſs an der widrigen Gesinnung der Menge gegen die Philosophie jene Schuld haben, die ungebührlicherweise von auſsen hineingeschwärmt sind, und nun sie schmähen und sich feindselig beweisen und immer von den Personen reden was der Philosophie gar nicht geziemt. — Gar sehr gewiſs. — Denn wer in der That seine Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat ja wol nicht Zeit hinunter zu blikken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf wohlgeordnetes und sich immer gleich bleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht thut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden. Oder meinst du, es gebe eine Möglichkeit, daſs einer das, womit er gern umgeht, nicht nachahme? — Unmöglich, sagte er. — Der Philosoph also, der mit dem göttlichen und geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist. Verläumdung aber giebt es überall viel. — Allerdings freilich. — Wenn ihm nun, fuhr ich fort, eine Nothwendigkeit entsteht, zu versuchen wie er das was er dort sieht auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowol als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden; glaubst du er werde ein schlechter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volksmäſsigen Tugend? — Keinesweges, sprach er. — Also wenn die Leute nur gewahr

werden, daſs wir die Wahrheit von jenem sagen,
werden sie dann doch den Philosophen
böse sein und uns den Glauben verweigern,
wenn wir sagen, daſs ein Staat nicht glükselig
sein könne, wenn ihn nicht diese des göttlichen
Urbildes sich bedienenden Zeichner entworfen
haben? — Sie werden wol nicht böse
sein, sprach er, wenn sie es gewahr geworden
sind. Aber welches sagst du nun sei die
Art des Entwurfs? — Wenn sie nun, sprach
ich, wie eine Tafel den Staat und die Gemüther 501
der Menschen zur Hand nehmen, werden
sie sie wol zuförderst rein machen müssen,
was gar nicht eben leicht ist. Denn das
weiſst du wol, daſs sie sich gleich dadurch
von den andern unterscheiden werden, daſs
sie weder mit Einzelnen noch mit dem Staat
sich ehe würden befassen noch Geseze geben
wollen, bis sie ihn rein überkommen oder selbst
gereinigt haben. — Und wol mit Recht, sagte
er. — Nächstdem nun glaubst du wol werden
sie den Grundriſs der Staatsverfassung vorzeichnen?
— Was anders! — Hienach, denke
ich, wenn sie sich an die Arbeit geben, werden
sie wol häufig auf beides hinsehn, auf das in
der Natur gerechte schöne besonnene und alles
dergleichen, und dann auch wieder auf jenes
bei den Menschen vorhandene*, und werden mischend
und zusammensezend aus ihren Bestrebungen
das mannhafte hineinbilden nach Maaſsgabe
jenes, was auch Homeros schon, wo es
sich unter den Menschen findet, das göttliche
und gottgleiche genannt hat. — Richtig, sagte
er. — Und so werden sie wol, denke ich, einiges
auslöschen, einiges wieder einzeichnen,
bis sie möglichst menschliche Sitten, soviel es
sein kann, gottgefällig gemacht haben. — Die

schönste Zeichnung, sagte er, wäre dies wenigstens. — Ueberzeugen wir nun wol, sprach ich, jene, von denen du sagtest sie würden in geschlossenen Reihen gegen uns angehen, daſs ein solcher Zeichner des Staats derjenige ist, den wir damals gegen sie lobten und um deswillen sie uns böse wurden, daſs wir ihm die Staaten übergeben wollten? und werden sie lieber*, wenn sie es jezt hören, etwas sanfter sein? — Bei weitem wol, sprach er, wenn sie bei Sinnen sind. — Wie sollten sie es auch eigentlich anzweifeln? Etwa so, daſs die Philosophen nicht das Seiende und die Wahrheit liebten? — Das wäre ja ungereimt! sagte er. — Aber etwa daſs die Natur von diesen, wie wir sie beschrieben haben, nicht dem edelsten verwandt wäre? — Auch das nicht. — Wie? oder daſs eine solche, wenn sie zu den ihr gebührenden Beschäftigungen gelangt, nicht vollkommen treflich und philosophisch werden müsse, wenn irgend eine? oder werden sie dies lieber von jenen sagen die wir ausgeschlossen haben? — Wohl nicht! — Wird es sie also noch erbittern, wenn wir sagen, daſs, ehe sich das philosophische Geschlecht eines Staates bemächtiget, weder für den Staat noch die Bürger des Unheils ein Ende sein wird, noch die Verfassung, die wir in unserer Rede nur dichten, in wirkliche Erfüllung gehn kann? — Weniger wol vielleicht, sagte er. — Sagen wir nicht lieber, sprach ich, sie würden es nicht nur weniger sein, sondern ganz und gar besänftigt und überzeugt worden zu sein würden sie nun, wenn auch nur aus Schaam, eingestehn? 502 — Allerdings, sagte er. — Diese also, sprach ich, sollen uns nun überzeugt sein. Sollte aber das wol jemand bezweifeln, daſs nicht

Söhne von Königen oder Gewalthabern könnten geboren werden mit philosophischer Natur? — Wol niemand, sagte er. — Daſs es aber, wenn sie so geboren sind, ganz natürlich sei, daſs sie werden verdorben werden, könnte wol einer sagen. Denn daſs es für sie schwer ist sich zu retten, geben auch wir zu; daſs aber in aller Zeit auch nicht einer sollte können gerettet werden, könnte das wol jemand behaupten? — Und wie? — Aber, sprach ich, Ein solcher, der einen folgsamen Staat findet, ist ja genug um alles ins Werk zu richten was jezt so unglaublich gefunden wird. — Freilich genug, sagte er. — Denn wenn ein Regierender, sprach ich, die Geseze und Einrichtungen einführt, die wir durchgegangen sind: so ist es doch wol gar nicht unmöglich, daſs die Bürger sie werden befolgen wollen. — Nicht im mindesten! — Denn daſs, was uns gefällt, auch Andern gefalle, ist denn das etwas so wunderbares und unmögliches? — Das denke ich wenigstens nicht, sprach er. — Daſs es aber, wenn nur möglich, das beste wäre, dies, denke ich, haben wir in dem vorigen zur Genüge gezeigt. — Zur Genüge. — Nun also scheint es kommt heraus, was die Gesezgebung betrift, daſs das beste wäre, wenn das geschähe was wir sagen, daſs es aber schwerlich geschehen kann, indessen doch auch nicht unmöglich ist. — Das folgt freilich, sagte er. —

Also, nachdem wir dieses mit Mühe zu Ende gebracht, ist auch das übrige noch vorzutragen, auf welche Weise und durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten die Retter der Verfassung sich bilden werden, und in welchem Alter jeder jedes ergreifen. — Das ist noch vorzutragen, sagte er. — Also war auch das wol nichts kluges, sprach ich, daſs ich anfänglich die Schwierigkeiten in der Art zu den Frauen zu gelangen und die Kindererzeugung und die Einsezung der Obrigkeiten ausgelassen, weil ich wuſste, wie vielen Widerspruch erregend und wie schwierig zu bewerkstelligen die vollkommen richtige sei; denn nun ist es nichts desto weniger doch gekommen, daſs ich sie habe beschreiben gemuſst. Was nun die Frauen und Kinder betrift, das ist schon beendigt, das aber von den Obrigkeiten müssen wir noch einmal wie von vorn vornehmen. Wir sagten aber, wenn du dich erinnerst, sie müſsten sich als Vaterlandsliebende zeigen, geprüft durch Lust und Unlust, daſs 503 sie diese Gesinnung weder in Beschwerde noch Furcht noch bei irgend anderen Veranlassungen fahren lieſsen, oder wer das nicht könne, sei zu verwerfen; wer aber überall ohne Schaden hervorgehe wie im Feuer geprüftes Gold, der sei zum Regenten zu bestellen, und ihm Preis und Ehre zu verleihen im Leben und im Tode. Das war es was gesagt wurde, indem die Rede sich verdekt an der Seite vorbeischlich, aus Furcht das aufzuregen, was uns jezt bevorsteht. — Vollkommen richtig, sagte er, denn ich erinnere mich wohl. — Ich trug nemlich Bedenken, o Lieber, sagte ich, auszusprechen was nun doch gewagt ist, und jezt sei denn dieses schon gewagt zu sagen, daſs man zu den obersten Hütern die Philosophen bestellen muſs. — Das sei erklärt, sagte er. — Bedenke nun, wie natürlich es ist, daſs du deren gar wenige haben wirst. Denn der Natur, welche wir beschrieben haben, einzelne Theile wollen sich schon selten zusammenfinden, sondern erzeugen sich gewöhnlich nur zerstreut. — Wie meinst du das? sagte er. — Die gelehrigen und gedächtniſsreichen und geistesgegenwärtigen und scharfsinnigen und was damit zusammenhängt, weiſst du wol, pflegen eben nicht, so wie auch die von kühner und groſsartiger Gesinnung, zugleich auch so geartet zu sein, daſs sie sittsam in Ruhe und Gleichmäſsigkeit leben wollen; sondern die solchen werden von ihrem raschen Geiste getrieben wohin es sich trift, und alles beharrlichen sind sie baar. — Richtig, sagte er. — Und wiederum die beharrlichen und nicht leicht veränderlichen Gemüther, auf die man sich am meisten als zuverläſsig verlassen könnte, und die im Kriege schwerbeweglich sind von der Furcht, verhalten sich zum Lernen auch eben so; sie sind schwer beweglich und schwer fassend, wie betäubt und gleich voll Schlaf und Gähnen wenn sie dergleichen etwas durcharbeiten sollen. — So ist es, sagte er. — Wir aber sagten, sie müſsten in beiden gut und schön versehen sein, oder es dürfte einer auch weder an der höchsten Bildung Theil bekommen noch an der höchsten Ehre und Gewalt. — Richtig, sagte er. — Glaubst du nun nicht, daſs das selten werde der Fall sein? — Wie sollte es nicht! — Man muſs sie also prüfen durch, was wir damals schon sagten, Anstrengung und Furcht und Lust, jezt aber sagen wir auch noch, was wir damals auslieſsen, daſs man sie in vielerlei Kenntnissen üben müsse, um zu sehen ob sie auch im Stande sind in den schwersten Forschungen auszuhalten, oder ob sie hier die Flucht ergreifen, wie andere sich anderwärts davon machen. — So ziemt es sich allerdings, sagte er, sie zu prüfen. Aber welches hältst du für 504 die schwierigsten Forschungen. — Du erinnerst dich doch, sprach ich, daſs wir dreierlei in der Seele unterschieden und daraus ermittelt hatten in Beziehung auf Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, was jedes von diesen wäre. Oder nicht? — Wenn ich mich dessen nicht erinnerte, sagte er, verdiente ich ja gar nicht das übrige zu hören. — Auch was vor diesem gesagt war? — Welches doch? — Wir sagten ja, um dieses auf das allervollkommenste einzusehn gebe es einen anderen weiteren Gang, den man machen müsse, wenn es so deutlich werden solle; Beweise aber, die mit dem vorher gesagten zusammenhingen, könnten wir so auch anknüpfen, und ihr sagtet, das reiche hin. So wurde demnach dies damals erklärt mit nach meiner Meinung mangelhafter Genauigkeit, wenn aber für euch befriedigend, so mögt ihr das sagen. — Mir wenigstens, sagte er, schien es angemessen, und so auch den Andern. — Aber Freund, sprach ich, wenn in dergleichen das Maaſs auch nur im mindesten hinter dem rechten zurükbleibt, ist es gar nicht mehr angemessen; denn unvollständiges ist nichts das Maaſs von irgend etwas. Allein manche glauben bisweilen es sei schon hinreichend so und bedürfe nicht noch weiter untersucht zu werden. — Freilich, sagte er, begegnet das sehr vielen aus Trägheit. — Aber mit dieser, sprach ich, soll doch der Hüter des Staates und der Geseze am wenigsten zu schaffen haben. — Natürlich, sprach er. — Ein solcher also, Freund, sagte ich, muſs den weiteren Weg gehen und sich nicht minder im Forschen anstrengen als in Leibesübungen, oder, wie wir oben sagten, er wird die gröſste Einsicht und

die ihm am eigenthümlichsten zukommt nie
zu Stande bringen. — Ist denn dieses, sagte
er, nicht die gröſste? sondern giebt es noch
gröſseres als die Gerechtigkeit, und was wir
damals durchgingen? — Auch gröſseres noch,
sprach ich; aber auch schon von diesem muſs
er nicht wie wir jezt nur einen Umriſs schauen,
sondern die allervollständigste Ausarbeitung
nicht unterlassen. Oder ist es nicht lächerlich,
in andern unbedeutenden Dingen alles zu thun
und sich anzustrengen um sie auf das
genaueste und reinste zu haben, in dem
gröſsten aber nicht auch die gröſste Genauigkeit
zu fordern? — Das ist freilich, sagte er, ein
ganz würdiger Gedanke*. Aber was du nun
meinst unter der gröſsten Einsicht und
worauf sie sich bezieht, meinst du jemand werde
ablassen dich nicht danach zu fragen? —
Nicht eben, sprach ich. Also frage nur auch
du. Auf jeden Fall hast du es schon nicht
selten gehört, und entweder denkst du nur
eben nicht daran, oder du hast wieder im
Sinne mich zu fassen und mir
Schwierigkeiten zu machen. Ich glaube aber eher das
leztere. Denn daſs die Idee des Guten die gröſste 505
Einsicht ist, hast du schon vielfältig gehört,
als durch welche erst das gerechte und alles
was sonst Gebrauch von ihr macht nüzlich
und heilsam wird. Und auch jezt weiſst du
wol gewiſs, daſs ich dies sagen will, und noch
überdies, daſs wir sie nicht hinreichend
kennen; wenn wir sie aber nicht kennen, weiſst
du wol, daſs, wenn wir auch ohne sie alles
andere noch so gut wüſsten, es uns doch nicht
hilft, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten
ohne das Gute. Oder meinst du, es helfe uns
etwas alle Habe zu haben, nur die gute nicht?

oder alles zu verstehn, ohne das gute, schönes und gutes aber nichts zu verstehn? — Beim Zeus, ich nicht, sagte er. — Aber das weiſst du ja doch wol auch*, daſs der Menge die Lust das Gute zu sein scheint, denen aber, die sich mehr wissen, die Einsicht. — Wie sollte ich nicht! — Und, Lieber, daſs die dieses meinenden nicht zu zeigen wissen, welche Einsicht, sondern am Ende genöthiget werden zu sagen die des Guten. — Und das gar lächerlich, sagte er. — Wie sollte es nicht, sprach ich, wenn sie uns erst vorwerfen, daſs wir das Gute nicht kennen, und dann doch wieder mit uns reden als kennten wir es; denn sie sagen es sei die Einsicht des guten, als verständen wir nun wieder was sie meinen, wenn sie das Wort gut aussprechen. — Ganz richtig, sagte er. — Und wie? die das Gute als die Lust erklären, sind die etwa weniger irrig als die andern, oder werden sie nicht auch genöthigt zu gestehen, es gebe schlechte Lust? — Gar sehr. — Also kommt heraus, denke ich, daſs sie gestehen, gutes und schlechtes sei dasselbe. Oder nicht? — Wie anders! — Also daſs es vielen und groſsen Streit darüber giebt, ist offenbar. — Wie sollte es nicht! — Und ist nicht auch das klar, daſs von gerechtem und schönem viele nur was so scheint, wenn es auch nicht ist, thun und haben wollen und dafür angesehen sein. Gutes aber genügt niemanden nur scheinbares zu haben, sondern jeder sucht was gut ist, und den Schein verachtet hiebei schon jeder. — Freilich, sagte er. — Was also jede Seele anstrebt und um deswillen alles thut, ahndend es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht recht treffen könnend was es wol ist, noch zu einer festen Ueber-

zeugung gelangend wie auch bei andern Dingen,
daher aber auch anderes mit verfehlt,
was irgend nuz wäre: sollen über diese so
wichtige Sache auch jene besten im Staat so
im Dunkeln sein, in deren Hände wir alles 506
geben wollen? — Wol am wenigsten, sagte
er. — Ich wenigstens glaube, fuhr ich fort,
daſs gerechtes und schönes, wenn nicht gewuſst
in wiefern beides auch gut ist, eben
keinen sonderlichen Hüter haben werden an
dem der dies nicht weiſs; mir aber ahnet,
daſs auch jenes beides selbst niemand vorher
genau erkennen werde. — Und gar recht ahnet
dir, sagte er. — Also unsere Verfassung
wird vollständig geordnet sein, wenn ein Hüter,
der dieser Dinge kundig ist, die Aufsicht
über sie führt? — Nothwendig, sagte er. Aber
du, o Sokrates, sagst denn du Erkenntniſs sei
das Gute oder Lust, oder ein anderes als beides?
— Du treflicher Mann, sprach ich, dir
sah ich es schon lange an, daſs du nicht genug
haben würdest an dem, was Andere hierüber
meinen. — Es scheint mir auch nicht
recht, sagte er, o Sokrates, daſs man nur Anderer
Lehren hierüber soll vorzutragen wissen,
seine eigene aber nicht, zumal wenn man
so lange Zeit sich hiemit beschäftiget hat. —
Wie? sprach ich, dünkt dich denn das recht,
was einer nicht weiſs, darüber doch zu reden
als wisse er es? — Keineswegs wol, sagte
er, als wisse er es; wol aber soll er als Meinung
vortragen wollen, was er darüber meint.
— Wie? fuhr ich fort, hast du es denn den
Meinungen ohne Erkenntniſs nicht abgemerkt,
wie etwas schmähliges sie alle sind, da ja die
besten von ihnen blind sind? oder dünken dich
die ohne Vernunft doch etwas richtig vorstel-

len besser zu sein als Blinde, die auch ihren Weg richtig treffen? — Gar nicht, sagte er. — Du willst also schmähliches sehen, blindes und krummes, da du von Andern klares und schönes hören kannst? — Daſs du uns beim Zeus, o Sokrates, sprach Glaukon, nur nicht noch am Ende im Stich läſsest. Denn wir wollen zufrieden sein, wenn du auch nur eben so, wie du über die Gerechtigkeit und Besonnenheit und das übrige geredet hast, auch über das Gute reden willst. — Auch ich, sprach ich, lieber Freund, wollte gar sehr zufrieden sein; aber daſs ich es nur nicht unvermögend bin, und wenn ich es dann doch versuche, mich ungeschikt gebehrde und euch zu lachen mache! Allein, ihr herrlichen, was das Gute selbst ist, wollen wir für jezt doch lassen; denn es scheint mir für unsern jezigen Anlauf viel zu weit auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jezt darüber denke. Was mir aber als ein Spröſsling und zwar als ein sehr ähnlicher des Guten erscheint, will ich euch sagen, wenn es euch auch so recht ist; wo nicht, so wollen wir es lassen. — Nein, sprach er, sage es nur; und des Vaters Beschreibung magst du uns ein andermal entrichten. — Ich wollte, sagte ich, daſs ich euch die ganze Schuld zahlen und ihr sie einstreichen könntet, und nicht wie jezt nur die Zinsen*. Diesen Zins also und Spröſsling des Guten nehmt für jezt auf
507 Abschlag. Hütet euch jedoch, daſs ich euch nicht wider Willen mit einer verfälschten Rechnung über diese Zinsen hintergehe. — Wir wollen uns schon, sagte er, nach Möglichkeit hüten; sage nur an! — Nachdem ich euch, sagte ich, werde zum Anerkenntniſs und in Erinnerung gebracht haben das im vorigen ge-

gesagte und auch sonst schon oft erklärte. — Welches denn? fragte er. — Vieles schöne, sprach ich, und vieles gute was einzeln so sei nehmen wir doch an, und bestimmen es uns durch Erklärung. — Das nehmen wir an. — Dann aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles was wir vorher als vieles sezten, sezen wir als Eine Idee eines jeden, und nennen es jegliches was es ist. — So ist es. — Und von jenem vielen sagen wir, daſs es gesehen werde aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, daſs sie gedacht werden aber nicht gesehen. — Auf alle Weise freilich. — Womit nun an uns sehen wir das gesehene? — Mit dem Gesicht, sagte er. — Nicht auch eben so, sprach ich, mit dem Gehör das gehörte, und so mit den übrigen Sinnen alles wahrnehmbare? — Freilich. — Hast du auch wol den Bildner der Sinne beachtet, wie er das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am köstlichsten gebildet hat? — Nicht eben, sagte er. — Also betrachte es so. Bedürfen wol das Gehör und die Stimme noch ein anderes Wesen, damit jenes höre und diese gehört werde, so daſs, wenn dieses dritte nicht da ist, jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden? — Keines, sagte er. — Und ich glaube, sprach ich, daſs auch die meisten andern, um nicht zu sagen alle, dergleichen nichts bedürfen. Oder weiſst du einen anzuführen? — Ich keinen, sagte er. — Aber das Gesicht und das Sichtbare, merkst du nicht, daſs die eines solchen bedürfen? — Wie so? — Wenn auch in den Augen Gesicht ist, und wer sie hat versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weiſst du wol, wenn nicht

ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hiezu da ist seiner Natur nach, daſs dann das Gesicht doch nichts sehen wird, und die Farben werden unsichtbar bleiben. — Welches ist denn dieses, was du meinst? fragte er. — Was du, sprach ich, das Licht nennst. — Du hast Recht, sagte er. — Also sind durch eine nicht geringe Sache der Sinn des Gesichts und das Vermögen des Gesehenwerdens mit ei-
508 nem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verknüpfungen an einander gebunden, wenn doch das Licht nichts unedles ist. — Weit gefehlt wol daſs es das sein sollte. — Und von welchem unter den Göttern des Himmels sagst du wol, daſs dieses abhänge, dessen Licht mache daſs unser Gesicht auf das schönste sieht und daſs das Sichtbare gesehen wird. — Denselbigen, sagte er, den auch du und jedermann; denn offenbar fragst du doch nach der Sonne. — Verhält sich nun das Gesicht so zu diesem Gott? — Wie? — Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das worin es sich befindet, und was wir Auge nennen. — Freilich nicht. — Aber das sonnenähnlichste denke ich ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. — Bei weitem. — Und auch das Vermögen, welches es hat, besitzt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausfluſs. — Allerdings. — So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen. — So ist es, sprach er. — Und eben diese nun, sprach ich, sage nur daſs ich verstehe unter jenem Sproſsling des Guten, welchen das Gute nach der Aehnlichkeit mit sich gezeugt hat, so daſs wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem

Gedachten sich verhält, so diese in dem das Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen. — Wie? sagte er, zeige mir das noch genauer. — Die Augen, sprach ich, weiſst du wol, wenn sie einer nicht auf solche Dinge richtet, auf deren Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern auf die nächtlicher Schimmer: so sind sie blöde und scheinen beinahe blind, als ob keine reine Sehkraft in ihnen wäre? — Ganz recht, sagte er. — Wenn aber, denke ich, auf das was die Sonne bescheint: dann sehen sie deutlich, und es zeigt sich, daſs in eben diesen Augen die Sehkraft wohnt. — Freilich. — Eben so nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt: so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich daſs sie Vernunft hat. Wenn aber auf das mit Finsterniſs gemischte, das entstehende und vergehende: so meint sie nur und ihr Gesicht verdunkelt sich so, daſs sie ihre Vorstellungen bald so bald so herumwirft, und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte. — Das thut sie freilich. — Dieses also, was dem erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem erkennenden das Vermögen hergiebt, sage sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntniſs und der Wahrheit als welche erkannt wird, Ursache zwar ist: so wirst du doch, so schön auch diese beide sind, Erkenntniſs und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderes und noch schöneres als beide denkst, richtig denken. Erkenntniſs aber und Wahrheit, so wie dort Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst aber nicht so recht, so ist auch hier diese beiden für gutartig zu halten zwar recht, für das Gute selbst aber gleichviel welches von beiden anzusehen nicht recht; sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten zu schäzen. — Eine überschwängliche Schönheit, sagte er, verkündigest du, wenn es Erkenntniſs und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit. Für Lust also hältst du es doch gewiſs nicht. — Frevle nicht! sprach ich, sondern betrachte sein Ebenbild noch weiter so. — Wie? — Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung, ohnerachtet sie selbst nicht das Werden ist. — Wie sollte sie das sein! — Eben so nun sage auch, daſs dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. — Da sagte Glaukon sehr komisch, Apoll das ist ein wundervolles Uebertreffen! — Du bist eben, sprach ich, selbst Schuld daran, indem du mich gezwungen hast zu sagen was mir davon dünkt. — Und daſs du nur ja nicht aufhörst, sagte er, wenigstens nicht bis du die Aehnlichkeit mit der Sonne noch weiter durchgenommen hast, wenn noch etwas zurük ist. — Gewiſs, sagte ich, ist noch mancherlei zurük. — So lasse nur ja, sagte er, auch nicht das kleinste aus. — Ich werde wol, denke ich, gar vieles auslassen müssen; indeſs soviel für jezt möglich ist, davon will ich mit Willen nichts übergehen. — Ja nicht, sagte er. — Merke also, sprach ich, wie wir sagen, daſs dieses zwei sind und daſs sie herrschen, das eine über das denkbare Geschlecht

und Gebiet, das andere über das sichtbare, damit du nicht, wenn ich sage über den Himmel*, meinest ich wolle in Worten spielen. Also diese beiden Arten hast du nun, das denkbare und sichtbare. — Die habe ich. — So nimm nun wie von einer in zwei getheilten Linie die ungleichen Theile, und theile wiederum jeden Theil nach demselben Verhältniſs das Geschlecht des sichtbaren und das des denkbaren: so giebt dir vermöge des Verhältnisses von Deutlichkeit und Unbestimmtheit in dem sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen dichten glatten und glänzenden Flächen finden 510
und alle dergleichen, wenn du es verstehst. — Ich verstehe es. — Und als den andern Abschnitt seze das, dem diese gleichen, nemlich die Thiere bei uns und das gesammte Gewächsreich und alle Arten des künstlich gearbeiteten. — Das seze ich, sagte er. — Wirst du auch die Sache selbst* behaupten wollen, sprach ich, daſs in Bezug auf Wahrheit und nicht, wie sich das Vorstellbare von dem Erkennbaren unterscheidet, so auch das nachgebildete von dem welchem es nachgebildet ist? — Das möchte ich gar sehr, sagte er. — So betrachte nun auch die Theilung des denkbaren wie die zu theilen ist. — Wonach also? — Sofern den einen Theil die Seele genöthiget ist, indem sie das damals abgeschnittene als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussezungen aus nicht zum Anfange zurükschreitend, sondern nach dem Ende 511
hin, den andern hingegen auch von Voraussezungen ausgehend, aber zu dem keiner Voraussezung weiter bedürfenden Anfang hin, und indem sie ohne die bei jenem angewendeten

Bildern mit den Begriffen selbst verfährt. — Dieses, sagte er, was du da erklärst, habe ich nicht gehörig verstanden. — Hernach aber, sprach ich, denn wenn folgendes noch vorangeschikt ist, wirst du es leichter verstehen. Denn ich denke du weiſst, daſs die, welche sich mit der Meſskunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, das Gerade und Ungerade und die Gestalten und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist in jeder Verfahrungsart voraussezend, nachdem sie dies als wissend zum Grunde gelegt keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch andern geben zu dürfen glauben, als sei dies schon allen deut-
510 lich, sondern hievon beginnend gleich das weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. — Allerdings, sagte er, dies ja weiſs ich. — Auch daſs sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen, und um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um deswillen welches sie zeichnen, und so auch sonst überall dasjenige selbst was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser giebt, deren sie sich zwar als Bilder bedienen, immer aber jenes selbst zu erkennen trachten, was man nicht anders sehen kann als mit dem Verständniſs. — Du hast Recht, sagte er. — Diese
511 Gattung also sagte ich allerdings sei auch erkennbares*, die Seele aber sei genöthiget bei der Untersuchung derselben sich der Voraussezung zu bedienen, nicht so daſs sie zum Anfang zurükgeht, weil sie sich nemlich über

die Voraussezungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so, daſs sie sich dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen dargestellt wird, und zwar derer die im Vergleich mit den andern als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. — Ich verstehe, sagte er, daſs du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört. — So verstehe denn auch, daſs ich unter dem andern Theil des denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittelst des dialektischen Vermögens Voraussezungen macht, nicht als Anfänge*, sondern wahrhaft Voraussezungen als Einschritt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussezung an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. — Ich verstehe, sagte er, zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir gar vielerlei zu sagen, doch aber daſs du bestimmen willst, was vermittelst der dialektischen Wissenschaft von dem seienden und denkbaren geschaut werde, sei sicherer als was von den eigentlich so genannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussezungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, daſs sie bis zu den Anfängen zurükgehen, sondern nur von den Annahmen aus: so scheinen sie dir keine Vernunfterkenntniſs davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst du mir die Fertigkeit der Meſskünstler und was dem ähnlich ist zu nennen, als etwas zwischen der bloſsen Vorstellung und der Vernunfterkenntniſs zwischen inne liegendes. — Vollkommen richtig, sprach ich, hast du es aufgefaſst! Und nun nimm mir auch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die Vernunfteinsicht dem obersten, die Verstandesgewiſsheit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben zu und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie dir nach dem Verhältniſs, daſs soviel das, worauf sie sich beziehn, an der Wahrheit Theil hat, soviel auch jedem von ihnen Gewiſsheit zukomme. — Ich verstehe, sagte er, und räume es ein, und ordne sie wie du sagst.

SIEBENTES BUCH.

514 Nächstdem, sprach ich, vergleiche dir unsere Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung folgendem Zustande. Sieh nemlich Menschen wie in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daſs sie auf demselben Flek bleiben und auch nur nach vorne hin* sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht oben her ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt, wie die Schranken welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststükke zeigen. — Ich sehe, sagte er. — Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Gefäſse tragen, die über die Mauer herüber ragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und von allerlei Arbeit; 515 Einige, wie natürlich, reden dabei, Andere schweigen. — Ein gar wunderliches Bild, sprach er, stellst du dar und wunderliche Gefangene. — Uns ganz ähnliche, entgegnete ich. Denn zuerst, meinest du wol, daſs dergleichen Menschen von sich selbst und von ein-

ander etwas anderes zu sehen bekommen als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft? — Wie sollten sie, sprach er, wenn sie gezwungen sind zeitlebens den Kopf unbeweglich zu halten! — Und von dem vorübergetragenen nicht eben dieses? — Was sonst? — Wenn sie nun mit einander reden könnten, glaubst du nicht, daſs sie auch pflegen würden dieses vorhandene zu benennen was sie sähen? — Nothwendig. — Und wie, wenn ihr Kerker auch einen Wiederhall hätte von drüben her, meinst du, wenn einer von den Vorübergehenden spräche, sie würden denken etwas anderes rede als der eben vorübergehende Schatten? — Nein, beim Zeus, sagte er. — Auf keine Weise also können diese irgend etwas anderes für das wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke? — Ganz unmöglich. — Nun betrachte auch, sprach ich, die Lösung und Heilung von ihren Banden und ihrem Unverstande, wie es damit natürlich stehn würde*, wenn ihnen folgendes begegnete. Wenn einer entfesselt wäre, und gezwungen würde sogleich aufzustehn den Hals herumzudrehn, zu gehn und gegen das Licht zu sehn, und indem er das thäte immer Schmerzen hätte, und wegen des flimmernden Glanzes nicht recht vermöchte jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah: was meinst du wol, würde er sagen, wenn ihn einer versicherte, damals habe er lauter nichtiges gesehen, jetzt aber dem seienden näher und zu dem mehr seienden gewendet sähe er richtiger, und ihm jedes vorübergehende zeigend ihn fragte und zu antworten zwänge was es sei? meinst du nicht er werde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehn sei doch wirklicher als was ihm jezt gezeigt werde? — Bei weitem, antwortete er. — Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nöthigte, würden ihm wol die Augen schmerzen und er würde fliehen und zu jenem zurükkehren was er anzusehen im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser als das lezt gezeigte? — Allerdings. — Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte, und nicht losließe bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Stralen hat, wird er nichts sehen können von dem was ihm nun 516 für das wahre gegeben wird. — Freilich nicht, sagte er, wenigstens sogleich nicht. — Gewöhnung also, meine ich, wird er nöthig haben um das obere zu sehen. Und zuerst würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der andern Dinge im Wasser, und dann erst sie selbst. Und eben so was am Himmel ist und den Himmel selbst würde er am liebsten in der Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehn als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. — Wie sollte er nicht! — Zulezt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eigenen Stelle anzusehn und zu betrachten im Stande sein. — Nothwendig, sagte er. — Und dann wird er schon herausbringen von ihr, daß sie es ist die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume, und auch von dem was sie dort sahen gewissermaßen die

Ursache ist. — Offenbar, sagte er, würde er
nach jenem auch hiezu kommen. — Und wie,
wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt
und der dortigen Weisheit und der dama-
ligen Mitgefangenen, meinst du nicht er werde
sich selbst glüklich preisen über die Verände-
rung, jene aber beklagen? — Ganz gewiſs. —
Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und
Belohnungen für den bestimmt hatten, der das
vorüberziehende am schärfsten sah und sich am
besten behielt was zuerst zu kommen pflegte
und was zulezt und was zugleich, und daher
also am besten vorhersagen konnte was nun
erscheinen werde: glaubst du es werde ihn da-
nach noch groſs verlangen, und er werde die
516 bei jenen geehrten und Machthabenden benei-
den? oder wird ihm das Homerische* begegnen
und er viel lieber wollen das Feld als Tagelöhner
bestellen einem dürftigen Mann und lieber alles
über sich ergehen lassen als wieder solche Vor-
stellungen zu haben wie dort, und so zu le-
ben? — So, sagte er, denke ich wird er sich
alles eher gefallen lassen als so zu leben. —
Auch das bedenke noch, sprach ich. Wenn
ein solcher nun wieder hinunterstiege und sich
auf denselben Schemel sezte: würden ihm die
Augen nicht ganz voll Dunkelheit sein, da er
so plözlich von der Sonne herkommt? — Ganz
gewiſs. — Und wenn er wieder in der Be-
gutachtung* jener Schatten wetteifern sollte mit
denen, die immer dort gefangen gewesen, wäh-
rend es ihm noch vor den Augen flimmert
ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das
möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts
517 dauern, würde man ihn nicht auslachen und
von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Au-
gen von oben zurükgekommen, und es lohne

nicht, daſs man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wolte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen? — So sprächen sie ganz gewiſs, sagte er. — Dieses ganze Bild nun*, sagte ich, lieber Glaukon, muſst du mit dem früher gesagten verbinden, die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleich sezen, und den Schein von dem Feuer darin der Kraft der Sonne; und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge sezest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntniſs, so wird dir nicht entgehen was mein Glaube ist, da du doch dieses zu wissen begehrst. Gott mag wissen ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daſs zulezt unter allem erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblikt wird, wenn man sie aber erblikt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daſs sie für Alle die Ursache alles richtigen und schönen ist, im sichtbaren das Licht und die Sonne*, von der dieses abhängt, erzeugend, im erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daſs also diese sehen muſs, wer vernünftig handeln will es sei nun in eigenen oder in öffentliche Angelegenheiten. — Auch ich, sprach er, theile die Meinung, so gut ich eben kann. — Komm denn, sprach ich, theile auch diese mit mir, und wundere dich nicht, wenn diejenigen, die bis hieher gekommen sind, nicht Lust haben menschliche Dinge zu betreiben, sondern ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten; denn so ist es ja natürlich, wenn sich dies nach dem vorher

aufgestellten Bilde verhält. — Natürlich freilich, sagte er. — Und wie? kommt dir das wunderbar vor, fuhr ich fort, daſs von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versezt einer sich übel gebehrdet, und gar lächerlich erscheint, wenn er, so lange er noch trübe sieht und ehe er sich noch an die dortige Finsterniſs hinreichend gewöhnt hat, schon genöthiget wird vor Gericht oder anderwärts zu streiten über die Schatten des Gerechten oder die Bilder zu denen sie gehören, und dieses auszufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben? — Nicht im mindesten zu verwundern! sagte er. — Sondern, wenn
518 einer Vernunft hätte, fuhr ich fort, so würde er bedenken, daſs durch zweierlei und auf zwiefache Weise das Gesicht gestört sein kann, wenn man aus dem Licht in die Dunkelheit versezt wird, und wenn aus der Dunkelheit in das Licht. Und eben so würde er denken gehe es auch mit der Seele, und würde, wenn er eine verwirrt findet und unfähig zu sehen, nicht unüberlegt lachen, sondern erst zusehen, ob sie wol von einem lichtvolleren Leben herkommend aus Ungewohnheit verfinstert ist, oder ob sie aus gröſserem Unverstande ins hellere gekommen durch die Fülle des Glanzes geblendet wird; und so würde er dann die eine wegen ihres Zustandes und ihrer Lebensweise glüklich preisen, die andere aber bedauern; oder, wenn er über diese lachen wollte, wäre sein Lachen nicht so lächerlich, als das über die, welche von oben her aus dem Lichte kommt. — Sehr richtig gesprochen, sagte er. — Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das bisherige richtig ist,

daſs die Unterweisung nicht das sei, wofür Einige sich vermessen sie auszugeben. Nemlich sie behaupten, wenn keine Erkenntniſs in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsezen wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsezten. — Das behaupten sie freilich, sagte er. — Die jezige Rede aber, sprach ich, deutet an, daſs dieses der Seele eines Jeden einwohnende Vermögen, und das Organ, womit jeder begreift, wie das Auge nicht anders als mit dem gesammten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesammten Seele zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muſs, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt. Dieses aber, sagten wir, sei das Gute; nicht wahr? — Ja. — Hievon nun eben, sprach ich, mag sie wol die Kunst sein, die Kunst der Umlenkung, auf welche Weise wol am leichtesten und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden, nicht die Kunst ihm das Sehen erst einzubilden, sondern als ob es dies schon habe und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern. — Das leuchtet ein, sagte er. — Die andern Tugenden der Seele nun*, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wol sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnungen und Uebung; die des Erkennens aber mag wol vielmehr einem göttlicheren angehören, wie es scheint, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung nüzlich und heilbringend oder auch unnüz und verderblich wird. Oder hast du noch nicht auf die ge-

519 achtet, die man böse aber klug nennt, wie scharf ihr Seelchen sieht und wie genau es dasjenige erkennt worauf es sich richtet, daſs es also kein schlechtes Gesicht hat, aber dem Bösen dienen muſs, und daher, je schärfer es sieht, um desto mehr Böses thut. — Allerdings, sagte er. — Eben dieses indeſs an einer solchen Natur, wenn sie von Kindheit an gehörig beschnitten und das dem Werden oder der Zeitlichkeit verwandte* ihr ausgeschnitten worden wäre, was sich wie Bleikugeln an die Gaumenlust und andere Lüste und Weichlichkeiten anhängt und das Gesicht der Seele nach unten wendet, würde dann hievon befreit sich zu dem wahren hinwenden und dann bei denselbigen Menschen auch dieses auf das schärfste sehen, eben wie das dem es jezt zugewendet ist. — Natürlich, sagte er. — Und wie, sprach ich, ist nicht auch dies natürlich und nach dem bisher gesagten nothwendig, daſs weder die Ungebildeten und der Wahrheit unkundigen dem Staat gehörig vorstehen werden, noch auch die, welche man sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen läſst? die einen, weil sie nicht Einen Zwek im Leben haben, auf welchen zielend sie alles thäten, was sie thun für sich und öffentlich; die andern, weil sie gutwillig gar nicht Geschäfte werden betreiben wollen, in der Meinung, daſs sie noch immer auf den Inseln der Seligen leben und also abwesend sind. — Richtig, sagte er. — Uns also, als den Gründern der Stadt, sprach ich, liegt ob die trefflichsten Naturen unter unsern Bewohnern zu nöthigen, daſs sie zu jener Kenntniſs zu gelangen suchen, welche wir im vorigen als die gröſste aufstellten, nemlich das Gute zu sehen,

und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, darf man ihnen nicht erlauben, was ihnen jezt erlaubt wird. — Welches meinst du? — Dort zu bleiben, sprach ich, und nicht wieder zurükkehren zu wollen zu jenen Gefangenen, noch Antheil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen, mögen diese nun geringfügig sein oder bedeutend. — Also, sagte er, wollen wir ihnen Unrecht zufügen, und Schuld daran sein daſs sie schlechter leben, da sie es besser könnten? — Du hast wieder vergessen Freund, sprach ich, daſs der Gesezgeber sich nicht dieses angelegen sein läſst, daſs Ein Geschlecht im Staat sich ausgezeichnet wohl befinde, sondern daſs er im ganzen Staate Wohlsein muſs hervorzubringen suchen, indem er die Bürger ineinanderfügt und sie theils überredet, theils nöthiget einander mitzutheilen von dem Nuzen den jeder dem gemeinen Wesen leisten kann, und indem er Männer dieser Art dem Staate selbst zuzieht, nicht um sie hernach 520 gehn zu lassen wohin jeder will, sondern um sich selbst ihrer für den Verein des Staates zu bedienen. — Richtig, sagte er; das hatte ich freilich vergessen. — Betrachte nun, o Glaukon, fuhr ich fort, daſs wir den bei uns sich bildenden Philosophen kein Unrecht thun werden, sondern ganz gerechtes gegen sie aussprechen, wenn wir ihnen zumuthen für die Andern Sorge zu tragen und sie in Obhut zu halten. Wir werden ihnen nämlich sagen, daſs die in andern Staaten Philosophen werden billigerweise an den Arbeiten in denselben keinen Theil nehmen; denn sie bilden sich zu solchen von freien Stükken wider Willen der jedesmaligen Verfassung, und das sei ganz billig, daſs was von selbst gewachsen ist, da es niemanden für seine Kost verpflichtet ist, auch nicht Lust hat jemanden Kostgeld zu bezahlen. Euch aber haben wir zu eurem und des übrigen Staates Besten wie in den Bienenstökken die Weisel und Könige erzogen und besser und vollständiger als die übrigen ausgebildet, so daſs ihr tüchtiger seid an beidem theilzunehmen. Ihr müſst also nun wieder herabsteigen jeder in seiner Ordnung zu der Wohnung der Uebrigen, und euch mit ihnen gewöhnen das Dunkle zu schauen. Denn gewöhnt ihr euch hinein: so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen, und jedes Schattenbild erkennen was es ist und wovon, weil ihr das schöne, gute und gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt. Und so wird uns und euch der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend, wie jezt die meisten von solchen verwaltet werden, welche Schattengefecht mit einander treiben und sich entzweien um die Obergewalt, als ob sie ein gar groſses Gut wäre. Das Wahre daran ist aber dieses, der Staat, in welchem die zur Regierung berufenen am wenigsten Lust haben zu regieren, wird nothwendig am besten und ruhigsten verwaltet werden, der aber entgegengesezte Regenten bekommen hat, auch entgegengesezt. — Ganz gewiſs, sagte er. — Meinst du nun, daſs unsere Zöglinge uns ungehorsam sein werden, wenn sie dies hören, und sich nicht jeder an seinem Theil im Staate werden mitplagen wollen, die übrige viele Zeit aber mit einander im reinen wohnen? — Unmöglich! antwortete er; denn nur Gerechtes fordern wir ja von Gerechten. Auf alle Weise jedoch werden sie nur recht wie zu etwas nothwendigem jeder zu seiner Amtsführung gehn, ganz das Gegentheil von denen die jezt in den Staaten regieren. — Denn so verhält es sich, Freund, sprach ich: Wenn du denen, welche regieren sollen eine Lebensweise ausfindest, welche besser ist als das Regieren, dann kannst du es dahin bringen, daſs der Staat wohl verwaltet werde; denn 521 in einem solchen allein werden die wahrhaft Reichen regieren, die es nicht an Golde sind, sondern woran der Glükselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmäſsigem Leben. Wenn aber Hungerleider und Arme an eigenem Gut an die öffentlichen Angelegenheiten gehn, in der Meinung von dort her Gutes an sich reiſsen zu müssen: so geht es nicht. Denn wird die Verwaltung etwas, warum man sich reiſst und schlägt: so muſs ein solcher einheimischer und innerer Krieg die Kriegführenden selbst und den übrigen Staat verderben. — Vollkommen richtig, sagte er. — Kennst du nun, sprach ich, eine andere Lebensweise, welche aus der bürgerlichen Gewalt wenig macht, als die der ächten Philosophie? — Keine beim Zeus, sprach er. — Nun aber sollen ja nicht Liebhaber des Regierens dazu gelangen, weil sie sonst als Mitbewerber darum streiten werden. — Freilich. — Welche Andere also willst du nöthigen mit der Fürsorge für den Staat sich zu befassen, als welche sowol dessen am kundigsten sind, wodurch ein Staat gut verwaltet wird, als auch welche zugleich andere Belohnungen kennen und eine andere Lebensweise als die staatsmännische? — Keine Andere, sagte er. —

Willst du also, daſs wir nun schon dieses überlegen, auf welche Weise wir zu solchen gelangen, und wie man sie ans Licht herauf, bringt nach Art Einiger, von denen erzählt wird, sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern hinaufgestiegen? — Wie sollte ich nicht wollen! sagte er. — Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen. — Allerdings. — Also müssen wir sehen, welche unter allen Kenntnissen eine solche Kraft habe? — Wie sollten wir nicht! — Welche Wissenschaft also o Glaukon könnte wol ein solcher Zug sein für die Seele von dem Werdenden zu dem Seienden? Dieses aber fällt mir eben noch ein indem ich rede; sagten wir nicht, unsere Herrscher müſsten nothwendig in ihrer Jugend wakre Kriegskämpfer sein? — Das sagten wir. — Also muſs ja wol die Wissenschaft die wir suchen auch dieses noch dazu haben auſser jenem. — Was denn? — Kriegerischen Männern nicht unbrauchbar zu sein. — Das muſs sie, wenn es angeht. — In der Gymnastik und Musik aber sind sie uns ja zuvor schon unterwiesen worden. — So war es, sagte er. — Und die Gymnastik hat es doch ganz mit einem Werdenden und Vergänglichen zu thun, denn sie führt Aufsicht über Wachsthum und Verfall des Leibes. — Offenbar. — Diese also wäre nicht die gesuchte Wissenschaft. — Freilich nicht. — 2 Aber etwa die Musik, wie wir sie früher beschrieben haben? — Aber die war ja, sagte er, ein Gegenstük zur Gymnastik, wenn du dich erinnerst. Sie erzog durch Gewöhnungen unsere Wächter mittelst des Wohlklanges eine gewisse Wohlgestimmtheit nicht Wissenschaft ihnen einflöſsend, und mittelst des Zeitmaaſses die Wohlgemessenheit, woneben sie in Reden noch anderes diesem ähnliches hatte, mochten es nun die fabelhafteren sein oder die der Wahrheit verwandteren; eine Wissenschaft aber, die zu demjenigen gut ist was du jezt suchst, war wol gar nicht in ihr. — Auf das genaueste, sprach ich, bringst du es mir in Erinnerung. Denn dergleichen hatte sie in der That nicht. Aber, bester Glaukon, wo wäre nun eine solche? Die Künste dünkten uns doch insgesammt unedel zu sein? — Freilich. — Also was für eine andere Kenntniſs bleibt uns noch übrig, wenn Musik Gymnastik und Gewerbskünste ausgeschlossen sind? Wohl, sagte ich, wenn wir auſser diesen nichts mehr finden können: so laſs uns etwas von dem nehmen, was sich auf sie alle bezieht. — Was doch? — Wie jenes gemeine, dessen alle Künste und Verständnisse und Wissenschaften noch dazu bedürfen, was auch jeder mit zuerst lernen muſs. — Was denn? sagte er. — Jenes schlichte, sprach ich, die Eins und zwei und drei zu verstehen; ich nenne es aber, um es kurz zusammenzufassen, Zahl und Rechnung. Oder ist es damit nicht so, daſs jegliche Kunst und Wissenschaft daran theilnehmen muſs? — Gar sehr, sagte er. — Nicht auch, sprach ich, die Kriegskunst? — Diese nun ganz nothwendig, sagte er. — Wenigstens, sagte ich, den Agamemnon stellt doch in der Tragödie Palamedes* überall als einen ganz lächerlichen Feldherrn dar. Oder besinnst du dich nicht, daſs er sagt, nachdem er die Zahl ausgemittelt, habe er die Ordnungen dem Heer eingerichtet vor Ilion, und die Schiffe und alles andere gezählt, als ob sie vorher wären ungezählt gewesen, und Agamemnon, wie es scheint, nicht einmal gewuſst habe wieviel Füſse er hatte, wenn er ja nicht zählen konnte. Und was für ein Feldherr muſs er also wol gewesen sein? — Ein gar abgeschmakter, sagte er, wenn das wahr ist. — Wollen wir also nicht festsezen, daſs für einen Kriegsmann zählen und rechnen können eine nothwendige Kenntniſs sei? — Diese wol vorzüglich, sagte er, wenn er nur etwas von den Aufſtellungen verstehn, ja wenn er nur ein Mensch sein soll. — Denkst du nun, sprach ich, über diese Kenntniſs eben das was ich? 523 — Was denn? — Sie mag wol zu dem auf die Vernunfteinsicht führenden, was wir suchen, ihrer Natur nach gehören, niemand aber sich ihrer recht als eines auf alle Weise zum Sein hinziehenden bedienen. — Wie, sagte er, meinst du das? — Ich will versuchen, sprach ich, deutlich zu machen wie es mir vorkommt. Wie ich aber bei mir selbst unterscheide, was ein Leitungsmittel zu dem ist wovon wir reden, und was nicht, das betrachte zuerst mit mir, und stimme dann bei oder stimme ab, damit wir auch dieses deutlicher sehen, ob es so ist wie mir ahndet. — Zeige es nur, sagte er. — Ich zeige dir also, sprach ich, wenn du es siehst, in den Wahrnehmungen einiges, was gar nicht die Vernunft zur Betrachtung auffordert, als werde es schon hinreichend durch die Wahrnehmung bestimmt, anderes hingegen, was auf alle Weise jene herbeiruft zur Betrachtung, als ob dabei die Wahrnehmung nichts gesundes ausrichte. — Offenbar, sagte er, meinst du was sich nur von ferne zeigt und was nach Licht und Schatten gezeichnet ist. — Diesmal, sprach ich, hast du gar nicht getroffen, was ich meine. — Was also, sagte er, meinst du denn? — Nicht auffordernd, sprach ich, ist das, was nicht in eine entgegengesezte Wahrnehmung zugleich ausschlägt; was aber dazu ausschlägt seze ich als auffordernd, weil die Wahrnehmung nun dieses um nichts mehr als sein Gegentheil kund giebt, sie mag nun von nahem darauf zukommen oder von weitem. — So wirst du aber wol deutlicher sehen, was ich meine. Dies, sagen wir also, wären drei Finger, der kleinste und hier der andere und der mittlere. — Ja, sagte er. — Und denke, daſs ich von ihnen als in der Nähe gesehenen rede. Betrachte mir aber nun dieses an ihnen. — Was doch? — Ein Finger ist offenbar jeder von ihnen auf gleiche Weise, und in sofern ist es ganz einerlei, ob man ihn in der Mitte sieht oder am Ende, und ob er weiſs ist oder schwarz, stark oder dünn, und was noch mehr dergleichen, denn durch alles dieses wird die Seele der Meisten nicht aufgefordert die Vernunft weiter zu fragen, was wol ein Finger ist; denn nirgends hat ihnen derselbe Anblik gezeigt, daſs ein Finger auch das Gegentheil von einem Finger ist. — Freilich nicht, sagte er. — Dies wäre also offenbar nicht die Vernunft auffordernd oder aufregend. — Offenbar nicht. — Wie aber ihre Gröſse und Kleinheit? sieht auch die das Gesicht hinreichend, und so daſs es ihm keinen Unterschied macht, ob einer in der Mitte liegt oder am Ende? und erkennt eben so Dikke und Dünnheit, Weichheit und Härte das Gefühl? und zeigen nicht ebenfalls die andern Sinne dergleichen alles nur mangelhaft an? Oder geht es nicht jedem Sinne so, daſs zuerst der über das Harte gesezte Sinn auch über das Weiche muſs gesezt sein, und 524 der Seele wahrnehmend hartes und weiches als dasselbe meldet? — So ist es, sagte er. — Muſs nun nicht hiebei die Seele zweifelhaft werden, als was ihr doch die Wahrnehmung das harte andeutet, wenn sie doch dasselbe weich nennt, und so auch die des leichten und schweren, als was doch leicht und schwer, wenn sie doch das schwere als leicht und das leichte als schwer kund giebt. — Freilich, sagte er, müssen diese Aussagen der Seele gar wunderlich erscheinen und näherer Betrachtung bedürftig. — Natürlich also versucht die Seele bei dergleichen zuerst Ueberlegung und Vernunft herbeirufend zu erwägen, ob jedes solche angemeldete eins ist oder zwei. — Natürlich. — Und erscheint es als zwei, so ist doch jedes von beiden ein anderes und eines. — Ja. — Und wenn jedes von beiden Eins ist und beide zwei, so erkennt sie doch zwei gesonderte, denn ungesondert würde sie nicht zweie erkennen, sondern Eins. — Richtig. — Groſses freilich und kleines, sagten wir, sah auch das Gesicht, aber nicht gesondert, sondern als ein vermischtes. Nicht wahr? — Ja. — Um aber dieses deutlich zu machen ward die Vernunft genöthiget ebenfalls groſses und kleines zu sehen, nicht vermischt sondern getrennt, also auf entgegengesezte Weise wie jenes. — Richtig. — Und nicht wahr, von daher fiel es uns zuerst ein danach zu fragen, was wol recht das groſse und kleine ist? — Allerdings. — Und so nannten wir dann das eine das Erkennbare, das andere das Sichtbare. — Ganz richtig, sagte er. — Dieses nun wollte ich auch jezt sagen, daſs einiges auffordernd für die Vernunft ist, anderes nicht; was nemlich in die Sinne fällt zugleich mit seinem Gegentheil als auffordernd sezend, was aber nicht als nicht erregend für die Vernunft. — Jezt verstehe ich es schon, sagte er, und es dünkt mich auch so. — Wie nun die Zahl und die Einheit, zu welchem von beiden scheinen sie dir zu gehören? — Ich weiſs nicht, sagte er. — Berechne es nur, sprach ich, nach dem vorhergesagten. Denn wenn die Einheit deutlich genug an und für sich gesehen oder von sonst einem Sinne ergriffen wird: so könnte sie dann keine Hinleitung sein zum Wesen, eben wie wir von dem Finger sagten. Wenn aber mit ihr zugleich immer irgend ein Widerspiel von ihr gesehen wird, so daſs kein Ding mehr Eins zu sein scheint, als auch das Gegentheil davon; dann wäre schon eine weitere Beurtheilung nöthig, und die Seele würde müssen darüber bedenklich werden und den Gedanken in sich aufregend untersuchen und weiter fragen, was doch die Einheit selbst ist. Und so gehörte dann die Beschäftigung mit der Einheit 525 unter jene leitenden und zur Beschauung des seienden hinlenkenden. — Eben dieses aber, sagte er, hat die Wahrnehmung, die es mit dem Eins zu thun hat, ganz besonders an sich. Denn wir sehen dasselbige Ding zugleich als Eines und als unendlich vieles. — Wenn nun die Eins, sprach ich, so wird wol die gesammte Zahl eben dieses an sich haben. — Allerdings. — Das Zählen aber und Rechnen hat es ganz und gar mit der Zahl zu thun. — Freilich. — Dies also zeigt sich als leitend zur Wahrheit. — Auf ganz vorzügliche Weise. — Und gehört also unter die Kenntnisse die wir suchten. Denn dem Krieger ist es seiner Aufstellungen wegen nothwendig, dieses zu verstehen; dem Philosophen aber *, weil er sich dabei über das Sichtbare und das Werden erheben und das Wesen ergreifen muſs, oder er ist doch nie der eigentliche Rechner. — So ist es, sagte er. — Unser Staatswächter aber ist ein Krieger und ein Philosoph. — Wie sollte er nicht! — So wäre denn die Kenntniſs ganz geeignet, o Glaukon, sie gesezlich einzuführen, und die, welche an dem gröſsten im Staate theilhaben sollen zu überreden, daſs sie sich an die Rechenkunst geben und sich mit ihr beschäftigen, nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur Anschauung der Natur der Zahlen gekommen sind durch die Vernunft selbst, nicht Kaufs und Verkaufs wegen wie Handelsleute und Krämer darüber nachsinnend, sondern zum Behuf des Krieges und wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer Umkehr von dem Werden zum Sein und zur Wahrheit. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. — Und nun, sprach ich, begreife ich auch, nachdem die Kenntniſs des Rechnens so beschrieben ist, wie herrlich sie ist und uns vielfältig nüzlich zu dem was wir wollen, wenn einer sie des Wissens wegen betreibt und nicht etwa des Handels wegen. — Wie so, sagte er. — Dadurch ja was wir eben sagten, wie sehr sie die Seele in die Höhe führt und sie nöthiget mit den Zahlen selbst sich zu beschäftigen, nimmer zufrieden, wenn einer ihr Zahlen, welche sichtbare und greifliche Körper haben, vorhält und darüber redet. Denn du weiſst doch, die sich hierauf verstehen, wenn einer die Einheit selbst im Gedanken zerschneiden will, wie sie ihn auslachen und es nicht gelten lassen; sondern wenn du sie zerschneidest, vervielfältigen jene wieder, aus Furcht daſs die Einheit etwa nicht als Eins, sondern als viele Theile angesehen werde. — Ganz richtig, sagte er. — Was meinst du nun, Glaukon, wenn jemand sie fragte, Ihr wunderlichen, 526 von was für Zahlen redet ihr denn, in welchen die Einheit so ist wie ihr sie wollt, jede ganz jeder gleich und nicht im mindesten verschieden, und keinen Theil in sich habend, was denkst du würden sie antworten? — Ich denke dieses, daſs sie von denen reden, welche man nur denken kann, unmöglich aber auf irgend eine andere Art handhaben. — Siehst du also, sprach ich, Lieber, wie nothwendig diese Kenntniſs uns in der That sein muſs, da sie die Seele so offenbar nöthigt sich der Vernunft selbst zu bedienen zum Behuf der Wahrheit selbst? — Gar sehr freilich, sagte er, thut sie dieses. — Und wie hast du wol dies schon bemerkt, wie die, welche von Natur Zahlkünstler sind, auch in allen andern Kenntnissen sich schnell fassend zeigen, die von Natur langsamen aber, wenn sie im Rechnen unterrichtet und geübt sind, sollten sie auch keinen andern Nuzen daraus ziehn, wenigstens darin alle gewinnen, daſs sie in schneller Fassungskraft sich selbst übertreffen. — So ist es, sagte er. — Und gewiſs auch, wie ich denke, wirst du nicht leicht vieles finden, was dem Lernenden und Uebenden so viel Mühe machte als eben dieses. — Gewiſs nicht. — Aus allen diesen Gründen also dürfen wir die Kenntniſs nicht loslassen, sondern die edelsten Naturen müssen darin unterwiesen werden. — Ich stimme ein, sagte er. —

Dies eine also, sprach ich, stehe uns fest. Das andere aber, was damit zusammenhängt, wollen wir auch sehn ob uns das etwas nüzt? — Welches, fragte er? oder meinst du die

Meſskunst? — Eben diese, sprach ich. — Was
nun an ihr auf das Kriegswesen Bezug hat,
sagte er, so ist wol offenbar, daſs dieses nüzt.
Denn um Lager abzustekken, feste Pläze einzunehmen,
das Heer zusammenzuziehn oder
auszudehnen und für alles was die Richtung
des Heeres in den Gefechten selbst und auf
den Märschen betrift, wird es einen groſsen
Unterschied machen ob einer ein Meſskünstler
ist oder nicht. — Zu dem allen, sagte ich,
ist freilich ein sehr kleiner Theil der Rechenkunst
und der Meſskunst hinreichend; der gröſsere
und weiter vorschreitende Theil derselben
aber, laſs uns zusehen ob der einen Bezug
hat auf jenes, nemlich zu machen, daſs die
Idee des Guten leichter gesehen werde. Es
trägt aber, sagten wir, alles dasjenige hiezu bei,
was die Seele nöthiget sich nach jener Gegend
hinzuwenden, wo das seligste von allem Seienden
sich befindet, welches eben sie auf jede
Weise sehen soll. — Richtig gesprochen, sagte
er. — Also wenn die Meſskunst uns nöthiget
das Sein anzuschauen, so nuzt sie; wenn das
Werden, so nuzt sie nicht. — Das behaupten
27 wir freilich. — Und dieses, sprach ich, wird
uns wol niemand, wer nur ein weniges von
Meſskunst versteht, bestreiten, daſs diese Wissenschaft
ganz anders ist, als die welche sie
bearbeiten darüber reden. — Wie so? — Sie
reden nemlich gar lächerlich und nothdürftig;
denn es kommt heraus *, als ob sie etwas ausrichteten,
und als ob sie eines Geschäftes wegen
ihren ganzen Vortrag machten, wenn sie
quadriren, verlängern, zusammennehmen und
was sie sonst für Ausdrükke haben; die ganze
Sache aber wird bloſs der Erkenntniſs wegen
betrieben. — Allerdings, sagte er. — Und

ist nicht auch noch dies einzuräumen? — Was doch. — Daſs wegen der Erkenntniſs des immer seienden, nicht des bald entstehenden bald vergehenden? — Leicht einzuräumen, sagte er. Denn offenbar ist die Meſskunst die Kenntniſs des immerseienden. — Also, Bester, wäre sie auch eine Leitung der Seele zum Wesen hin und ein Bildungsmittel philosophischer Gesinnung, daſs man nemlich oben habe, was wir jezt gar nicht geziemend nach unten halten. — So sehr als möglich thut sie das. — So sehr als möglich müssen wir also, sprach ich, darauf halten, daſs dir die Leute in deinem Schönstaate * der Geometrie nicht unkundig seien. Und auch der Nebengewinn davon ist nicht unbedeutend. — Welcher? — Dessen du erwähntest in Bezug auf den Krieg; ja auch bei allen andern Kenntnissen, um sie vollkommner aufzufassen, wird ein gewaltiger Unterschied sein zwischen denen, die sich mit Geometrie abgegeben haben und die nicht. — Ein gänzlicher beim Zeus, sagte er. — Also diese zweite Kenntniſs wollen wir unserer Jugend aufgeben. — Das wollen wir. —

Und wie? die Sternkunde etwa als die dritte? oder meinst du nicht? — Ich gewiſs, sagte er. Denn die Zeiten immer genauer zu bemerken der Monate sowol als der Jahre ist nicht nur dem Akkerbau heilsam und der Schiffahrt, sondern auch der Kriegskunst nicht minder. — Wie anmuthig du bist, sprach ich, daſs du scheinst die Leute zu fürchten, sie möchten meinen du wollest unnüze Kenntnisse aufbringen. Das aber ist die Sache, nichts geringes, jedoch schwer zu glauben, daſs durch jede dieser Kenntnisse ein Sinn der Seele gereinigt wird und aufgeregt, der unter andern

Beschäftigungen verloren geht und erblindet, da doch an dessen Erhaltung mehr gelegen ist als an tausend Augen; denn durch ihn allein wird die Wahrheit gesehen. Die nun dieser Meinung auch sind, werden deine Rede, es ist nicht zu sagen wie, vortreflich finden; die aber hiervon noch nichts irgend gemerkt haben, werden ganz natürlich glauben, daſs du nichts sagest. Denn einen andern Nuzen, der der Rede werth wäre, sehn sie nicht dabei. So sieh nun lieber gleich, zu welchen von bei-
528 den du redest, oder ob du für keinen von beiden Theilen[*], sondern dein selbst wegen vorzüglich die Sache untersuchst, nur aber auch niemanden miſsgönnen willst, wer etwa noch einen Nuzen davon haben kann. — So, sprach er, will ich am liebsten vorzüglich mein selbst wegen reden sowol als auch fragen und antworten. — So lenke denn, sprach ich, wieder zurük. Denn nicht richtig haben wir jezt eben das nächste an der Meſskunde angegeben. — Wie so, fragte er. — Indem wir, sprach ich, nach der Fläche gleich den Körper in Bewegung nahmen, ohne ihn zuvor an und für sich betrachtet zu haben. Und es wäre doch recht, gleich nach der zweiten Ausdehnung die dritte zu nehmen. Diese hat es aber zu thun mit der Ausdehnung des Würfels und mit allem was Tiefe hat. — Richtig, sagte er. Aber dies, o Sokrates, scheint noch nicht gefunden zu sein. — Und zwar, sprach ich, aus doppelter Ursache; sowol weil kein Staat den rechten Werth darauf legt, wird hierin nur wenig erforscht bei der Schwierigkeit der Sache, als auch bedürfen die Forschenden eines Anführers, ohne den sie nicht leicht etwas finden werden, und der wird sich zuerst schwerlich finden, und wenn er sich auch

fände, würden ihm, wie die Sache jezt steht, die, welche in diesen Dingen forschen, weil sie sich selbst zuviel dünken, nicht gehorchen. Wenn aber ein ganzer Staat sich an die Spize stellte, der die Sache gehörig zu schäzen wüſste: so würden sowol diese gehorchen als auch die Sache würde, wenn anhaltend und angestrengt untersucht, wol ans Licht kommen müssen, wie sie sich verhält, da sie schon jezt, wiewol von den meisten gar nicht geachtet, sondern eher gehemmt, und von den Forschenden selbst, welche die rechte Einsicht nicht haben, nur so weit als sie nüzlich ist, dennoch dem allen zum Troz vermöge ihres innern Reizes gedeiht, und man sich gar nicht wundern muſs, daſs sie so weit ans Licht gekommen ist. — Anziehend, sagte er, ist sie freilich ganz besonders. Aber erkläre mir noch deutlicher, was du eben meintest. Die ganze Lehre von den Ebenen nanntest du doch Geometrie. — Ja, sprach ich. — Und dann zunächst ihr erst die Astronomie, darauf aber lenktest du um. — Eilfertig, sprach ich, alles recht schnell durchzunehmen, verspätete ich mich vielmehr. Denn da die Methode die Tiefe oder das Körperliche zu finden das nächste war, übersprang ich diese, weil es mit der Untersuchung noch lächerlich steht, und nannte nächst der Meſskunde die Sternkunde, die es mit der Bewegung des körperlichen zu thun hat. — Richtig gesprochen. — So wollen wir denn, sprach ich, die Sternkunde als die vierte sezen, als würde die jezt ausgelassene sich schon einstellen, wenn nur ein Staat sich darum bekümmerte. — Natürlich! sagte er. Und was du mir eben tadeltest, o Sokrates, wegen der Sternkunde, daſs ich sie auf gemeine Art ge-

lobt, so will ich sie jezt so wie du sie auch treibst loben. Denn das dünkt mich jedem
329 deutlich, daſs diese die Seele nöthigt nach oben zu sehen, und von dem hiesigen dorthin führt. — Vielleicht, sprach ich, ist es jedem deutlich auſser mir; denn mir scheint es nicht so. — Sondern wie? — Daſs sie, wie sich jezt die, welche sie als Philosophie erheben wollen, mit ihr beschäftigen, grade unterwärts sehen macht. — Wie meinst du das? fragte er. — Gar vornehm, sprach ich, scheinst du mir die Kenntniſs von dem was droben ist bei dir selbst zu bestimmen was sie ist. Denn du wirst wol auch, wenn einer Gemälde an der Dekke betrachtet und hinaufgerekt etwas unterscheidet, glauben, daſs der mit der Vernunft betrachtet und nicht mit den Augen. Vielleicht nun ist deine Ansicht die rechte, meine aber einfältig. Denn ich kann wieder nicht glauben, daſs irgend eine andere Kenntniſs die Seele nach oben schauen mache als die des seienden und unsichtbaren; mag einer nun* nach oben gerekt oder nach unten blinzelnd hievon etwas lernen. Wenn aber einer auch noch so sehr nach oben gerekt nur irgend wahrnehmbares in sich aufzunehmen trachtet: so läugne ich sogar, daſs er etwas lerne, weil es von nichts dergleichen eine Wissenschaft giebt, und daſs je seine Seele aufwärts schaue, sondern nur unterwärts, und wenn er auch ganz auf dem Rükken liegend in die Höhe gukte zu Wasser oder zu Lande. — Da ist mir recht geschehen, sagte er, und wohlverdient hast du mich gescholten. Aber wie meinst du, müsse man die Sternkunde anders lernen als jezt geschieht, wenn sie mit Augen für das was wir meinen erlernt werden

den

den soll. — So, sprach ich, daſs man diese
Gebilde am Himmel, da sie doch im sichtbaren
gebildet sind, zwar für das beste und vollkommenste
in dieser Art halte, aber doch weit
hinter dem wahrhaften zurükbleibend, in was
für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche
ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach
der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren
gegen einander bewegen und was darin
ist* forttreiben, welches alles nur mit der Vernunft
zu fassen ist, mit dem Gesicht aber
nicht. Oder meinst du etwa? — Keineswegs
wol. — Also, sprach ich, jene bunte Arbeit
am Himmel muſs man nur als Beispiele
gebrauchen um jenes nemlich zu erlernen, wie
wenn einer auf des Daidalos oder eines andern
Künstlers oder Malers vortreflich gezeichnete
und fleiſsig ausgearbeitete Vorzeichnungen*
trifft. Denn wenn einer, der sich auf Meſskunde
versteht, diese sieht, so wird er wol
finden, daſs sie vortreflich gearbeitet sind, aber
lächerlich doch diese im Ernst darauf anzusehn,
als ob man darin das Wesen des Gleichen oder
Doppelten oder irgend eines anderen Verhältnisses
fassen könnte. — Wie sollte das nicht 530
lächerlich sein! sagte er. — Meinst du nun
nicht, sprach ich, es werde dem wahrhaft Sternkundigen
eben so ergehen, wenn er die Bewegungen,
der Gestirne betrachtet? er werde zwar
glauben so vortreflich als nur immer dergleichen
Werke zusammengesezt sein können, sei
gewiſs von dem Bildner des Himmels dieser
und was in ihm ist auch zusammengesezt;
aber das Verhältniſs der Nacht zum Tage und
dieser zum Monat und des Monates zum Jahr
und der andern Gestirne zu diesen und unter
sich, meinst du nicht er werde den für unge-

reimt halten, welcher behauptet diese erfolgen immer auf die gleiche Weise ohne je um das mindeste abzuweichen, da sie doch Körper haben und sichtbar sind, und man müsse auf jede Weise versuchen an ihnen das Wesen zu erfassen? — Das dünkt mich nun auch, sprach er, da ich dich höre. — Also, sprach ich, um uns der Aufgaben zu bedienen, welche sie darbietet, wollen wir wie die Meſskunde so auch die Sternkunde herbeiholen, was aber am Himmel ist lassen, wenn es uns anders darum zu thun ist, wahrhaft der Sternkunde uns befleiſsigend das von Natur vernünftige in unserer Seele aus unbrauchbarem brauchbar zu machen. — Da giebst du vielmal mehr zu thun als jezt bei der Sternkunde geschieht. — Und ich denke wol, sagte ich, wir werden es mit allem andern eben so einrichten müssen, wenn wir als Gesezgeber etwas nuz sein wollen.

Aber was hast du nun noch in Erinnerung zu bringen von hieher gehörigen Kenntnissen? — Nichts jezt sogleich, sagte er. — Aber die Bewegung selbst, sprach ich, stellt uns nicht eine, sondern mehrere Arten dar; sie nun insgesammt mag ein Sachkundiger aufzuführen wissen, die aber auch uns gleich auffallen, deren sind zwei. — Was für welche? — Es scheinen ja, sprach ich, wie für die Sternkunde die Augen gemacht sind, so für die harmonische Bewegung die Ohren gemacht, und diese zwei verschwisterte Wissenschaften zu sein, wie die Pythagoräer behaupten und wir zugeben, oder wie sonst thun? — Zugeben. — Also sprach ich, weil das eine weitläuftige Sache ist, wollen wir nur von jenen vernehmen, was sie darüber sagen, und ob noch etwas anderes zu diesem; wir aber wollen auſser dem allen das

nsrige wol in Acht nehmen. — Was doch?
- Daſs nicht unseren Zöglingen einfalle etwas
evon unvollständig zu lernen, so daſs es nicht
lesmal dahin ausgeht, worauf alles führen
l, wie wir eben von der Sternkunde sagten.
er weiſst du nicht, daſs sie es mit der Har-
nie eben so machen? wenn sie nemlich die 531
rklich gehörten Accorde und Töne gegen ein-
der messen, mühen sie sich eben wie die
rnkundigen mit etwas ab, womit sie nicht
Stande kommen. — Bei den Göttern, sagte
und gar lächerlich halten sie bei ihren so-
annten Heranstimmungen* das Ohr hin, als
ie den Ton von seinem Nachbar ablauschen
ten, da denn einige behaupten sie hätten
einen Unterschied des Tones, und dies sei
kleinste Intervall, nach welchem man mes-
nüsse, andere aber läugnen es und sagen,
längen nun schon ganz gleich, beide aber
n das Ohr höher als die Vernunft. — Du,
h ich, meinst jene Guten, welche die Sai-
ngstigen und quälen und auf den Wir-
spannen. Damit aber die Erzählung nicht
ng werde, will ich dir die Schläge mit
Hammer und das Ansprechen und Ver-
und die Sprödigkeit der Saiten, diese
Geschichte will ich dir schenken, und
; daſs diese Leute etwas von der Sache
sondern vielmehr jene, von denen wir
gten, wir wollten sie der Harmonie we-
fragen. Denn diese hier machen es eben
jene Astronomen, nemlich sie suchen
en wirklich gehörten Accorden die Zah-
er sie steigen nicht zu Aufgaben, um zu
welches harmonische Zahlen sind und
nicht, und weshalb beides. — Das ist
gte er, eine gar wundervolle Sache. —

Sehr nüzlich allerdings, sprach ich, für die Auffindung des Guten und Schönen, wenn man sie aber auf andere Weise betreibt, ganz unnüz. — Wahrscheinlich wol, sagte er. — Ich meines Theils denke, fuhr ich fort, wenn die Bearbeitung der Gegenstände, die wir bis jezt durchgegangen sind, auf deren Gemeinschaft unter sich und Verwandtschaft gerichtet ist und sie zusammengebracht werden wie sie zusammen gehören, so kann diese Beschäftigung schon etwas beitragen zu dem was wir wollen, und ist dann keine unnüze Mühe; wenn aber nicht, so ist sie unnüz. — So ahndet auch mir, sagte er, aber das ist gar ein groſses Werk, o Sokrates. — Schon das Vorspiel, sprach ich, oder was meinst du? Oder wissen wir nicht, daſs alles dies nur das Vorspiel ist zu der Melodie, welche eigentlich soll erlernt werden? Denn du meinst doch nicht, daſs die in diesen Dingen stark sind, schon die Dialektiker sind? — Nein beim Zeus, auſser nur gar wenige von denen die mir bekannt geworden. — Aber auch das doch nicht, daſs solche, die nicht einmal vermögen irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem was man wie wir sagen wissen muſs? — Auch das gewiſs nicht, sagte er. — Also dieses, o Glaukon, ist nun wol die Melodie oder der Saz selbst, was die Dialektik ausführt? von dem
532 auch, wie er nur mit dem Gedanken gefaſst wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist, von welchem wir sagten, daſs es bestrebt sei auf die Thiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst ja zulezt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben, der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittelst des Wortes und Gedanken

auf das selbst was jedes ist, und wenn er nicht eher abläſst*, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntniſs gefaſst hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren. — Auf alle Weise. — Und diesen Weg nennst du den nicht den dialektischen? — Wie sonst? — Die Lösung aber* von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht, und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag und dort auf die Thiere und Pflanzen selbst zwar und auf das Licht der Sonne nur mit Unvermögen hinschauen, wohl aber auf deren Abbilder im Wasser, hier aber auf göttliche Abbilder und Schatten des Seienden nicht der Bilder Schatten, welche durch ein anderes in Vergleich mit der Sonne eben solches Licht abgeschattet wären: das ist die Kraft, welche die gesammte Beschäftigung mit den Künsten besizt, welche wir durchgenommen haben, und solche Anleitung gewähren sie dem besten in der Seele zum Anschauen des treflichsten unter dem Seienden wie dort dem untrüglichsten am Leibe zu der des glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiet. — Ich, sprach er, nehme es so an; wiewol es mir gar schwer scheint es anzunehmen, dann aber auch wieder schwer es nicht anzunehmen. Doch, denn man muſs das ja nicht diesmal nur hören, sondern noch gar oft darauf zurükkommen, laſs uns sezen, dies verhielte sich wie eben gesagt wird, und laſs uns nun zu dem Saz selbst gehen und ihn eben so durchnehmen, wie wir das Vorspiel durchgenommen haben. Sprich daher, welches ist das eigenthümliche Wesen der Dialektik, in was für Arten zerfällt sie, und wel-

ches sind die Wege zu ihr; denn diese wären
es nun endlich, dünkt mich, die dahin
führen, wo für den Angekommenen Ruhe ist
vom Wege und Ende der Wanderschaft. —
Du wirst nur, sprach ich, lieber Glaukon, nicht
mehr im Stande sein zu folgen! Denn an
533 meiner Bereitwilligkeit soll es nicht liegen
und du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen,
wovon wir reden, sehen, sondern die Sache
selbst so gut sie sich mir wenigstens zeigt;
ob nun richtig oder nicht, das darf ich nicht
behaupten, aber daſs es etwas solches giebt
muſs behauptet werden. Nicht wahr? — Nothwendig.
— Nicht auch, daſs allein die Kraft
der Dialektik es dem zeigen kann, welcher
der erwähnten Dinge kundig ist, sonst aber es
nicht möglich ist? — Auch dies, sagte er,
darf man behaupten. — Und dies wenigstens,
sprach ich, wird uns wol niemand bestreiten,
wenn wir sagen, daſs, was jegliches selbst sei,
dies keine andere Wissenschaft sucht ordentlich
von allem zu finden, sondern alle andere
Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen
und Begierden beziehn oder auch
mit Hervorbringen und Zusammensezen oder
mit Pflege des Hervorgebrachten und Zusammengesezten
zu thun haben, die übrigen aber,
denen wir zugaben daſs sie sich etwas mit
dem Seienden befassen, die Meſskunde und
was mit ihr zusammenhängt sehen wir wol
wie sie zwar träumen von dem Seienden ordentlich
wachend aber es wirklich zu erkennen
nicht vermögen, so lange sie Annahmen
voraussezend diese unbeweglich lassen, indem
sie keine Rechenschaft davon geben können.
Denn wovon der Anfang ist, was man nicht
weiſs, Mitte und Ende also aus diesem, was man

nicht weiſs, zusammengeflochten sind, wie soll wol, was auf solche Weise angenommen wird, jemals eine Wissenschaft sein können? — Keine gewiſs! sagte er. — Nun aber, sprach ich, geht die dialektische Methode allein auf diese Art alle Voraussezungen aufhebend grade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde, und das in Wahrheit in barbarischen Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts, wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben, der Gewohnheit gemäſs, die aber eines andern Namens bedürfen, der mehr besagt als Meinung aber dunkler ist als Wissenschaft — wir haben sie aber schon früher irgendwo Verständniſs genannt; indeſs denke ich müssen die nicht über die Wörter streiten, denen eine so groſse Untersuchung wie uns vorliegt. — Freilich nicht! sagte er, sondern wenn eines nur * das bestimmt bezeichnet für den Vortrag was man bei sich denkt. — Es beliebt uns also, sprach ich, wie zuvor die erste Abtheilung Wissenschaft zu nennen, die zweite Verständniſs, die dritte Glaube, die vierte Wahrscheinlichkeit; und diese beiden zusammengenommen Meinung, 534 jene beiden aber Erkenntniſs. Und Meinung hat es mit dem Werden zu thun, Erkenntniſs mit dem Sein; und wie sich Sein zum Werden verhält, so Erkenntniſs zur Meinung, nämlich Wissenschaft zum Glauben, und Verständniſs zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältniſs dessen aber, worauf sich diese beziehn, das vorstellbare und erkennbare, und die zwiefache Theilung jedes von beiden wollen wir lassen, o Glaukon, um nicht in noch vielmal gröſsere

Untersuchungen zu gerathen als die vorigen. — Mir meinestheils, sagte er, gefällt das übrige alles, so weit ich folgen kann, gleichfalls. — Nennst du nun auch den den Dialektiker, der die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden faſst? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, in wie fern er nicht im Stande ist sich und Andern Rede zu stehn, in so fern auch läugnen er habe hievon Erkenntniſs? — Wie könnte ich es wol behaupten? — Also auch eben so mit dem Guten, wer nicht im Stande ist die Idee des Guten von allem andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend, sie nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein zu verfechten suchend durch dies alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von dem wirst du auch weder, daſs er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgend ein anderes Gute; sondern wenn er irgend ein Bild davon trift, daſs er es durch Meinung nicht durch Wissenschaft treffe, und daſs er dieses Leben verträumend und verschlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefſten Schlaf versinkt. — Beim Zeus, sagte er, gar sehr werde ich das alles sagen. — Und deine eignen Kinder, die du jezt in unsrer Rede erziehst und bildest, wenn du die je in der Wirklichkeit erzögest, würdest du sie doch gewiſs nicht lassen, wenn sie unvernünftig wären, wie Figuren * den Staat regieren und das wichtigste von ihnen abhängig machen? — Freilich nicht. — Sondern du wirst es ihnen zum Gesez machen, derjenigen Bildung vorzüglich nachzustreben, durch welche sie in Stand gesezt werden so viel möglich als Wissende zu fragen und zu antworten. — Dies Gesez werde ich allerdings geben mit dir. — Scheint dir nun nicht, sprach ich, die Dialektik recht wie der Sims über allen anderen Kenntnissen zu liegen, und über diese keine andere Kenntniſs mehr mit Recht aufgesezt werden zu können, sondern es mit den Kenntnissen hier ein Ende zu haben? — Mir wol! sagte er.

535 Nun ist dir also noch die Vertheilung übrig, sprach ich, wem wir diese Kenntnisse mittheilen wollen und auf welche Weise? — Offenbar, sagte er. — Erinnerst du dich nun noch unserer ersten Auswahl der Herrscher, was für welche wir ausgewählt haben? — Wie sollte ich nicht! sagte er. — Uebrigens nemlich meintest du, müsse man jene Naturen auswählen; denn man müsse die festesten und tapfersten vorziehen und nach Vermögen die wohlgestaltetsten. Auſserdem aber müssen wir nun noch suchen nicht nur edle und muthige von Gesinnung, sondern auch die für diesen Unterricht günstigen Anlagen müssen sie haben. — Und welche bezeichnest du als solche? — Scharfblikk, o Bester, sprach ich, müssen sie mitbringen, und nicht schwer lernen. Denn viel eher noch wird die Seele muthlos bei schwierigen Kenntnissen als bei Leibesübungen. Denn die Anstrengung ist ihr eigenthümlicher, weil sie ausschlieſsend ist und sie sie nicht mit dem Körper theilt. — Richtig, sagte er. — Und einen von gutem Gedächtniſs müssen wir suchen, der auch unermüdlich ist und auſserordentlich arbeitslustig. Oder wie meinst du sonst werde einer jenes körperliche alles durcharbeiten können, und noch so groſse Aufgaben des Lernens und Nachdenkens vollen-

den? — Keiner gewiſs, sagte er, der nicht in jedem Sinne gutgeartet ist. — Der jezige Fehler wenigstens, sprach ich, und die Geringschäzung ist der Philosophie hieraus entstanden, daſs man sich nicht gehörig mit ihr abgiebt; denn nicht Unächte sollten es thun, sondern Aechte. — Wie meinst du das? — Zuerst, sagte ich, muſs einer an der Arbeitsamkeit nicht hinken, der sich mit ihr abgeben will, daſs er halb arbeitslustig ist und halb träge. Und so ist es doch, wenn einer zwar die Leibesübungen liebt und die Jagd, und wo es auf den Leib ankommt sich gern anstrengt, aber weder lernlustig ist noch hörlustig noch forschlustig, sondern in dem allen sich ungern anstrengt. Eben so hinkt nun auch, wer seine Arbeitslust nur auf die entgegengesezte Seite geworfen hat. — Vollkommen richtig. — Und werden wir nicht auch in Bezug auf die Wahrheit eine Seele für verstümmelt halten müssen, welche das freiwillig falsche zwar haſst, es nicht leidend an sich selbst, und wenn Andere lügen in heftigen Unwillen gerathend, das unfreiwillige aber sich leicht gefallen läſst, und wenn man sie auf der Unwissenheit ertappt nicht unwillig wird, sondern gar lustig nach Schweineart in der Dummheit herumsudelt. — Allerdings, sagte er. — Auch was
536 Besonnenheit anlangt und Tapferkeit und Groſsmuth nnd alle Theile der Tugend muſs man nicht weniger darauf achten, wer unächt ist und wer ächt. Denn wer dergleichen nicht zu unterscheiden weiſs, es sei ein Einzelner oder ein Staat, der hat dann ohne es zu wissen hinkende und unächte, worin er nun eben auf solche treffe, jener zu Freunden, dieser zu Anführern. — Gar sehr, sagte er, verhält es sich

so. — Wir aber müssen uns vor allem der Art gewaltig hüten, so daſs, wenn wir nur Geradgliedrige und Geradsinnige zu so groſsen Unterweisungen und Uebungen zulassen und ausbilden, die Gerechtigkeit selbst uns nicht wird tadeln können und wir den Staat und die Verfassung retten werden; bringen wir aber Ungeschikte dazu, so werden wir ganz das Gegentheil bewirken und der Philosophie noch mehr Gelächter zuziehn. — Das wäre ja schmählich, sagte er. — Freilich, sprach ich. Aber Lächerliches scheint auch mir gegenwärtig begegnet zu sein. — Was doch? — Ich vergaſs, daſs wir scherzten, und habe die Rede zu scharf gespannt. Denn indem ich sprach, blikte ich zugleich auf die Philosophie, und da ich sie so unwürdig geschmäht sah, scheint mir, daſs ich unwillig und ereifert über die Schuldigen zu ernst gesprochen habe was ich sprach. — Nein beim Zeus, sagte er, für mich wenigstens als Zuhörer nicht. — Wol aber für mich, sprach ich, als Redner. Das aber laſs uns nicht vergessen, daſs bei unserer ersten Wahl wir Alte gewählt haben, bei der jezigen dies aber nicht angehn wird. Denn es ist dem Solon nicht zu glauben, daſs alternd einer noch viel zu lernen vermag, sondern noch weniger als zu laufen; vielmehr gehören alle groſsen und anhaltenden Anstrengungen der Jugend. — Nothwendig, sagte er. — Was nun zum Rechnen und zur Meſskunde und zu allen den Vorübungen gehört, die vor der Dialektik hergehn sollen, das müssen wir ihnen als Knaben vorlegen, indem wir jedoch die Form der Belehrung nicht als einen Zwang zum Lernen einrichten. — Warum nicht? — Weil, sprach ich, kein Freier irgend eine Kenntniſs auf

knechtische Art lernen muſs. — Denn die kör-perlichen
Anstrengungen, wenn sie auch mit
Gewalt geübt werden, machen den Leib um
nichts schlechter, in der Seele aber ist keine
erzwungene Kenntniſs bleibend. — Richtig,
sagte er. — Nicht also mit Gewalt, o Bester,
sprach ich, sondern spielend beschäftige die
37 Knaben mit diesen Kenntnissen, damit du auch
desto besser sehn könnest, wohin ein jeder von
Natur sich neigt. — Das hat wol Grund, sagte
er. — Erinnerst du dich nun nicht, sprach ich,
daſs wir sagten, man müsse die Knaben auch
in den Krieg zu Pferde als Zuschauer führen,
und wenn es einmal sicher ist sie auch ganz
nahe hinzubringen und sie Blut kosten lassen,
wie man es mit den jungen Hunden macht?
— Deſs erinnere ich mich. — In allem diesem
nun, in den Anstrengungen, dem Unterricht und
den Gefahren, muſs man, die jedesmal am tüchtigsten
hineingehn, in eine gewisse Liste eintragen.
— In welchem Alter? fragte er. —
Wenn sie, sprach ich, von den nothwendigen
Leibesübungen losgesprochen werden. Denn
diese Zeit, währe sie nun zwei oder drei Jahre,
kann unmöglich noch etwas anderes ausrichten;
denn Müdigkeit und Schlaf sind dem Lernen
feind, auch ist dies selbst nicht eine von
den kleinsten Prüfungen, wie sich jeder in den
Leibesübungen zeigt. — Wie sollte es nicht.
— Nach dieser Zeit aber, sprach ich, von
zwanzig Jahren an sollen die vorzüglichen gröſsere
Ehre von den andern genieſsen, und die
den Knaben zerstreut vorgetragenen Kenntnisse
müssen für sie zusammengestellt werden zu
einer Uebersicht der gegenseitigen Verwandtschaft
der Wissenschaften und der Natur des
Seienden. — Wenigstens, sprach er, wird nur

das so erlernte fest sein, wem man es auch
beigebracht hat. — Und, sagte ich, die stärkste
Probe, wo eine dialektische Natur ist und wo
nicht. Denn wer in diese Uebersicht eingeht,
ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht. — Ich
stimme dir bei, sagte er. — Hierauf also,
sprach ich, wirst du achten müssen, und welche
unter ihnen dieses am meisten sind und beharrlich
im Lernen, beharrlich auch im Kriege
und in allem vorgeschriebenen, diese wiederum,
wenn sie dreiſsig Jahre zurükgelegt haben,
aus den Auserwählten auswählen und zu
noch gröſseren Ehren erheben, um, indem du
sie durch die Dialektik prüfest, zu sehen, wer
von ihnen Augen und die andern Sinne fahren
lassend vermag auf das Seiende selbst und die
Wahrheit loszugehen. Und hier ist nun viele
Behutsamkeit nöthig, o Bester. — Weshalb
eigentlich? fragte er. — Merkst du denn nicht,
sprach ich, das jezige Uebel mit der Dialektik
wie groſs es ist? — Welches denn? —
Daſs sie ganz mit Gesezwidrigkeit angefüllt
ist. — Das freilich, sagte er. — Glaubst du
also, sprach ich, daſs denen etwas ganz wunderbares
begegnet und verzeihst ihnen nicht?
— Wie so eigentlich? — Wie wenn, sprach
ich, ein untergeschobenes Kind bei groſsem
Vermögen in einem vornehmen und ausgebreiteten
Geschlecht und unter vielen Schmeichlern
erzogen wäre, und wenn es ein Mann geworden 538
erführe, es sei nicht von diesen Eltern
die dafür ausgegeben worden, die wahren aber
nicht auffinden könnte, kannst du wol ahnden,
wie dieser gegen die Schmeichler, und gegen
die, welche ihn untergeschoben haben, gesinnt
sein wird zuerst in der Zeit wo er noch nichts
von dem Unterschieben wuſste, und dann wie-

der in der, wo er es weiſs? oder willst du meine Ahndung davon hören? — Das leztere will ich. — Ich ahnde also, sprach ich, daſs er Vater und Mutter und die andern geglaubten Verwandten mehr ehren wird als die Schmeichler, und weniger übersehen, wenn sie etwas bedürfen, weniger auch etwas gesezwidriges gegen sie thun oder reden, auch weniger ihnen in groſsen Dingen ungehorsam sein als den Schmeichlern in der Zeit, nämlich wo er die Wahrheit noch nicht weiſs. — Natürlich. — Hat er aber das wahre gemerkt: so ahnde ich im Gegentheil, er werde an Ehrfurcht und Bemühung um jene nachlassen, den Schmeichlern aber davon zulegen und ihnen bei weitem mehr als zuvor folgen, ja indem er sich schon unverholen zu ihnen hält ganz nach ihrem Willlen leben, um jenen Vater aber und die übrigen angeblichen Verwandten, wenn er nicht sehr rechtschaffen ist von Natur, sich gar nichts kümmern. — Du beschreibst alles wie es geschehen wird. Aber wie bezieht sich nun dieses Bild auf diejenigen, welche sich in jenes Gebiet des Denkens begeben? — So. Es giebt doch bei uns Lehren vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend. — So ist es. — Giebt es nun nicht auch andere diesen entgegengesezte Bestrebungen, die Lust bei sich führen und unsern Seelen zwar schmeicheln und sie anlokken, aber doch diejenigen die auch nur einigermaſsen tauglich sind nicht überreden; sondern solche ehren jene väterlichen Lehren und gehorchen denen? — Die giebt es. — Wie nun, sprach ich, wenn einem mit dem es so steht eine Frage kommt und ihn fragt, was

das Schöne ist, und wenn er das antwortet,
was er vom Gesezgeber gehört hat, die Rede
ihn dann bestreitet und durch öftere und viel-
fältige Widerlegungen ihn auf den Gedanken
bringt, als sei dieses um nichts mehr schön
als häſslich, und eben so mit dem gerechten
und guten und was er am meisten in Ehren
gehalten hat: wie meinst du wird er sich nach
diesem gegen jene verhalten, was Ehrfurcht
und Folgsamkeit betrift? — Nothwendig, sagte
er, wird er sie weder mehr eben so ehren,
noch ihnen eben so gehorchen. — Wenn er
nun, sprach ich, diese nicht mehr so für ehren-
werth und verwandt hält wie zuvor, aber auch
das wahre nicht findet, kann er sich zu einer
andern Lebensweise als jener schmeichleri-
schen hinneigen? — Unmöglich, sagte er. —
Ein unrechtlicher also wird er geworden zu 539
sein scheinen aus einem rechtlichen. — Noth-
wendig. — Muſs dies nun nicht ganz natür-
lich denen begegnen, die so an jene Untersu-
chungen gerathen? und verdienen sie nicht, wie
ich eben sagte, alle Nachsicht? — Und Mitlei-
den dazu, sagte er. — Also damit du dieses
Mitleid nicht nöthig habest bei den dreiſsig-
ährigen, so muſs zu diesen Untersuchungen
uf die umsichtigste Weise geschritten wer-
len. — Gar sehr, sagte er. — Ist nun nicht
chon dies, sprach ich, eine sehr groſse Vor-
icht, wenn sie sie nicht zu jung kosten dür-
en? Denn ich glaube es wird dir nicht ent-
gangen sein, daſs die Knäblein, wenn sie zu-
rst solche Reden kosten, damit umgehen als
venn es ein Scherz wäre, indem sie sie im-
ner zum Widerspruch lenken, und den nach-
hmend der sie widerlegt wieder andere wi-
erlegen, und ihre Freude daran haben wie

Hündlein alle die ihnen nahe kommen bei der Rede zu zerren und zu rupfen. — Ganz über die Maſsen, sagte er. — Wenn sie nun Viele widerlegt haben und von Vielen auch widerlegt worden sind, so gerathen sie gar leicht dahinein, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen denn sie und alles was die Philosophie betrift bei den übrigen in schlechten Ruf. — Sehr wahr, sagte er. — Wer aber schon älter ist, sprach ich, wird an solcher Thorheit keinen Theil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den der Scherz treibt und zum Scherz widerspricht, und so wird er selbst achtbarer sein und auch die Sache zu Ehren bringen statt in Unehre. — Richtig. — Und das vor diesem gesagte ist auch alles aus Vorsicht gesagt, daſs man nur sittsame und ernste Naturen soll an Untersuchungen theilnehmen lassen, und nicht so wie jezt der erste beste der gar nicht taugt dazu gelangen kann. — Allerdings, sagte er. — Wird es nun hinreichen, daſs sie bei diesen Untersuchungen angestrengt und unabläſsig bleiben ohne irgend etwas anderes zu thun, sondern indem sie sich auf die umgewendete Art wie früher mit dem Leibe doppelt soviel Jahre üben als damals? — Meinst du also sechs oder vier? fragte er. — Einerlei! sprach ich, nimm fünfe. Aber nach diesem werden sie wieder in jene Höhle zurükgebracht und genöthiget werden müssen Aemter zu übernehmen im Kriegswesen und wo es sich sonst für die Jugend schikt, damit sie auch an Erfahrung nicht hinter den Andern zurükbleiben, und auch hiebei muſs man sie noch prüfen, ob sie auch wer-

werden aushalten, wenn sie so nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie abgleiten werden. — Wieviel Zeit aber, fragte er, sezest du hiezu aus? — Funfzehn Jahre, sprach ich. 540 Haben sie aber funfzig erreicht, dann muſs man, die sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt hatten in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziel führen und sie nöthigen das Auge der Seele aufwärts richtend in das Allen Licht bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehn haben, dieses als Urbild gebrauchend den Staat ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, jeder in seiner Reihe, so daſs sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, jeder aber, wenn die Reihe ihn trift, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staat zu Liebe die Regierung übernehme, nicht als verrichteten sie dadurch etwas schönes, sondern etwas nothwendiges. Und so mögen sie denn, nachdem sie Andere immer wieder eben so erzogen und dem Staat andere solche Hüter an ihrer Stelle zurükgelassen, die Inseln der Seligen bewohnen gehn. Denkmäler aber und Opfer wird ihnen der Staat, wenn auch die Pythia damit einverstanden ist, öffentlich darbringen als guten Dämonen, wo nicht doch als seligen und göttlichen Menschen. — Vortreflich, o Sokrates, sagte er, hast du uns die Herrscher wie ein Bildner dargestellt. — Und auch Herrscherinnen, sprach ich, o Glaukon. Denn glaube ja nicht, daſs was ich gesagt, ich von Männern mehr gemeint habe als von Frauen, so viele sich von tüchtiger Natur darunter finden. — Richtig, sagte er, wenn sie ja gleichen Theil an allem haben sollen mit den Männern wie wir ausgeführt haben. — Und giebst du zu, daſs, was wir von diesem Staat und seiner Verfassung gesagt haben, nicht bloſs fromme Wünsche sind, sondern schweres zwar aber doch irgendwie möglich, nur auf keine andere Weise als gesagt wurde, wenn wahrhafte Philosophen, die — einer oder mehrere — zur Obergewalt im Staat gelangt sind, mit Verachtung der jezigen Vorzüge, weil sie diese für unedel und nichts werth halten, das Richtige, und die von diesem ausgehenden Vorzüge allein hochachten, für das allergröſste und nothwendigste aber das Gerechte, und diesem dienend und es befördernd zur Einrichtung ihres Staates schreiten. — Wie aber*? fragte er. — So daſs sie alle, welche über zehn Jahre alt sind, hinausschikken auf das Land, und nur die jüngeren Kinder zu sich nehmen, um sie, abgesehen von II den jezt geltenden Sitten, die ja auch die Eltern haben, nach ihren eigenen Gebräuchen und Gesezen zu erziehen, welche so sind wie wir damals ausgeführt haben. Und so wird am schnellsten und leichtesten der Staat und die Verfassung, die wir beschrieben, eingerichtet selbst glüklich sein, und dem Volk unter dem er besteht die treflichsten Dienste leisten. — Gewiſs, sagte er. Und wie es gehen könnte, wenn es jemals gehn soll, dieses, o Sokrates, scheinst du mir vortreflich ausgeführt zu haben. — Ist also nun nicht, sprach ich, unsere Rede vollständig von diesem Staat und dem ihm ähnlichen und angemessenen Manne? Denn auch dieser steht nun ganz deutlich vor uns, wie wir sagen werden daſs er sein müsse. — Ganz deutlich, sagte er; und was du fragst scheint mir beendigt zu sein.

ACHTES BUCH.

Wohl! Dieses also ist eingestanden, o Glaukon, 543 daſs in dem vollkommen eingerichteten Staate die Weiber gemeinsam sein müssen, gemeinsam auch die Kinder und deren gesammte Erziehung, wie auch alle Geschäfte des Krieges und Friedens; und daſs Könige darin diejenigen sein müssen, die sich in der Philosophie und im Kriege als die besten gezeigt haben. — Das ist eingestanden, sagte er. — Und auch das haben wir zugegeben, daſs wenn die Herrscher eingesezt sind, sie die Kriegsmänner anführen und sie in solchen Wohnungen ansiedeln werden, wie wir vorher beschrieben haben, in denen nichts eigenes für keinen ist, sondern die allen gemein sind, und auch über ihre Habe, wenn du dich erinnerst, sind wir einig geworden, worin sie bestehen soll. — Wol erinnere ich mich, sagte er, daſs wir meinten keiner dürfe irgend etwas dergleichen zu eigen besizen wie jezt die Anderen; sondern als Kämpfer im Kriege und Hüter hätten sie zum Lohn ihrer Obhut von den Anderen ihre jährlichen Lebensbedürfnisse zu empfangen, und dafür sich selbst und die Stadt zu besorgen. — Richtig, sprach ich. Aber weil wir nun dieses vollendet, so laſs uns erinnern von wo wir hieher abgeschweift sind, damit wir auf unserm Wege wieder weiter gehen können.

Das ist nicht schwer, sagte er. Denn ohngefähr so wie jezt* sprachest du auch, als habest du alles was den Staat betrift durchgesprochen, und sagtest, einen solchen Staat, wie du ihn damals beschrieben hattest, erkenntest du für einen guten, und so auch den ihm ähnlichen Einzelnen, jedoch wie es schien als ob du einen noch treflicheren Staat und Mann darstellen könntest. Die andern also, behauptetest du, wären verfehlte wenn dieser richtig, sagtest aber, wenn ich mich recht erinnere, es gebe der andern Verfassungen vier Arten,
544 über welche es wol der Mühe werth wäre Erläuterungen zu haben, um ihre Fehler und die ihnen ähnlichen Einzelnen zu erkennen, damit wenn wir sie insgesammt betrachtet hätten und einig geworden wären, welches der treflichste und welches der schlechteste Mann sei, wir dann untersuchen könnten, ob der treflichste auch der glükseligste und der schlechteste auch der elendeste sei, oder ob es sich anders verhalte. Und indem ich fragte, welche vier Verfassungen du meintest, unterbrachen uns hiebei Polemarchos und Adeimantos, und so nahmest du die Rede wieder auf und bist bis hieher gekommen. — Vollkommen richtig hast du es uns zurükgerufen. — So gieb mir nun, sagte er, wie ein Fechter dieselbige Stellung wieder, und nun ich wieder dasselbige frage, versuche mir auch zu antworten, was du damals antworten wolltest. — Wenn ich kann, sprach ich. — Und wahrlich, sagte er, bin ich sehr neugierig zu hören, was für vier Verfassungen du meintest. — Das sollst du, sprach ich, ohne Schwierigkeit. Denn die ich meine, sind die, für welche man auch Namen hat, zuerst diese von so Vielen gepriesene Kreti-

tische und zugleich auch Lakonische, die zweite die auch zum zweiten gerühmte sogenannte Oligarchie, eine Verfassung voll mancherlei Uebel, ferner die von dieser ganz verschiedene und ihr zunächst entstehende Demokratie, und endlich die edle Tyrannei von allen diesen verschieden des Staates vierte und lezte Krankheit. Oder kennst du noch eine andere Gestalt von Verfassung, welche eine bestimmte Art bildet? Denn Gewalten von Häuptlingen und käufliche Königswürden und dergleichen Zustände mehr liegen freilich zwischen diesen, deren findet man aber nicht weniger bei den Barbaren als bei den Hellenen. — Solche werden freilich gar vielerlei und sehr wunderliche angeführt. — Und du weiſst doch, daſs es gewissermaſsen * eben soviel Arten von Menschen geben muſs als von Verfassungen. Oder meinst du daſs die Verfassungen von der Eiche oder vom Felsen entstehen, und nicht aus den Sitten derer die in den Staaten sind, nach welcher Seite hin eben diese den Ausschlag geben und das übrige mit sich ziehn? — Nirgend anders her gewiſs als aus diesen. — Also wenn fünf Arten des Staats, müssen auch die Seelen der Einzelnen auf fünferlei Art eingerichtet sein. — Wie sollten sie nicht? — Den nun der Aristokratie ähnlichen haben wir schon beschrieben, den wir als gut und gerecht in Wahrheit rühmen können. — Den haben wir. — Also zunächt müssen wir nun die Schlechteren durchnehmen, den streitsüchtigen zuerst und ehrgeizigen, der auf der Seite der Lakonischen Verfassung 545
steht, und dann den oligarchischen, den demokratischen und den tyrannischen, damit, wenn wir den ungerechtesten herausgefunden, wir ihn dem gerechtesten gegenüberstellen, und so

die Untersuchung sich uns vollende, wie sich die reine Gerechtigkeit zu der reinen Ungerechtigkeit verhält in Absicht der Glükseligkeit oder des Elendes dessen der sie hat, damit wir entweder dem Thrasymachos folgend der Ungerechtigkeit nachtrachten, oder der jezt schon in Beleuchtung stehenden Rede gemäſs der Gerechtigkeit. — Auf alle Weise, sagte er, müssen wir es so machen. — Wie wir nun angefangen haben der gröſseren Deutlichkeit wegen die Gesinnung eher in der Verfassung zu betrachten als in den Einzelnen, wollen wir nicht eben so auch jezt die ehrgeizige Verfassung, denn ich weiſs keinen gangbaren Namen*, man müſste sie denn Timokratie oder Timarchie nennen, betrachten, und nach ihr dann den eben solchen Mann zeichnen, hernach die Oligarchie und den oligarchischen Mann, dann nachdem wir auf die Demokratie hingeschaut uns auch den demokratischen Mann besehen, und zulezt wenn wir in einen tyrannisch beherrschten Staat gegangen sind und diesen betrachtet haben, auch die tyrannische Seele beschauend versuchen unverwerfliche Richter zu sein über die aufgestellte Frage. — Sehr regelmäſsig, sagte er, würden wir auf diese Art bei unserer Betrachtung und unserm Urtheil zu Werke gehn.

Wolan, sprach ich, laſs uns also versuchen zu zeigen, auf welche Art wol eine Timokratie aus der Aristokratie entstehen kann. Oder ist dieses ganz einfach, daſs jede Aenderung der Verfassung von dem herrschenden Theile selbst ausgeht, wenn nämlich in diesem Zwietracht entstanden ist; bleibt dieser aber einig, wie klein er auch sei, so kann unmöglich eine Bewegung entstehen? — So ist es freilich.

— Wie soll also, o Glaukon, unser Staat in Bewegung gerathen, und woher die Helfer und Herrscher gegen einander oder unter sich in Streit kommen? Oder sollen wir wie Homeros die Musen anrufen uns zu sagen, wie zuerst die Zwietracht sich entsponnen, und sollen ganz tragisch berichten, sie hätten theils mit uns wie Kindern scherzend und plaudernd, theils ganz ernst und mit hohen Worten redend gesprochen. — Wie denn? — So etwa. Schwer zwar ist es, daſs ein so eingerichteter Staat in Unruhe gerathe; aber weil allem entstandenen 546 doch Untergang bevorsteht, so wird auch eine solche Einrichtung nicht die gesammte Zeit bestehen, sondern sich auflösen. Die Auflösung aber ist diese. Nicht nur den aus der Erde wachsenden Pflanzen, sondern auch den auf der Erde lebenden Thieren entsteht Tragbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele und des Leibes, wenn Umwendungen * jeglichem der Kreise Umschwung heranführen, kurzlebigen auch von kleinem Umfang, entgegengesezten entgegengesezte. Die nun, welche ihr zu Lehrern der Stadt erzogen habt, werden die Zeiten glüklicher Erzeugung und Miſswachses für euer Geschlecht, wiewol weise, durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden doch nicht immer treffen, sondern diese werden an ihnen vorbeigehn, und so werden sie auch einmal Kinder zeugen, wenn sie nicht sollten. Es hat aber das göttliche erzeugte einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaſst, das menschliche aber eine Zahl *, in welcher, als der ersten, Vermehrungen — hervorgebrachte und hervorbringende — nachdem sie drei Zwischenräume und vier Glieder von theils ähnlich und unähnlich theils überschüssig und abgängig machenden Zahlen em-

pfangen haben, alles gegen einander meſsbar und ausdrükbar darstellen; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt dreimal vermehrt zwei Harmonieen darstellt, die eine eine gleichvielmal gleiche, hundert eben so viel mal, die andere gleichlängig zwar der länglichten aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der Fünf jeder um Eins verkürzt, unaussprechbaren aber zwei und von hundert Würfeln der Drei. Diese gesammte geometrische Zahl entscheidet hierüber, über bessere und schlechtere Zeugungen; und wenn aus Unkenntniſs dieser eure Wächter den Jünglingen Bräute zugesellen zur Unzeit, so wird das Kinder geben, die weder wohlgeartet sind, noch wohlbeglükt. Von diesen werden zwar die Früheren nur die besten an die Spize stellen; doch aber, da sie unwürdig sind, werden sie, wenn sie in die Würden ihrer Väter eintreten, als Staatswächter anfangen uns zu vernachläſsigen, indem sie weit geringer als sich gebührt das tonkünstlerische schäzen, demnächst auch das gymnastische, daher uns unmusischer die Jugend gerathen wird. Aus diesen werden dann Herrscher hervorgehn, die gar nicht mehr recht der Wächter Eigenschaften haben, um die Hesiodische Geschlechter und die bei euch* das goldne und silberne, das eherne und eiserne prüfend zu erkennen. Wird
547 aber dort Eisen mit Silber zusammengemischt und Erz mit Gold, so wird Unähnlichkeit daraus entstehn und stimmungslose Unebenheit, welche immer, wo sie sich auch einstellen, Krieg und Feindschaft gebähren. Denn von dieser Abkunft, muſs man sagen, sei Zwietracht, wo sie auch immer entstehe. — Und ganz richtig, sprach er, wollen wir sagen, daſs sie geant-

wortet haben. — Wie es auch, sprach ich, ganz natürlich ist, da sie ja Musen sind. Was aber, fragte er, sagen die Musen nun weiter? — Ist nun, sagte ich, Zwietracht entstanden: so ziehen beide Geschlechter das eiserne und eherne zu Erwerb und Besiz an Land und Häusern, Gold und Silber; das goldene und silberne aber, wie sie nicht arm sind sondern von Natur reich, leiten die Seelen zur Tugend und zur alten Sitte hin. Wie sie nun Gewalt brauchen und einander entgegenstreben: so kommen sie am Ende überein Land und Häuser in Eigenthum zu verwandeln und zu vertheilen; die aber, welche vorher von ihnen bewacht wurden, aber als Freie und Freunde und Ernährer, diese nun unterjocht als Dienstleute auf ihren Ländereien und in ihren Häusern zu halten, selbst aber sich des Krieges und der Regierung über jene anzunehmen. — Diese Verwandlung, sagte er, scheint mir wol von daher zu entstehn. — Wäre nun nicht, sprach ich, diese Verfassung eine mittlere zwischen Aristokratie und Oligarchie? — Gewiſs.

So verwandelt sie sich demnach. Nach der Verwandlung aber, wie wird sie eingerichtet sein? Oder wird sie nicht offenbar in einigem die vorige Verfassung nachahmen in anderm die Oligarchie, als in der Mitte zwischen beiden, einiges aber auch wieder eigenes für sich haben? — Gewiſs so, sagte er. — In der Ehrerbietung nun gegen die Regierenden, und darin daſs ihr Wehrstand sich des Akkerbaus und aller Handthierung und anderen Gewerbes enthalten wird, so wie in der Einrichtung gemeinsamer Speisungen und in dem Fleiſs und der Sorgfalt für alles was zu

den Leibesübungen und kriegerischen Spielen
gehört, in dergleichen eben wird sie ja wol die
frühere nachahmen? — Ja. — Die Furcht aber,
die Weisen ans Regiment zu bringen, weil
einfache und strenge Männer dieser Art nicht
mehr vorhanden sind sondern nur vermischte;
und die Hinneigung zu den zornartigen und
einfacheren, welche mehr für den Krieg geeignet
sind als für den Frieden, und daſs Listen
und künstliche Vorrichtungen für den Krieg
am meisten in Ehren gehalten werden, und
48 das beständige Kriegführen, dieses und dergleichen
vieles, wird sie hingegen eigen für sich
haben*. — Ja. — Geldgierig aber, sprach ich,
werden diese sein wie die in den Oligarchien,
und werden im Dunkeln Gold und Silber heftig
verehren, da sie ja nun eigene Schazkammern
haben wohin sie es verbergen können, und Umzäunungen
um ihre Häuser, recht wie eigne
Nester in denen sie an Weiber und an wen
sie sonst wollen gar vieles verwenden können.
— Sehr wahr, sagte er. — Daher werden sie
auch wol karg sein mit dem Gelde, da sie
viel darauf halten und es doch nicht offenkundig
besizen, fremdes aber werden sie gern aus
Lüsternheit verwenden und sich heimliche
Freuden pflükken, und dann vor dem Gesez laufen
wie Kinder vor dem Vater, wie sie auch
nicht durch Zusprache gezogen sind sondern
mit Gewalt, weil sie die wahre Muse, die es
mit Reden und Philosophie zu thun hat, vernachläſsigt
und die Gymnastik höher gestellt
haben* als die Musik. — Dies ist ja, sagte er,
wie du sie beschreibst eine gar sehr gemischte
Verfassung aus Schlechtem und Gutem. —
Gemischt freilich ist sie, sprach ich; und recht
klar ist nur eines in ihr wegen der Herrschaft

des Zornartigen, nämlich Wetteifer und Ehrsucht. — Gar sehr, sagte er.

So nun, sprach ich, wäre diese Verfassung entstanden, und eine solche wäre sie, wenn doch einer die Gestalt einer Verfassung in der Rede nur andeuten, nicht aber sie genau abzeichnen will, weil ja doch auch der Entwurf schon hinreicht um den Gerechtesten und Ungerechtesten zu erkennen, und es ein Geschäft von unabsehbarer Länge wäre, alle Verfassungen und alle Sitten so durchzunehmen, daſs man nichts übergehe. — Ganz recht, sagte er. — Wer ist nun der dieser Verfassung gemäſse Mann? wie käme er uns zu Stande, und was für einer würde er sein? — Ich meine, sagte Adeimantos, er würde diesem unserm Glaukon nahe kommen was Wetteifer betrift. — Vielleicht, sprach ich, was dies betrift, aber hierin dünkt er mich ihm nicht ähnlich zu sein. — Worin? — Eingenommener von sich selbst, sprach ich, wird er sein müssen und etwas weniger geübt in den Werken der Musen wiewol ein Liebhaber derselben; und eben so wird er zwar gern hören, rednerisch aber keinesweges sein. Und giebt es irgend Knechte, denen wird ein solcher scharf sein, weil er Knechte nicht so geringschäzt wie ein völlig gebildeter, Freien 549
aber mild, und den Obrigkeiten höchst unterwürfig, dabei aber ist er ehrgeizig und begierig nach obrigkeitlichen Aemtern, jedoch wird er nicht wollen von wegen des Redens oder etwas der Art herrschen, sondern nur von wegen kriegerischer Thaten und was dem verwandt ist, wie er denn die Leibesübungen sehr liebt und so auch die Jagd. — Das ist freilich, sprach er, die Sitte jener Verfassung. — Wird

nicht auch ein solcher, sprach ich, das Geld in seiner Jugend zwar verachten, je älter er aber wird, um desto mehr es lieben, da er ja an der Natur des Geldliebenden Theil hat und nicht mehr rein auf die Tugend gerichtet ist, weil er von dem vollkommensten Wächter im Stich gelassen worden ist? — Von wem doch? sprach Adeimantos. — Von der mit Musik vereinigten Rede, sprach ich, welche allein, wem sie eingepflanzt ist, die Tugend lebenslang bewahren kann. — Wohlgesprochen, sagte er. — Ein solcher nun wäre, sprach ich, der timokratische, einem solchem Staat ähnliche Jüngling. — Allerdings. — Es entsteht aber, sprach ich, ein solcher so ohngefähr. Er ist etwa der erwachsene Sohn eines trefflichen, nur in einem nicht gut verwalteten Staat lebenden und daher Ehrenstellen, Aemtern, Rechtssachen und aller solchen Geschäftigkeit so aus dem Wege gehenden Vaters, daſs er lieber zu kurz kommen will um nur keine Händel zu haben. — Wie, fragte er, wird der so? — Wenn er, sprach ich, zuerst von seiner Mutter hört, wie sie darüber klagt, daſs ihr Mann nicht zu den regierenden gehört, und wie sie deshalb bei den andern Weibern den kürzeren zöge, und weiter, wie sie wol sähe daſs er sich um das Vermögen keine sonderliche Mühe gäbe, noch darum stritte, und wenn er auch deshalb* verhöhnt würde im Gespräch sowol als vor Gericht öffentlich, sondern aus dergleichen allem mache er sich wenig; und wie sie wol merke, daſs er auf sich selbst immer Bedacht nehme, sie aber halte er weder sehr in Ehren, noch vernachläſsige er sie auch; über dies alles nun erbittert, sagt sie ihm, sein Vater sei doch gar zu unmännlich und schlaff, und was sonst alles die Weiber bei solchen Gelegenheiten herzuleiern pflegen. — Gar vielerlei dergleichen, sprach Adeimantos, ist ganz in ihrer Weise. — Weiſst du wol, sprach ich, daſs dann auch die Dienstleute von solchen bisweilen heimlich dergleichen zu den Söhnen sagen, wenn sie es recht gut zu meinen glauben; und wenn sie sehen, daſs einer dem Vater Geld schuldig ist, und der ihm nicht recht zusezt, oder daſs sonst einer ihm etwas anthut, so reden sie dem Sohne zu, wenn er ein Mann werde, solle er es allen solchen gedenken, und mehr ein Mann sein als sein Vater. Geht er nun aus, so hört und sieht er noch mehr dergleichen, wie diejenigen, die das ihrige thun in 550 der Stadt für einfältig gelten und wenig aus ihnen gemacht wird, die aber nicht das ihrige, geehrt und gelobt werden. Hört und sieht nun dergleichen alles der junge Mann, hört aber auch wieder des Vaters Reden und sieht sein Treiben nahebei neben dem der Andern: so wird er von beiden angezogen, indem der Vater das vernünftige in seiner Seele hegt und pflegt, die Andern aber das begehrliche und zornartige. Und weil er die Natur zwar des schlechten Mannes nicht an sich hat, der schlechten Gesellschaft der Andern aber doch nicht entgehen kann: so kommt er von beiden auf diese Art angezogen in die Mitte und übergiebt die Herrschaft in sich selbst dem mittleren, dem streitsüchtigen und zornartigen, und wird so ein hochmüthiger und ehrsüchtiger Mann. — Sehr klar, sprach er, scheinst du mir dessen Entstehung beschrieben zu haben. — So hätten wir denn, sprach ich, den zweiten Staat und den zweiten Mann. — Den haben wir, sagte er. —

Wollen wir nun nach dem Aischylos* den Andern an den andern Staat gestellt beschreiben? oder lieber unserm Vorsaz nach zuerst den Staat selbst? — Allerdings, sagte er, dieses. — Die nächste aber wäre, wie ich denke, die Oligarchie nach jenem Staat. — Was für eine Verfassung aber, sprach er, nennst du eigentlich Oligarchie? — Die nach der Schazung geordnete Verfassung, sprach ich, in welcher die Reichen herrschen, die Armen aber an der Herrschaft keinen Theil haben. — Ich verstehe, sagte er. — Muſs nun nicht zuerst erklärt werden wie der Uebergang geschieht aus der Timarchie in die Oligarchie? — Ja. — Und das, sprach ich, ist ja wol auch dem Blinden klar, wie sie übergeht. — Wie? — Jene Kammer, sprach ich, die jeder sich mit Geld anfüllt, verdirbt eine solche Verfassung. Denn zuerst ersinnen sie sich Aufwand und lenken dahin die Geseze um, sie selbst und ihre Weiber. — Sehr wahrscheinlich, sprach er. — Und indem einer auf den andern sieht und ihm nacheifert, werden sie bald alle so geworden sein. — Wahrscheinlich. — Dann treiben sie es, sprach ich, immer weiter mit dem Gelderwerben, und je mehr sie auf dieses Werth legen, um desto weniger auf die Tugend. Oder verhalten sich nicht Tugend und Reichthum so, daſs immer, als läge auf jeder Schale der Wage eines, sie sich gegenseitig einander in die Höhe schnellen? — Gar sehr, sagte er. — Wird also der Reichthum in einem Staat geehrt und die Reichen, so wird
551 die Tugend minder geachtet und die Guten. — Offenbar. — Was aber jedesmal in Achtung steht, das wird auch geübt, und das nicht geachtete bleibt liegen. — So ist es. — Aus

rebenden und ehrsüchtigen Männern wer-
ie also zulezt erwerblustige und geldlie-
und den Reichen loben und bewundern
d ziehen ihn zu Ehren, den Armen aber
sie gering. — Allerdings. — Dann also
sie ein solches Grundgesez oligarchi-
Verfassung, indem sie einen Umfang des
hums feststellen je oligarchischer desto
r, je weniger desto geringer, und im
bestimmen, keiner solle am Regiment
haben, dessen Vermögen nicht die be-
te Höhe erreiche. Dies sezen sie ent-
mit Gewalt der Waffen durch, oder auch
dazu kommt bringen sie durch Schrek-
iese Verfassung zu Stande. Oder nicht
Allerdings so. — Die Einsezung also
se. — Ja, antwortete er. Welches aber
n die Weise dieses Staates? und wel-
ind die Fehler, die wir sagten daſs er
n habe?

uerst schon, sprach ich, eben diese seine
age. Denn sieh nur! Wenn jemand auf
Weise für die Schiffe Steuermänner er-
wollte nach der Schazung; Armen aber,
ie auch die Steuermannskunst viel bes-
ständen, wäre sie nicht verstattet. —
erden, sagte er, eine schlimme Fahrt
. — Ist es nun nicht eben so mit jeg-
Regierung * irgend einer andern Sache?
denke ich wenigstens. — Ausgenom-
n Staat? sprach ich, oder auch beim
— Wol um so viel mehr, sagte er,
sen Regierung die gröſste und schwie-
st. — Also diesen Einen groſsen Fehler
chon die Oligarchie. — So scheint es.
l wie, ist dieser wol geringer als der
— Welcher? — Daſs ein solcher Staat

nothwendig nicht einer ist sondern zwei; den einen bilden die Armen, den andern die Reichen, welche beide immer jedoch sich gegenseitig auflaurend zusammenwohnen. — Beim Zeus, sagte er, der ist wol nichts geringer. — Aber das ist wol schön, daſs sie am Ende auſser Stande sind einen Krieg zu führen, weil sie sich entweder der Menge bedienen müssen, vor welcher sie sich dann, wenn sie bewafnet ist, mehr fürchten als vor den Feinden, oder wenn sie sich ihrer nicht bedienen, so erscheinen sie dann im Gefecht gar sehr als eine Macht von Wenigen, wozu noch kommt, daſs sie auch keine Abgaben einlegen mögen, weil sie selbst das Geld lieben. — Keinesweges schön. — Und wie, was wir schon längst tadelten, die Vielgeschäftigkeit, daſs in einem
552 solchen Staate dieselben Akkerbau treiben und Gewerbe und Krieg, dünkt dich dann das richtig zu sein? — Wol keinesweges. — Nun sieh noch, ob nicht zu allen aufgezählten Uebeln dies noch das gröſste in diesem Staate zuerst vorkommt? — Was doch für eins? — Daſs Einer kann das seinige alles verthun und ein Anderer es erwerben, und der es verthan hat wohnt in der Stadt fast ohne irgend einem von ihren Theilen anzugehören, denn er ist weder Gewerbsmann noch Künstler weder Reuter noch Fuſsknecht, sondern er heiſst schlechthin der Arme und der Unbemittelte. — Dies zuerst hier, sagte er. — Gewiſs wird ja doch dies nicht verhindert in den oligarchisch eingerichteten Staaten. Denn sonst wären nicht Einige überreich und Andere ganz und gar arm. — Richtig. — Betrachte auch dieses! Als nun ein solcher Reicher das seinige verthat, war er da irgend dem Staate

mehr

mehr nuz zu etwas von dem eben angeführten? Oder schien er zwar zu den Herrschenden zu gehören, war aber in der That weder Herr noch Diener im Staat, sondern nur ein Verbringer des vorhandenen? — So ist es, sprach er. Jenes schien er, war aber nichts weiter als Verbringer. — Sollen wir nun nicht sagen, wie sich im Wachskuchen die Drohne erzeugt nur als eine Krankheit des Stokks: so erzeuge sich auch ein solcher im Hause recht wie eine Drohne nur als eine Krankheit des Staates. — Ganz gewiſs, sagte er, o Sokrates. — Aber nicht wahr Adeimantos, die geflügelten Drohnen hat Gott alle ohne Stacheln geschaffen? von diesen zweibeinigen aber sind wol einige zwar auch stachellos, andere aber haben gar schlimme Stacheln? und aus den Stachellosen werden Bettler auf ihr Alter, aus den Bestachelten aber alle die man schlechtes Gesindel nennt? — Vollkommen richtig, sagte er. — Offenbar also, sprach ich, in einem Staat wo du Bettler antriffst, da sind an eben diesem Ort auch Diebe verborgen und Beutelschneider und Tempelräuber und die allerlei solche Verbrechen begehen. — Offenbar, sagte er. — Wie nun, siehst du nicht, daſs es Bettler giebt in den oligarchischen Staaten? — Fast wol Alle, sagte er, die nicht zu den Regierenden gehören. — Sollen wir nun nicht glauben, sprach ich, daſs es in diesen auch viel bestacheltes Gesindel giebt, welches nur die Obrigkeiten sehr sorgfältig mit Gewalt zurükhalten? — Das müssen wir freilich glauben, sprach er. — Und sollen wir nicht sagen, es habe seinen Grund in der Bildungslosigkeit und in der schlechten Erziehung und Einrichtung des Staates, daſs sich solche da finden? — Das müssen wir sagen. — Ein solcher also wäre der oligarchische Staat, und mit so vielen Uebeln behaftet, ja vielleicht noch mit mehreren. — Ohngefähr so, sprach er. — So sei 553 uns denn auch dieser Staat abgefertigt, den man Oligarchie nennt, und der seine Herrscher nach der Schazung bekommt.

Laſs uns nun aber auch den Mann, der diesem Staat ähnlich ist, betrachten, wie Einer so wird, und wenn er geworden, wie er beschaffen ist? — So sei es, sprach er. — Geschieht nun nicht die Umwandlung aus jenem timokratischen in den oligarchischen vorzüglich so? — Wie denn? — Wenn etwa ein Sohn eines solchen zuerst seinem Vater nachstrebt und ganz in seine Fuſstapfen tritt, hernach aber ihn auf einmal am Staat wie an einer Klippe scheitern und alles das seinige ja ihn selbst in solchem Schiffbruch untergehen sieht, wenn er etwa das Heer angefüht hat oder nach Bekleidung eines andern groſsen Staatsamtes vor Gericht gezogen wird und von Verläumdern so mitgenommen, daſs ihm das Leben abgesprochen oder er vertrieben wird oder seine bürgerliche Ehre verliert und sein ganzes Vermögen einbüſst. — So kommt es wol, sprach er. — Hat nun der Sohn dieses erlebt und mit bestanden, und ist um alles gekommen: so wirft er, aus Furcht denke ich, jenes ehrliebende und zornartige kopflings von dem Thron in seiner Seele. Wenn er sich nun durch die Armuth gedemüthigt zum Erwerb gewendet hat: so wird er sich kärglich und bei wenigem sparend durch Emsigkeit wieder etwas sammeln. Glaubst du nun nicht daſs ein solcher dann das begehrliche und besizliebende auf jenen Thron sezen, und es mit der Tiare der Halskette und dem Prachtsäbel geschmükt zum groſsen König in sich selbst

erklären wird? — Das denke ich, sprach er.
— Das vernünftige und zornartige aber, denke
ich, sind jenes Knechte geworden und sizen zu
beiden Seiten vor demselben unten an der Erde,
und es gestattet dem einen nichts anders zu folgern
und zu betrachten als wie und woher aus
wenigem Gelde vieles wird, dem anderen aber
nichts anderes zu bewundern und zu verehren
als den Reichthum und die Reichen, und um
nichts anders sich zu beeifern als um Geldbesiz
und was etwa damit zusammenhängt. — Es giebt
wol, sprach er, keine andere so schnelle und gewaltsame
Umwandlung als die eines ehrliebenden
Jünglings in einen geldliebenden. — Und dieser,
sagte ich, ist doch der oligarchische. — Wenigstens
ist er die Umwandlung eines Mannes
der dem Staate ähnlich ist, aus welchem die
Oligarchie sich umgestaltete. — So laſs uns
denn sehen, ob er ihr auch ähnlich ist. —
Das wollen wir. — Und nicht wahr, darin 554
daſs er das Geld am höchsten schäzt ist er
ihr schon ähnlich. — Wie sollte er nicht? —
Und auch in solcher Sparsamkeit und Arbeitsamkeit,
daſs er sich selbst nur die Erfüllung
der nothwendigen Begierden gut thut, zu anderem
Aufwand aber nichts hergiebt, sondern
die übrigen Begierden als eitle unterm Druk
hält. — Allerdings. — Etwas schmuzig also,
indem er von allem etwas übrig behält, sammelt
der Mann Schäze; und solche lobt ja auch
das Volk. Ist nun dieser nicht dem oligarchischen
Staat ähnlich? — Mir scheint es ja;
Geld wenigstens wird am höchsten geschäzt
in jenem Staat und auch bei diesem. — Und
ich denke, sprach ich, wohl unterrichtet zu sein,
darum müht sich ein solcher auch nicht? —
Ich glaube wenigstens nicht, sagte er; sonst

hätte er wol nicht einen Blinden zum Chorführer gesezt. — Und nun, sprach ich, betrachte dir auch noch dieses recht genau. Sollen wir nicht sagen, daſs eben aus Unbildung auch drohnenhafte Begierden in ihm entstehen werden, die bettelhaften gewiſs, und auch die bösartigen werden wol nur mit Gewalt durch die übrigen sorgfältigen Einrichtungen zurükgehalten werden? — Freilich wol, sagte er. — Und weiſst du auch, sprach ich, wohin du sehen muſst um ihre schlechten Streiche doch zu entdekken? — Wohin? sprach er. — Auf die Vormundschaften über die Waisen, und wo ihnen sonst etwas dergleichen vorkommt, was eine groſse Freiheit gewährt Unrecht zu thun. — Richtig. — Ist nun aber hieraus nicht offenbar, daſs ein solcher auch in andern Geschäftsverhältnissen, worin er sich einen guten Ruf bewahrt, weil man ihn für gerecht hält, doch nur durch eine zwekmäſsige Gewalt über sich selbst andere ihm einwohnende schlechte Begierden zurükhält, nicht etwa indem er sich selbst überzeugt, daſs es nicht so besser wäre, auch nicht indem er sie durch Vernunft zähmt, sondern aus Noth und Furcht weil er für sein übriges Eigenthum zittert? — Allerdings! sagte er. — Und beim Zeus, Freund, sprach ich, bei den mehrsten von ihnen wirst du, wenn es darauf ankommt fremdes aufzuwenden, auch die den Drohnen verwandten Begierden gewiſs antreffen. — Und das gar sehr, sprach er. — Ein solcher also kann auch gewiſs in sich selbst nicht frei von Zwiespalt sein; und er ist auch nicht einmal Einer, sondern ein zwiefacher, nur daſs doch gröſstentheils die besseren Begierden in ihm herrschen über die schlechteren. — So ist es. — Deshalb nun,

denke ich, ist ein solcher immer noch anständiger als viele; aber die wahrhafte Tugend einer mit sich selbst einigen und wohlgestimmten Seele ist weit von ihm entfernt. — Das dünkt mich. — Und gewiſs ist in der eignen Stadt der Sparsame ein schlechter Mitbewerber um irgend einen schönen Sieg oder Eh- 555
renpreis, und da er doch des Ruhmes und solcher Kämpfe wegen kein Geld aufwenden will, indem er sich immer fürchtet, die verschwenderischen Begierden aufzuregen und zum Bündniſs und Wetteifer herbeizurufen, so führt er recht oligarchisch den Krieg immer nur mit wenigem von dem seinigen, wird also gewöhnlich überwunden, bleibt aber reich. — Sehr recht, sagte er. — Können wir also noch irgend ein Bedenken dagegen haben, sprach ich, daſs dieser Karge und Geldschaffende nicht mit Recht in die Aehnlichkeit mit dem oligarchisch verwalteten Staate gestellt sei? — Gewiſs nicht, sagte er.

Nächstdem haben wir wol, wie es scheint, die Demokratie zu betrachten, auf welche Weise sie entsteht und nach welcher, wenn entstanden, sie sich hält, damit wir auch die Weise eines eben solchen Mannes kennen lernen, um ihn dann vor Gericht zu ziehn. — So wenigstens bleiben wir uns gleich in unserm Fortschritt. — Der Staat aber wandelt sich, wol so ohngefähr von der Oligarchie in die Demokratie, aus Unersättlichkeit in dem vorgestekten Guten, nämlich dem gröſstmöglichen Reichthum. — Wie so? — Weil ja die Herrschenden in diesem Staat wegen ihres groſsen Besizes herrschen: so mögen sie nicht gern solche Jünglinge, die etwa ausschweifend werden, durch das Gesez in Schranken halten, so

daſs es ihnen etwa nicht freistände das ihrige
zu verschwenden und durchzubringen, damit
sie dann das Eigenthum von solchen an sich
kaufen oder als Unterpfand für Darlehn an-
nehmen können, um dadurch noch reicher und
geehrter zu werden. — Das wäre ihnen eben
recht. — Nun ist das doch wol klar, daſs in
einem Staat unmöglich kann der Reichthum
geehrt und zugleich Besonnenheit und Mäſsi-
gung genug in den Bürgern hervorgebracht
werden, sondern nothwendig wird entweder das
eine vernachläſsigt oder das andere. — Das
ist hinreichend klar, sagte er. — Indem sie
also in Oligarchien Zügellosigkeit übersehen und
freigeben: so werden oft Menschen, die gar
nicht unedel sind, in die Armuth hineinge-
drängt. — Freilich wol. — Diese nun, denke
ich, sizen in der Stadt wohlbestachelt und
völlig gerüstet, Einige verschuldet, Andere
ihrer bürgerlichen Stellung beraubt, noch An-
dere beides, alle aber denen zürnend und auf-
lauernd welche das ihrige besizen so wie den
Uebrigen auch, und nach Neuerung begierig. —
So ist es. — Jene Sammler aber, immer auf
die Sache erpicht als ob sie diese Menschen
gar nicht sähen, verwunden immer wieder
jeden der nur um ein weniges ausweicht, in-
dem sie ihm ihr Gold beibringen, und wäh-
rend sie nun an Zinsen das wer weiſs wieviel-
56 fache ihres ursprünglichen Vermögens aufhäu-
fen, vermehren sie in dem Staate die Zahl
der Drohnen und Armen. — Wie sollten frei-
lich, sprach er, deren nicht Viele werden! —
Und weder auf jene Weise* wollen sie dieses
schon auflodernde groſse Unheil löschen, daſs
sie Schranken sezen, damit nicht jeder ganz
nach Gutdünken mit dem seinigen schalte, noch

auch auf diese, wie wiederum vermöge eines anderen Gesezes dergleichen aufgehoben wird. — Welches anderen denn? — Es ist nächst jenem das zweite und nöthiget die Bürger sich der Tugend zu befleifsigen. Denn wenn man anordnet, dafs jeder die meisten solcher freiwilligen Verhandlungen auf seine eigene Gefahr abschliefsen mufs: so werden sie in der Stadt schon minder schaamlos Wucher treiben, mithin auch in ihr weniger von solchem Uebel aufkommen, als wir eben beschrieben haben. — Bei weitem gewifs, sprach er. — Nun aber, sagte ich, bringen doch durch alles dieses zusammen die Regierenden ihre Regierten in diese Stimmung. Was aber sie selbst und die ihrigen betrifft, machen sie nicht ihre Jünglinge schwelgerisch, zu leiblichen und geistigen Anstrengungen untüchtig, weichlich aber und träge, wenn es darauf ankommt sich gegen Lust und Unlust zu wahren? — Wie anders? — Sie selbst aber unbesorgt um alles ausgenommen den Gelderwerb, bemühen sich um nichts mehr um die Tugend als die Armen auch. — Freilich nicht. — Wenn nun beide in solcher Verfassung, Regierende und Regierte, zusammentreffen, sei es nun auf Reisen oder bei anderen Veranlassungen bei öffentlichen Aufzügen oder im Kriege als Gefährten zur See oder im Felde, oder auch wenn sie im Augenblik der Gefahr selbst einander im Auge haben, und hier dann keinesweges die Armen von den Reichen verachtet werden können, vielmehr gar oft ein hagerer von der Sonne verbrannter Armer, wenn er in der Schlacht neben einem im Schatten verweichlichten Reichen zu stehen kommt, sieht, wie dieser wegen des vielen fremden Fleisches an Engbrustigkeit und Beschwerden aller Art leidet: meinst du nicht, daſs er bei sich denken werde, solche Leute wären nur durch seine und der Seinigen Feigheit reich, und daſs wenn sie hernach unter sich zusammenkommen, einer dem andern verkündigen wird, Unsere Herren sind nichts? — Sehr wohl weiſs ich, sprach er, daſs sie es so machen. — Wie nun ein kränklicher Körper nur einen kleinen Anstoſs von auſsen bekommen darf um ganz darnieder geworfen zu werden, ja bisweilen auch ohne irgend etwas äuſseres sich in sich selbst entzweit: so wird auch ein Staat, der sich in gleicher Verfassung befindet, schon aus einer geringen Veranlassung wenn von auſsen her den Einen von einem oligarchischen oder den Andern von einem demokratischen Staat Hülfe zugeführt wird, 557 erkranken und der innere Streit ausbrechen, bisweilen wird er auch ohne etwas äuſseres in Aufruhr gerathen. — Gewiſs, sagte er. — So entsteht daher, denke ich, die Demokratie, wenn die Armen den Sieg davon tragen, dann von dem andern Theil Einige hinrichten, Andere vertreiben, den Uebrigen aber gleichen Theil geben am Bürgerrecht und an der Verwaltung, so daſs die Obrigkeiten im Staat groſsentheils durchs Loos bestimmt werden. — Dieses, sagte er, ist wol die Begründung der Demokratie, mag sie nun durch die Waffen zu Stande kommen oder nachdem der andere Theil aus Furcht sich zurükgezogen hat.

Auf welche Weise, sprach ich, leben nun diese? und wie ist wiederum diese Staatsverfassung beschaffen? denn offenbar wird uns auch ein solcher demokratischer Mann zum Vorschein kommen. — Offenbar, sagte er. — Und nicht wahr, zuerst sind sie frei, und die ganze Stadt voll Freiheit und Zuversichtlichkeit, und Erlaubniſs hat Jeder darin zu thun was er will? — So sagt man ja wenigstens, sprach er. — Wo aber solche Erlaubniſs ist, da offenbar richtet jeder sich seine Lebensweise für sich ein, welche eben jedem gefällt. — Offenbar. — So finden sich denn in solcher Verfassung vorzüglich gar vielerlei Menschen zusammen. — Wie sollten sie nicht! — Am Ende, sprach ich, mag dies die schönste unter allen Verfassungen sein; wie ein buntes Kleid dem recht vielerlei Blumen eingewirkt sind, so könnte auch diese, in welche allerlei Sitten verwebt sind, als die schönste erscheinen. — Warum nicht? sagte er. — Und vielleicht, sprach ich, werden auch wol Viele, die wie Kinder und Weiber auf das bunte sehen, diese für die schönste erklären. — Gewiſs! sagte er. — Und es ist auch gar bequem, sprach ich, in ihr eine Verfassung zu suchen. — Wie das? — Weil sie vermöge jener Erlaubniſs alle Arten von Verfassungen in sich schlieſst; und wenn einer, wie wir es ja eben thaten, einen Staat einrichten will, so scheint es braucht er nur in eine demokratisch geordnete Stadt zu gehn, und sich dort, welcher Schnitt ihm am besten gefällt, den aussuchen, als wenn er sich in einer Trödelbude von Staatsverfassungen umsähe, und nun, so wie er ausgewählt, seinen Staat einrichten. — Nicht leicht freilich, sagte er, möchte es ihm an Mustern fehlen. — Und, fuhr ich fort, daſs man so gar nicht gezwungen ist am Regiment theilzunehmen in einem solchen Staat, und wenn du auch noch so geschikt dazu bist, noch auch zu gehorchen, wenn du nicht Lust hast, und eben so wenig wenn die Andern Krieg führen auch mit zu kriegen, oder Frieden zu halten wenn die Andern ihn halten, dir aber stände es etwa nicht an; und auf der andern Seite, wenn auch ein Gesez dir verbietet ein 558 Amt zu bekleiden oder zu Gericht zu sizen, du doch nichts desto weniger regieren kannst und Recht sprechen, wenn es nur dir selbst in den Sinn kommt, ist solches nicht vornweg eine gar wundervolle und anmuthige Lebensweise? — Vielleicht, sagte er, so vornweg wol. — Und wie? die Milde der Verurtheilten, ist die nicht manchmal prächtig? Oder hast du noch nicht gesehen, daſs in einem solchen Staate Menschen, wenn sie zum Tode verurtheilt oder verwiesen sind, nichts desto weniger bleiben und mitten unter den Andern herumgehen? Und als ob niemand sich drum kümmerte oder keiner es sähe, stolziert ein solcher umher wie ein Heros. — Gar viele schon, sagte er. — Und die Nachsicht dieses Staates, der so gar nichts weiſs von irgend einer Kleinigkeitskrämerei, sondern daraus gar nichts macht, was wir mit so gewichtigem Ernst vorbrachten, als wir unsre Stadt einrichteten, daſs, wenn nicht einer eine ganz überschwengliche Natur habe, keiner ein tüchtiger Mann wird, wenn nicht schon seine Spiele als Knabe eine edle Abzwekkung haben, und er hernach auch nur dergleichen alles ernstlich treibt, wie groſsmüthig über alles dieses hinwegschreitend ein solcher Staat nichts danach fragt, von was für Bestrebungen und Geschäften einer herkomme, der an die Staatsgeschäfte geht, sondern ihn schon in Ehren hält, wenn er nur versichert, er meine es gut mit dem Volk. — Gar edel, sagte er, ist freilich diese Nachsicht. — Dieses also, sagte ich, und anderes dem verwandtes hätte die Demokratie, und wäre wie es scheint eine anmuthige regierungslose buntschekkige Verfassung, welche gleichmäſsig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austheilt. — Sehr kenntlich, sagte er, beschreibst du sie.

Sieh nun zu, sprach ich, wer ein solcher Einzelner ist. Oder sollen wir, wie wir es auch bei der Verfassung gethan haben, zuerst fragen, auf welche Weise er entsteht? — Ja, sagte er.

Sollte es also nicht so etwa geschehen? Jener sparsame oligarchische Mann habe einen Sohn, der von seinem Vater in dessen Sitten erzogen wird. — Den habe er. — Mit Gewalt also herrscht auch dieser über die ihm einwohnenden Lüste, sofern sie verschwenderisch sind, über die gewinnbringenden aber nicht, welche ja auch nicht nothwendige heiſsen. — Offenbar, sagte er. — Sollen wir aber auch, sprach ich, damit unsere Rede nicht im Dunkeln tappe, zuförderst die nothwendigen und nicht nothwendigen Begierden bestimmen? — Das wollen wir. — Also diejenigen sowol heiſsen mit Recht nothwendige, welche wir nicht im Stande sind abzuweisen, als auch diejenigen, deren Befriedigung uns nüzlich ist; denn zu diesen beiden treibt uns unsere Natur nothwendig hin. Oder nicht? — Allerdings. — Mit Recht also 559 sagen wir dieses von ihnen aus, das nothwendige. — Mit Recht. — Wie aber? die einer los werden kann, wenn er von Jugend auf daran denkt, und die, wo sie gehegt werden, zu nichts gutem mitwirken, theils wol gar zum Gegentheil, wenn wir von diesen insgesammt behaupten, daſs sie nicht nothwendig sind, wird das nicht richtig gesagt sein? — Richtig allerdings. — Wollen wir nicht lieber auch ein

Beispiel von beiden aufstellen, was für welche es sind, damit wir einen Abriſs von ihnen haben? — Das ist wol nöthig. — Also die Essen wollen soviel als Gesundheit und Leibesstärke erfodern, und zwar Brodt und Fleisch, wäre eine nothwendige? — So denke ich. — Und zwar die nach Brodt in beider Hinsicht nothwendig, sofern sie förderlich ist und sofern man nicht mehr leben könnte*, wenn man sie nicht befriedigt. — Ja. — Die nach Fleisch aber nur sofern es etwas zur Leibesstärke beiträgt. — Allerdings. — Wie aber die hierüber hinaus und auf ausländische Lekkereien und dergleichen geht, und die doch durch gute Zucht von Jugend an und durch Unterricht den Meisten vertrieben werden kann, und dem Leibe schädlich eben so aber auch der Seele für Weisheit und Besonnenheit hinderlich ist, diese würden wir ja wol mit Recht eine nicht nothwendige nennen? — Vollkommen richtig. — Können wir aber nicht auch sagen, daſs diese verschwenderische sind, jene aber gewinnbringende, weil sie ja nüzlich sind zur Führung der Geschäfte? — Warum nicht? — Auf dieselbe Weise demnach wollen wir uns auch über die den Geschlechtstrieb betreffenden und die übrigen erklären. — Eben so. — Die wir
c nun vorher Drohnen nannten sollten doch solche sein, die voll dieser Lüste und Begierden von den nicht nothwendigen beherrscht werden, von den nothwendigen aber die sparsamen oligarchischen? — Wie wäre es anders? — Und nun also kommen wir darauf zurük, wie aus einem oligarchischen ein demokratischer wird. Es scheint mir aber gröſstentheils so zu geschehen. — Wie? — Wenn ein, wie wir vorher schon sagten, ungebildet und kärglich

erzogener Jüngling von dem Honig der Drohnen kostet, und mit feurigen und gewizigten Unholden zusammenkommt, welche mannigfaltige und die gröſsten Abwechſelungen darbietende Vergnügungen aller Art zu verschaffen wissen: so glaube mir, von da nimmt es seinen Anfang, daſs das oligarchische in ihm sich in demokratisches verwandelt. — Ganz nothwendig, sagte er. — Und wie der Staat sich verwandelte, wenn dem einen Theil ein Bündniſs von auſsen, ähnliches dem ähnlichen, zu Hülfe kam: so verwandelt sich auch der Jüngling, wenn der einen Gattung Begierden bei ihm die verwandten und ähnlichen von auſsen zu Hülfe kommen. — Auf alle Weise. — Und wenn nun, denke ich, auf der andern Seite auch dem oligarchischen in ihm eine andere Hülfsmacht Beistand leistet, sei es nun vom 560
Vater her, oder von den Verwandten die ihn zurechtsezen und schelten: so entstehen dann in ihm Partheien und Gegenpartheien und Streit mit sich selbst. — Wie sonst? — Und das eine mal muſs wol, meine ich, das demokratische dem oligarchischen weichen, und von den Begierden gehn einige zu Grunde, andere werden auch vertrieben, wenn irgend Schaam in des Jünglings Seele Raum gewonnen hat; und o wird er wieder zur guten Ordnung zurükgebracht. — Das geschieht wol bisweilen, sagte r. — Dann aber, denke ich, werden wieder ndere mit den vertriebenen verwandte und mit ufgewachsene Begierden vermöge des Mangels an Einsicht in der väterlichen Erziehung ächtig und zahlreich. — Das pflegt wol so u gehen, sagte er. — Diese ziehen ihn dann vieder in denselben Umgang hinein, und vermehren sich durch dieses heimliche Verkehr. —

Wie sollten sie nicht! — Und am Ende, denke ich, nehmen sie die Burg in der Seele des Jünglinges in Besiz, nachdem sie gemerkt haben, daſs es darin fehlt an schönen Kenntnissen und Bestrebungen und an richtigen Grundsäzen, welche doch immer die besten Hüter und Wächter sind in den Seelen Gottbefreundeter Männer. — Bei weitem wol, sagte er. — Hier aber, glaube ich, haben falsche Säze und hoffährtige Meinungen einen Anlauf genommen und statt jener sich desselben Ortes bemächtiget. — Ja wohl, sagte er. — Geht er dann nicht wieder zu jenen Lotophagen*), und lebt nun ganz öffentlich mit ihnen? Und wenn von den Angehörigen her irgend eine Hülfe für das Sparsame in seiner Seele anlangt: so schlieſsen jene hoffährtigen Reden die Thore der königlichen Feste in ihm, und lassen weder die Hülfsmacht hinein noch auch nehmen sie Reden von Aelteren, weil sie ja doch nur von Einzelnen kämen, als Abgesandte auf; dagegen siegen sie im Gefecht und treiben dann die Schaam, welche sie Dummheit nennen, ehrlos als Flüchtling hinaus, die Besonnenheit nennen sie unmännliches Wesen und jagen sie unter schimpflichen Behandlungen fort, Mäßigkeit aber und häusliche Ordnung stellen sie als bäurisches und armseliges Wesen dar und bringen sie über die Grenze, unterstüzt von einer Menge nuzloser Begierden. — Sehr gewiſs. — Haben sie nun die Seele des von ihnen eingenommenen und geweihten von diesen allen mit groſsem Aufwand ausgeleert und gereinigt: dann holen sie mit einem zahlreichen Chor den Uebermuth ein und die Unordnung und die Schwelgerei und die Unverschämtheit glänzend geschmükt und bekränzt unter Lobpreisungen und süſsen Schmeichelreden, indem sie den Uebermuth als Wohlgezogenheit begrüſsen, die Unordnung als Freisinnigkeit, die Schwelgerei als groſsartige Lebensweise und die Unverschämtheit als mannhafte Zuversicht. Geschieht es nicht so, sprach 561 ich, daſs einer in der Jugend aus einem bei den nothwendigen Begierden Auferzogenen zur Befreiung* und Loslassung der nicht nothwendigen übergeht? — Und das sehr deutlich, antwortete er. — Nach diesem nun, denke ich, lebt ein solcher so, daſs er Geld, Zeit und Mühe um nichts mehr auf die nothwendigen als auf die nicht nothwendigen verwendet. Ja, wenn er glüklich ist und von jener bakchischen Begeisterung nicht noch weiter fortgerissen wird, vielmehr, nachdem er etwas älter geworden ist und das groſse Getümmel sich etwas verlaufen hat, er dann die Vertriebenen zum Theil wieder aufnimmt, und sich den damals eingedrungenen nicht gänzlich hingiebt: so wird er dann in einem gewissen ruhigeren Gleichgewicht der Lüste leben, indem er der, welche jedesmal eintritt als ob das Loos sie getroffen hätte, die Herrschaft in sich übergiebt, bis sie befriedigt ist, und dann wieder einer andern, indem er keine nachtheilig auszeichnet, sondern sie alle gleichmäſsig pflegt. — So allerdings. — Eine wahre Rede aber, fuhr ich fort, nimmt er nicht an, noch läſst er sie in seine Wacht, wenn eine etwa aussagte, einige Lüste rührten von edlen und guten Begierden her, andere aber von schlechten, und jenen müsse man nachstreben und sie ehren, diese aber bändigen und unterwerfen; sondern hierüber hat er immer nur Eine Antwort, daſs sie alle einander ähnlich sind und auf gleiche Weise zu ehren. — Gar sehr, sagte er, ist es so mit ihm bestellt, und so handelt er. — Also, sprach ich, so verlebt er für sich seine Tage immer der eben aufgeregten Begierde gefällig, bald im Rausch und übermüthig, dann wieder trinkt er Wasser und hält magre Kost, bald emsig in Leibesübungen, manchmal auch träge und sich um nichts kümmernd, bald wieder als vertiefe er sich ganz in die Wissenschaft. Oft auch treibt er die öffentlichen Angelegenheiten, und wenn er aufspringt redet und handelt er, wie es sich grade trifft. Wird er einmal eifersüchtig auf Kriegsmänner, so wendet er sich dahin, und wenn auf Geldmänner, dann auf diese Seite. So daſs irgend eine Ordnung oder Nothwendigkeit gar nicht über sein Leben schaltet; sondern ein solches Leben nennt er anmuthig und frei und selig und hält sich überall danach. — Auf alle Weise, sprach er, hast du das Leben eines Mannes durchgenommen, der alles zu gleichen Rechten behandelt. — Und meiner Meinung nach, fuhr ich fort, ist der Mann ein gar mannigfaltiger, die meisten Sitten und Gemüthsstimmungen in sich vereinigend, und schier eben so schön und bunt als jener Staat, so daſs ihn auch viele Männer und Frauen seiner Lebensweise wegen beneiden, als der auch die Muster der meisten Verfassungen und Denkungsarten in sich trägt. — So, sprach er, verhält es sich. — Wie nun? soll uns ein solcher Mann auf die Seite der Demokratie gestellt bleiben, als der mit Recht den Namen eines demokratischen führt? — Dahin soll er gestellt bleiben, sagte er.

Nun wäre uns mithin noch übrig, sprach ich, die treflichste Verfassung und den treflichsten Mann durchzugehn, die Tyrannei und den Tyrannen. — Offenbar, sagte er. — Wolan denn, lieber Freund, welches ist wol die Art wie die Tyrannei entsteht*? denn daſs sie sich aus der Demokratie abändert, ist wol fast offenbar! — Offenbar. — Entsteht nun etwa auf dieselbe Weise, wie aus der Oligarchie die Demokratie, auch aus der Demokratie die Tyrannei. — Wie so? — Was die Oligarchie sich als das gröſste Gut vorstekte und wodurch sie auch zu Stande gekommen war, das war doch der groſse Reichthum. Nicht wahr? — Ja. — Die Unersättlichkeit im Reichthum aber und die Vernachläſsigung alles übrigen um des Geldmachens willen gereichte ihr zum Untergang. — Richtig! sagte er. — Und die Demokratie, löst nicht auch diese sich auf durch die Unersättlichkeit in dem was sie sich als ihr Gut vorsezt? — Was meinst du aber, daſs sie sich vorseze? — Die Freiheit, antwortete ich. Denn von dieser wirst du immer in einer demokratischen Stadt hören, daſs sie das vortreflichste sei, und daſs deshalb auch nur in einer solchen leben dürfe, wer von Natur frei sei. — Das Wort wird freilich gar oft gesagt. — Ist es nun etwa nicht, was ich eben sagen wollte, die Unersättlichkeit hierin mit Vernachläſsigung alles übrigen, was auch diese Verfassung umgestaltet und sie dahin bringt der Tyrannei zu bedürfen? — Wie das? sprach er. — Ich meine, wenn einer demokratischen, nach Freiheit durstigen Stadt schlechte Mundschenken vorstehen, und sie sich über die Gebühr in ihrem starken Wein berauscht: so wird sie ihre Obrigkeiten, wenn diese nicht ganz zahm sind und alle Freiheit gewähren, zur Strafe ziehn, indem sie ihnen Schuld giebt, bösartig und oligarchisch zu sein. — Das thun

sie wol, sagte er. — Und die den Obrigkeiten gehorchen miſshandelt sie als knechtisch gesinnte und gar nichts werthe; und nur Obrigkeiten, welche sich wie Untergebene, und Untergebene, welche sich wie Obrigkeiten anstellen, werden wo man unter sich ist und öffentlich gelobt und geehrt. Muſs nun nicht in solchem Staat die Freiheit sich nothwendig überall hin erstrekken? — Wie sollte sie nicht? — Und so, sprach ich, o Freund, wird sie sich auch in die Häuser einschleichen und am Ende so weit gehn, daſs auch dem Vieh die Ungebundenheit eingepflanzt wird. — Wie, sprach er, ist wol dies gemeint? — Als wenn, sagte ich, ein Vater sich gewöhnt dem Knaben ähnlich zu werden und sich also vor den erwachsenen Söhnen zu fürchten, und ein Sohn dem Vater, also die Eltern weder zu scheuen noch bange vor ihnen zu sein, damit er nämlich
563 recht frei sei; eben so ein Hintersasse dem Bürger und der Bürger dem Hintersassen sich gleich zu stellen, und der Fremde eben so. — Das geschieht freilich, sagte er. — Dieses, fuhr ich fort, und noch andere ähnliche Kleinigkeiten. Der Lehrer zittert in einem solchen Zustande vor seinen Zuhörern und schmeichelt ihnen; die Zuhörer aber machen sich nichts aus den Lehrern und so auch aus den Aufsehern. Und überhaupt stellen sich die Jüngeren den Aelteren gleich und treten mit ihnen in die Schranken in Worten und Thaten; die Alten aber sezen sich unter die Jugend und suchen es ihr gleich zu thun an Fülle des Wizes und lustiger Einfälle, damit es nämlich nicht das Ansehn gewinne, als seien sie mürrisch oder herrschsüchtig. — So ist es allerdings, sagte er. — Das äuſserste aber,

o Freund, was an Freiheit der Menge in solchem Staat zum Vorschein kommt, ist wol dieses, wenn die gekauften Männer und Frauen nicht minder frei sind, als ihre Käufer. Wie groſs aber zwischen Frauen und Männern und Männern und Frauen die Rechtsgleichheit und Freiheit wird, das hatten wir beinahe vergessen zu erwähnen. — Wollen wir aber doch nach dem Aischylos nun davon reden, was uns jezt in den Mund kommt? — Gern, sagte ich, und ich meine es so. Wieviel freier die dem Menschen unterworfenen Thiere hier sind als anderwärts, das glaubt niemand der es nicht erfahren hat. Denn die Hunde sind schon offenbar nach dem Sprichwort wie junge Fräulein; und Pferde und Esel sind gewöhnt ganz frei und vornehm immer gradeaus zu gehen, wenn sie einem auf der Straſse begegnen, der ihnen nicht aus dem Wege geht, und eben so ist alles andere voll Freiheit. — Recht erzählst du mir meinen Traum, sagte er; denn oftmals ergeht es mir so, wenn ich aufs Land reise. — Die Summe nun von diesem allen, sprach ich, wenn man es zusammenrechnet, merkst du wol, wie zart nämlich dadurch die Seele der Bürger wird, so daſs wenn ihnen einer auch noch so wenig Zwang auflegen will, sie gleich unwillig werden, und es gar nicht vertragen. Und zulezt weiſst du ja, daſs sie sich auch um die Geseze gar nichts kümmern, mögen es nun geschriebene sein oder ungeschriebene, damit auf keine Weise irgend jemand ihr Herr sei. — Ja wol, sagte er, weiſs ich das. — Diese trefliche und jugendliche Regierungsweise, o Freund, sprach ich, ist es nun eben, aus welcher, wie es mir scheint, die Tyrannei hervorwächst. — Jugendlich genug

freilich, sagte er, aber wie weiter? — Dieselbe
Krankheit, sprach ich, an welcher die
Oligarchie, wenn sie davon betroffen wird, zu
Grunde geht, diese, wenn sie sich auch hier
64 einstellt, wo sie, weil jedem alles frei steht,
noch weit häufiger und heftiger wird, verknechtet
die Demokratie. Und in der That
das Aeuſserste thun in irgend etwas, pflegt
immer eine groſse Hinneigung zum Gegentheil
zu bewirken bei der Witterung, bei den Gewächsen,
bei den lebendigen Körpern und eben
so auch nicht weniger bei den Staaten. — Das
läſst sich hören, sagte er. — Also auch die
äuſserste Freiheit wird wol dem Einzelnen und
dem Staat sich in nichts anderes umwandeln
als in die äuſserste Knechtschaft. — Wahrscheinlich
freilich. — So kommt denn wahrscheinlich
die Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung
zu Stande als aus der Demokratie,
aus der übertriebensten Freiheit die strengste
und wildeste Knechtschaft. — Das hat freilich
Grund, sagte er. — Jedoch ich glaube,
du fragtest nicht hiernach; sondern was für eine
auch in der Oligarchie vorkommende Krankheit
die Demokratie in Knechtschaft bringe.
— Du hast recht, sagte er. — Ich meinte nun,
sagte ich, jenes Geschlecht fauler und verschwenderischer
Menschen, wovon die tapferern
anführen, und die feigeren ihnen folgen,
und welches wir mit den Drohnen verglichen,
jene mit solchen die einen Stachel führen, diese
mit stachellosen. — Und richtig gewiſs, sagte
er. — Diese beiden nun, sprach ich, richten
Unordnung an in jeder Verfassung wo sie sich
auch finden, wie im Körper Schleim und Galle.
Welche beide also der gute Arzt und Gesezgeber
eines Staats nicht minder als der gute

Bienenväter schon von weitem hüten muſs, damit sie am liebsten gar nicht hineinkommen, sind sie aber einmal da, sobald als möglich ja allenfalls auch mit den Wachskuchen selbst ausgeschnitten werden. — Ja beim Zeus, sprach er, auf jede Weise! — Laſs es uns denn so, sprach ich, anfassen, damit wir genauer sehen, was wir angeben. — Wie? — In drei Theile laſs uns einen demokratischen Staat eintheilen, wie es sich auch verhält. Der erste Theil ist diese Gattung, welche wegen der Ungebundenheit in einem demokratischen nicht minder entsteht als im oligarchischen. — So ist es. — Hier aber ist es bei weitem herber als dort. — Wie so? — Dort, weil sie nicht in Ehren gehalten, sondern von den obrigkeitlichen Aemtern zurükgedrängt wird, bleibt sie ungeübt und wird nicht kräftig; in der Demokratie aber hat diese mit wenigen Ausnahmen überall den Vorsiz. Und die hizigsten darunter reden und handeln, die Andern sezen sich um die Gerichtsstellen her und summen, und leiden nicht, daſs jemand etwas anderes sage, so daſs in einem solchen Staate bis auf einiges wenige alles von dieser Gattung verwaltet wird. — Ja wohl, sagte er. — Das andere ist nun wol dieses, was sich von der Menge ausscheidet. — Was für eines? — Wenn doch Alle aufs Erwerben gestellt sind: so werden die von Natur Sittsamen gewöhnlich die Reichsten. — Wahrscheinlich. — Von da nun, denke ich, flieſst für die Drohnen der meiste und reichlichste Honig. — Wie sollte auch wol einer, sagte er, von denen etwas auspressen, die wenig haben. — Solche Reiche aber, meine ich, heiſsen die Weide der Drohnen. — Beinahe wol, sagte er. — Die dritte Gattung 565 nun wäre also das Volk, alle die mit eignen Händen arbeiten und sich von den Staatsgeschäften enthalten, und deren Besiz gar wenig bedeutet. Dieses ist die zahlreichste in der Demokratie, und die am meisten den Ausschlag giebt, wenn sie zusammengebracht ist. — Das freilich, sagte er, aber sie pflegt nicht leicht zusammengebracht zu werden, wenn sie nicht von dem Honig etwas bekommt. — Davon bekommt sie aber jedesmal, sprach ich, so oft die Vorsteher Gelegenheit finden die Vermögenden zu berauben, und davon, indem sie das meiste für sich behalten, auch unter dem Volk zu vertheilen. — Auf diese Weise freilich, sagte er, bekommt sie davon. — Sonach werden doch, denke ich, diejenigen, welche man beraubt, genöthiget sich durch Reden im Volk und auch so weit sie können thätlich zur Wehre zu sezen. — Wie sollten sie nicht! — Daher, wenn sie auch in der That gar keine Lust haben zu Neuerungen, werden sie nun doch von den Andern beschuldigt, daſs sie dem Volke nachstellen und oligarchisch sind. — Das läſst sich denken. — Am Ende also, wenn sie sehen, daſs das Volk nicht aus eignem Antriebe, sondern in seiner Unwissenheit und von ihren Verläumdern hintergangen doch darauf ausgeht, ihnen Unrecht zu thun, dann endlich, mögen sie nun wollen oder nicht, werden sie wirklich oligarchisch, nicht aus eignem Antriebe, sondern auch dieses bringt ihnen jenes Unheil die Drohne durch seine Stiche bei. — Offenbar. — Und so entstehen dann gegenseitige Anklagen, Rechtsstreitigkeiten und Kämpfe. — Ja wohl. — Pflegt nun dann nicht das Volk ganz vorzüglich immer Einen an seine Spize zu stellen und diesen zu hegen und groſs zu machen? — Das pflegt es freilich. — Soviel scheint mir also klar, wenn ein Tyrann entsteht, so ist dieses Vortreten seine Wurzel und anderwärts her sproſst er nicht auf. — Sehr klar! — Welches ist also der Anfang dieser Umwandlung aus einem Volksvorsteher in einen Tyrannen? oder dann offenbar, wenn der Vorsteher angefangen hat dasselbe zu thun wie jener in der Fabel*, welche von dem Arkadischen Tempel des Lykäischen Zeus erzählt wird? — Was denn? — Daſs wer menschliches Eingeweide gekostet hat, wenn dergleichen unter andere von anderen Opferthieren mit hineingeschnitten ist, der nothwendig zum Wolfe wird. Oder solltest du die Geschichte nicht gehört haben? — Wohl habe ich. — Ist es nun nicht eben so, wenn ein Volksvorsteher, der die Menge sehr lenksam findet, sich einheimischen Blutes nicht enthält, sondern — wie sie es gern machen — auf ungerechte Beschuldigungen vor Gericht führt und Blutschuld auf sich ladet, indem er Menschenleben vertilgend und mit unheiliger Zunge und Lippe Verwandtenmord kostend bald vertreibt bald hinrichtet, wobei er auf Niederschlagung der Schulden und Vertheilung der Grundstükke von ferne hindeutet, daſs 566 dann einem solchen von da an bestimmt ist, entweder durch seine Feinde unterzugehen oder ein Tyrann und also aus einem Menschen ein Wolf zu werden? — Wol ganz nothwendig. — Dieser nun* wird also, sagte ich, das Partheihaupt gegen die Vermögenden. — Gewiſs. — Wenn der nun durchgefallen ist und gewaltsam zurükkehrt troz seiner Gegner, kommt er dann nicht als ein gemachter Tyrann zurük? — Offenbar. — Sind sie aber zu ohnmächtig um ihn zu vertreiben oder durch Verläumdungen bei dem gemeinen Wesen hinzurichten: so stellen sie ihm nach um ihn heimlich gewaltsam zu tödten. — So pflegt es wol zu geschehen, sagte er. — Die allbekannte tyrannische Forderung also sinnen sich deshalb auch Alle aus, die einmal so weit gegangen sind, nämlich das Volk um eine Leibwache zu bitten, damit doch der Beschüzer des Volkes selbst sicher sei. — Ei freilich, sagte er. — Und die geben sie ihm, weil sie besorgt sind seinetwegen, ihrer selbst wegen aber ganz guten Muthes. — Gewiſs. — Wenn dies nun ein Reicher sieht, der bei seinem Reichthum zugleich im Verdacht steht ein Volksfeind zu sein: so macht er es nach dem Orakel* was Kroisos bekam. Zum kieselreicheren Hermos flieht er und bleibt nicht mehr, noch schämt er sich feige zu heiſsen. — Ganz recht! sagte er. Zum zweitenmale möchte er auch nicht wieder in den Fall kommen. — Denn wer sich, denke ich, fangen läſst, der wird in den Tod gegeben. — Nothwendig. — Jener Vorsteher aber sizt nun nicht etwa nur groſs in groſser Herrlichkeit, sondern, nachdem er viele Andere zu Boden geworfen, steht er offenbar in dem Wagen des Staats und lenkt ihn allein, und ist nun aus einem Vorsteher vollständig ein Tyrann geworden. — Wie sollte er nicht? sagte er.

So laſs uns denn, sprach ich, die Glükseligkeit des Mannes sowol als des Staates durchgehn, in welchem ein solcher Sterblicher aufgekommen ist. — Allerdings, sagte er, wollen wir das. — Wird er nun nicht in der ersten Zeit wol Alle anlächeln und begrüſsen, wem er nur begegnet, und behaupten er sei gar kein Tyrann, und ihnen vielerlei verspre-

chen einzeln und gemeinsam, wie er denn auch Befreiung von Schulden und Vertheilung von Aekkern dem Volke gewährt und denen die ihn umgeben, und wird sich gegen alle günstig und mild anstellen? — Nothwendig, sagte er. — Wenn er aber, denke ich, mit den äuſseren Feinden sich theils vertragen, theils sie aufgerieben hat und also Ruhe vor jenen geworden ist, dann regt er zuerst immer irgend einen Krieg auf, damit das Volk eines Anführers bedürfe. — Natürlich wol. — Nicht 567
auch damit sie durch starke Auflagen verarmend genöthiget werden an den täglichen Bedarf zu denken, und ihm weniger nachstellen können? — Offenbar. — Und auch, denke ich, wenn er Einige im Verdacht hat, daſs sie freisinnig wären und ihn nicht würden fortherrschen lassen, damit er die auf gute Art aus dem Wege schaffen könne, indem er sie den Feinden Preis giebt? Ist es nicht aus allen diesen Ursachen einem Tyrannen immer nothwendig Krieg zu erregen? — Nothwendig. — Und wenn er so handelt, ist es doch natürlich, daſs er den Bürgern immer mehr verhaſst werde? — Wie sollte er nicht? — Und werden dann nicht einige von denen, die ihn haben einsezen helfen und mächtig sind, gegen ihn und unter sich frei mit der Sprache herausgehn und tadeln was geschieht, wenigstens die herzhaftesten unter ihnen? — Wahrscheinlich ja! — Und aller dieser muſs der Tyrann sich entledigen, wenn seine Herrschaft bestehen soll, bis weder von Feind noch Freund irgend einer übrig ist, der etwas taugt. — Offenbar. — Gar scharf also muſs er sehen, wer tapfer ist und wer groſsherzig, wer klug ist und wer reich. Und so glükselig ist er,

daſs er diesen allen, mag er nun wollen oder
nicht, nothwendig feind ist, und ihnen nachstellt
bis er die Stadt gereiniget hat. — Eine
schöne Reinigung! sagte er. — Freilich, sprach
ich, entgegengesezt der wie die Aerzte den
Leib reinigen; denn diese führen das schlechteste
aus und lassen das beste übrig, er aber
umgekehrt. — Und doch, sagte er, kann er,
wie es scheint, nicht anders, wenn er herrschen
will. — So ist er also, sprach ich, von
einer gar seligen Nothwendigkeit gebunden,
welche ihm auflegt entweder unter einer Menge
schlechter Menschen zu hausen noch dazu von
diesen gehaſst, oder gar nicht zu leben. — Unter
einer solchen steht er. — Je mehr er nun
durch alles dieses den Bürgern verhaſst geworden
ist, wird er nicht desto mehrerer und
treuerer Leibwachen bedürfen? — Wie sollte
er nicht? — Aber welche sind treu? und woher
soll er sie sich holen? — Von selbst, sagte
er, werden sie ihm in Menge zugeflogen kommen,
wenn er nur den Lohn reicht. — Du
scheinst mir beim Hunde, sprach ich, schon
wieder irgend Drohnen zu meinen, ausländische
von allerwärts her. — Ganz recht, sprach
er, hast du es getroffen. — Würde er denn
die an Ort und Stelle nicht wollen? — Wie
so? — Würde er nicht den Bürgern ihre Sklaven
nehmen, diese frei machen und sie seiner
Leibwache beigesellen wollen? — Gewiſs, sagte
er, denn diese sind ihm die getreuesten. —
So ist denn, sprach ich, ein Tyrann wahrlich
ein glükseliges Wesen, wenn er sich nun solcher
568 Freunde und Getreuen rühmt, nachdem
er jene früheren zu Grunde gerichtet hat. —
Aber doch, sagte er, rühmt er sich wirklich
solcher. — Und diese Freunde, sprach ich, be-

wundern ihn und die jungen Bürger halten sich zu ihm; aber die rechtschaffenen hassen und meiden ihn? — Wie sollten sie nicht? — So ist es denn gar nicht thöricht, fuhr ich fort, daſs die Tragödie überhaupt für weise gehalten wird und ganz besonders in ihr noch Euripides*. — Wie so? — Weil auch dieses so tiefen Sinn darbietet was er gesagt hat, daſs Tyrannen weise durch der Weisen Umgang sind, und offenbar meinte er, das seien die Weisen mit denen sie umgehn. — Und recht als etwas Gottgleiches, sprach er, verherrlicht er die Tyrannei und noch sonst auf vielerlei Art er sowol als die andern Dichter. — So werden ja wol, sagte ich, die Tragödiendichter, wenn sie weise sind, auch uns und denen, deren Staatsverfassung noch in unserer Nachbarschaft liegt, verzeihen, daſs wir sie als Lobredner der Tyrannei in unsere Verfassung nicht mit aufnehmen können. — Ich glaube wol, sagte er, die unter ihnen feine Männer sind, werden es uns verzeihen. — Wie sie aber in den andern Städten umherziehen die Volksmengen um sich versammelnd, so lokken sie durch die schönen starken und einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dingen, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber. — Gar sehr. — Und dafür, nicht wahr? erhalten sie noch dazu Belohnungen und Ehrenbezeugungen am meisten, wie auch natürlich, von Tyrannen, nächstdem aber auch von Demokratien. Je steiler es aber dann zu den höher liegenden Verfassungen hinaufgeht, desto mehr ermüdet gleichsam ihr Ruhm, als ob er vor Beklemmung nicht weiter fort könnte. — Freilich wol. — Indessen, sagte ich, hieher sind wir nur abgeirrt. Laſs uns noch einmal zu-

rükgehn zu jenem schönen zahlreichen buntschekkigen und immer wieder anderen Heere des Tyrannen, wovon er es wol erhalten wird. — Offenbar, sagte er, wenn es Tempelgüter in der Stadt giebt, wird er die einziehen, und, soweit er mit dem Erlös des Veräuſserten reicht, das Volk nur zu geringeren Steuern zwingen. — Wie aber, wenn diese ausgegangen sind? — Dann offenbar, sagte er, wird er sowol als seine Zechgenossen, Freunde und Freundinnen, vom väterlichen müssen erhalten werden. — Ich verstehe, sprach ich. Das Volk, welches ja den Tyrannen erzeugt hat, soll ihn und seine Freunde ernähren. — Das ist wol ganz nothwendig, sagte er. — Wie meinst du aber, entgegnete ich, wenn nun das Volk aufsässig wird, und sagt, es sei weder recht, daſs ein erwachsener Sohn vom Vater ernährt werde, sondern im Gegentheil der Vater vom Sohne, noch
569 auch habe es ihn deshalb erzeugt und eingesezt, um, wenn er nun groſs geworden, seinen eigenen Sklaven unterworfen, ihn und diese Sklaven sammt noch anderem Gesindel zu ernähren, sondern um unter seiner Anführung von den Reichen und sogenannten Edeln befreit zu werden? Und wenn es nun ihn und seine Freunde aus der Stadt gehn heiſst, wie ein Vater der seinen Sohn sammt dessen beschwerlichen Zechgenossen aus dem Hause treibt? — Dann, sprach er, wird das Volk beim Zeus wol sehn, was für ein Früchtchen es sich erst erzeugt und dann gehegt und gepflegt hat, und wie es nun als der schwächere Theil die Stärkeren austreiben will. — Wie, sprach ich, meinst du? wird denn der Tyrann so dreist sein seinem Vater Gewalt zu thun, und wenn er ihn nicht überreden kann ihn gar zu schlagen? —

Ja, sagte er, nachdem er ihm nämlich die Waffen genommen hat. — So erklärst du ja, sprach ich, den Tyrannen für einen der sich an seinem Vater vergreift und also ein gar unleidlicher Alterspfleger ist. Und dieses wäre nun, wie es scheint, die ganz eingestandene Tyrannei; und das Volk, wie man zu sagen pflegt, wäre, weil es schon dem Rauch der Knechtschaft wie sie unter Freien ist entgehen wollte, in die Flamme einer von Knechten ausgeübten Zwingherrschaft hineingestürzt, und hätte statt jener übergroſsen und unzeitigen Freiheit die unerträglichste und bitterste Knechtschaft angezogen. — Ganz gewiſs, sagte er, so geschieht dieses. — Wie nun, sprach ich, wird es nicht ganz schiklich gesagt sein, wenn wir behaupten hinlänglich auseinandergesezt zu haben, sowol wie Demokratie in Tyrannei übergeht, als auch wie diese einmal entstanden beschaffen ist? — Vollkommen hinreichend, sagte er.

NEUNTES BUCH.

Nun also, sprach ich, ist er selbst der tyrannische Mann uns noch zu betrachten übrig, wie er sich aus dem demokratischen umgestaltet, und wenn einmal gegeben, wie er dann beschaffen ist und auf welche Weise er lebt, elend oder glükselig. — Der ist uns freilich noch übrig, sagte er. — Weifst du wol, sprach ich, was ich noch immer vermisse? — Was denn? — Wegen der Begierden dünkt mich haben wir noch nicht gehörig unterschieden, was für welche und wievielerlei es giebt. Ist aber dies mangelhaft: so wird auch die Untersuchung unsicherer sein, die wir anstellen. — Also bis jezt, sprach er, ist noch alles unverdorben? — Allerdings; und nun betrachte, was ich gern darin zeigen möchte. Es ist aber dieses. Unter den nicht nothwendigen Vergnügungen und Begierden scheinen mir einige gesezwidrig zu sein, welche zwar in allen Menschen entstehen, werden sie aber von den Gesezen und den besseren mit Vernunft verbundenen Begierden im Zaum gehalten, so verlieren sie sich aus einigen Menschen entweder gänzlich, oder es bleiben doch nur wenige und schwache Spuren davon zurük, bei Andern aber erhalten sie sich stärker und häufiger. — Und welche, sagte er, meinst du denn hierunter? — Die im Schlaf zu entstehen pflegen, sprach ich, wenn das übrige in der Seele, was vernünftig und mild ist und über jenes herrscht, im Schlummer liegt, das thierische und wilde aber durch Speisen oder Getränke überfüllt sich bäumt und den Schlaf abschüttelnd losbricht, um seiner Sitte zu fröhnen. Du weiſst wie es dann, als von aller Schaam und Vernunft gelöst und entblöſst, zu allem fähig ist: Denn sich mit der Mutter vermischen wollen, macht ihm nicht das mindeste Bedenken, wie es ja meint, oder mit irgend einem andern sei es Mensch Gott oder Thier, oder sich mit irgend etwas beflekken, und keiner Speise glaubt es sich enthalten zu müssen, und mit einem Wort von keinem Unsinn und keiner Unverschämtheit bleibt es zurük. — Vollkommen richtig, sagte er, beschreibst du es. — Wenn hingegen einer, denke ich, gesund mit sich selbst umgeht und besonnen, und sich zum Schlaf begiebt, nachdem er das Vernünftige in sich aufgeregt hat und mit schönen Reden und Untersuchungen bewirthet und zum Bewuſstsein seiner selbst gekommen ist, das Begehrliche aber hat er weder in Mangel gelassen noch überfüllt, damit es sich hübsch ruhig verhalte und dem Besten keine Störung verursache durch Freude oder Schmerz, sondern es gewähren lasse, wenn dieses rein für sich allein betrachtet und verlangt etwas wahrzunehmen, 572 was es nicht kennt, sei dies nun geschehenes oder gegenwärtiges oder bevorstehendes, und nachdem er eben so auch das Zornartige besänftiget hat, und nicht etwa mit einem zum Unwillen gegen Jemand aufgeregten Gemüth einschläft, sondern nachdem er die zwei Triebe* beschwichtiget und nur den dritten in Bewegung gesezt hat, in welchem das Denken einwohnt, so sich zur Ruhe giebt, weiſst du wol, daſs der in solchem Zustande mit der Wahrheit vorzüglich Verkehr hat und dann am wenigsten ruchlose Gesichter in Träumen zum Vorschein kommen? — Ganz vollkommen, sagte er, bin ich allerdings dieser Meinung. — Dieses nun haben wir nur zum Ueberfluſs als Abschweifung gesagt; was wir aber wissen wollen ist dieses, daſs also eine heftige wilde und gesezlose Art von Begierden in einem jeden wohnt, und wenn auch einige von uns noch so gemäſsigt erscheinen; und dieses nun eben wird in den Träumen offenbar. Sieh also zu, ob dir dies etwas gesagt zu sein scheint, und ob du es einräumst. — Freilich räume ich es ein. — So erinnere dich nun, wie wir den Volksmann beschrieben haben, daſs er sei. Er war uns also von Jugend an unter einem sparsamen Vater erzogen, der nur die auf den Erwerb gerichteten Begierden in Ehren hielt, die nicht nothwendigen aber, die sich nur auf Spiel und Verschönerung beziehen, gering achtete. Nicht wahr? — Ja. — Nachdem er nun mit stattlicheren Männern voll jener eben beschriebenen Begierden zusammengekommen war, und aus Haſs gegen die väterliche Knikkerei sich in allen Uebermuth und die gesammte Art und Weise jener hineinbegeben hatte: so wurde er, weil von besserer Natur als seine Verführer, auf beide Seiten gezogen und blieb in der Mitte zwischen beiden Lebensweisen stehen, und beider mäſsig wie er meint genieſsend, lebt er weder ein schmuziges noch ein gesezverächterisches Leben, und ist uns so aus einem oligarchischen ein volksgemäſser geworden. — So war es, sagte er, und das ist unsere Vorstellung

lung von einem solchen. — So seze denn, sprach ich, auch von diesem wieder einen, aber wenn er selbst schon älter ist noch jungen gleichfalls in des Vaters Sitten erzogenen Sohn. — Den seze ich. — Nimm ferner an, daſs mit ihm auch dasselbe geschehe wie mit seinem Vater, und er in alle Ruchlosigkeit hineingeführt werde, die aber von denen, die ihn hineinführen, ganz und gar nur Freiheit genannt wird, und daſs den sich in der Mitte haltenden Begierden der Vater und die andern Angehörigen beistehn, daſs aber die* auf der andern Seite helfenden, wenn diese gewaltigen Zauberer und Tyrannenbildner glauben den jungen Menschen nicht anders fest halten zu können, ihm suchen eine Verliebtheit einzuflöſsen, einen Vorsteher der müſsigen und das vorhandene vertheilenden Begierden, eine groſse geflügelte Drohne. Oder glaubst du, daſs die Liebe bei solchen Menschen etwas anderes ist? — Nichts anderes nach meiner Meinung, sprach er, als eben dieses. — Wenn dann auch die übrigen Begierden diese Liebe mit Rauchwerk und Salben und Wein und Kränzen und den andern in solchen Zusammenkünften gewöhnlichen ausgelassenen Lüsten umschwirrend und sie bis auf den höchsten Grad steigernd und nährend der Drohne noch den Stachel der Sehnsucht beigeben: dann wird dieser Vorsteher der Seele vom Wahnsinn als seiner Leibwache umschirmt und raset. Und wenn er dann noch einige Vorstellungen und Neigungen bei sich findet, die gutartig gezogen und der Schaam noch empfänglich sind: so tödtet er sie und stöſst sie von sich hinaus, bis er von jeder Spur von Besonnenheit rein, und alles in ihm von jenem herbeigeholten Wahnsinn besezt ist.

— Ganz genau, sagte er, beschreibst du ja die Entstehung eines tyrannischen Mannes. — Heiſst auch, sprach ich, etwa eben deshalb schon von Alters her Eros ein Tyrann? — Das mag wol sein, sagte er. — Und hat nicht, o Freund, fuhr ich fort, auch ein trunkner Mann ein solches tyrannisches Gemüth? — Das hat er freilich. — Aber auch einer[*] bei dem es nicht recht richtig ist, wenn er zum Wahnsinn gesteigert wird, nimmt einen Ansaz und lebt der Hofnung er werde über Menschen nicht nur sondern gar auch über Götter herrschen können. — Allerdings, sagte er. — Ein tyrannischer also, sprach ich, du göttlicher Mann, entsteht genau genommen, wenn einer vermöge seiner Natur oder durch seine Führung oder durch beides ein Trunkenbold geworden ist oder ein Wollüstling oder ein Schwarzgalliger. — Vollkommen richtig.

So demnach, wie sich zeigt, wird uns der Mann und ein solcher. Wie aber lebt er nun? — Darauf sagte er, dies, wie sie im Scherze sprechen[*], sollst du mir auch sagen. — Das will ich thun, sprach ich. Ich denke nämlich von da an giebt es nun bei ihnen Feste mit lustigen Aufzügen und Schmausereien und Freudenmädchen und allem dergleichen, wenn Eros als der drinnen hausende Tyrann alles in der Seele regiert. — Nothwendig, sagte er. — Sprieſsen da nun nicht jeden Tag und jede Nacht viele und gewaltige Begierden auf, die gar Vieles bedürfen? — Viele freilich. — So sind denn, wenn es irgend Zuflüsse giebt, diese sehr bald erschöpft. — Wie sollten sie nicht? — Dann geht also das Borgen an und die Verschleuderungen des Vermögens. — Nicht anders. — Wenn aber nun alles ausgeht, werden dann nicht nothwendig die vielen und gewaltigen eingenisteten Begierden schreien, und werden nicht die auch von den übrigen Begierden, vorzüglich aber von dem Eros selbst, der die übrigen insgesammt als seine Söldner anführt, wie von Stacheln aufgetriebenen umherschwärmen und zusehn wo jemand etwas hat, dem man es mit List oder Gewalt abnehmen könne? — Gar sehr, sagte er. — Und nothwendig müssen sie von überall her einbringen, oder sie werden von gewaltigen Schmerzen und Beklemmungen geängstiget werden? — Nothwendig. 574 — Wie nun die in ihm erst hinzugekommenen Lüste die früheren überwältigten und sie des ihrigen beraubten, wird nun nicht eben so auch er selbst als der jüngere mehr haben wollen als Vater und Mutter und an sich reiſsen, um, wenn sein eigner Antheil aufgezehrt ist, von dem väterlichen auszutheilen? — Was wol sonst? sagte er. — Wenn sie es nun aber nicht zugeben, wird er dann nicht zuerst versuchen die Eltern zu bestehlen und zu betrügen? — Auf alle Weise. — Wenn er aber das nicht könnte, so würde er dann wol Gewalt brauchen und rauben? — Ich denke wol, sagte er. — Und wenn der alte Mann und die alte Frau widerstrebten und sich zur Wehre sezzen, du wunderbarer, würde er wol soviel Scheu und Schonung haben nichts tyrannisches zu begehen? — Keinesweges, sprach er, habe ich ganz guten Muth wegen der Eltern eines solchen. — Also, o Adeimantos, beim Zeus, einer Freundin wegen, die ihm erst seit kurzem lieb geworden und ihm gar nicht nothwendig ist, wird ein solcher seine ihm von jeher liebe und durch die Natur verbundene Mutter, oder wegen eines jugendlich schönen erst kürzlich

erworbenen und ihm gar nicht unentbehrlichen Freundes seinen schon hinfälligen alten Vater, welcher sein ältester Freund und durch solche Bande ihm verwandt ist, wol gar miſshandeln, und diese jenen dienstbar unterwerfen, wenn er sie in demselben Hause zusammenbringt? — Ja beim Zeus, sprach er. — So ist das wol wie sich zeigt eine groſse Glükseligkeit einen tyrannischen Sohn gezeugt zu haben? — Nicht sonderlich wol, sagte er. — Wie aber, wenn dann auch das väterliche und mütterliche einen solchen im Stich läſst, und es hat sich doch schon ein groſser Schwarm von Lüsten bei ihm eingelegt: wird er dann nicht wo in ein Haus müssen einbrechen, oder einem de spät bei nächtlicher Weile geht den Mantel abziehn, und zulezt irgend ein Heiligthum ausleeren? Und bei allen diesen Handlungen werden dann jene Vorstellungen, die er immer gehabt hat von Kindheit an vom Guten und Schlechten*, von diesen nur kürzlich erst aus der Knechtschaft entlassenen, bei dem Eros in Sold stehenden mit seiner Hülfe überwunden, welche früherhin, so lange er noch unter den Gesezen und seinem Vater demokratisch für sich selbst lebte, nur im Traume während er schlief losgelassen wurden; seit er aber vom Eros tyrannisch beherrscht wird, ist er nun wachend immer ein solcher wie er sonst nur im Traume war, und wird sich weder jedes schreklichen Mordes enthalten noch irgend einer solchen Speise oder That, sondern Eros lebt tyrannisch in ihm in gänzlicher Zügellosigkeit und Geseзlosigkeit als alleiniger
575 Selbstherrscher, und wird den, welchen er besizt, wie jener seine Stadt zu jeglichem Wagestük bringen, womit er sich selbst und den ihn

umgebenden Schwarm erhalten kann, sowol den durch schlechten Umgang von auſsen eingedrungenen als auch den ursprünglichen aber erst durch schlechte Sitten und ihn selbst losgelassenen und in Freiheit gesezten. Oder ist dieses nicht das Leben eines solchen? Gewiſs dieses, sagte er. — Und wenn es nun, sprach ich, nur wenige solche in einer Stadt giebt, die übrige Menge aber verständig ist: so werden sie auswandern um anderswo einem Tyrannen als Söldner zu dienen oder auch sich als Hülfstruppen zu verdingen, wenn irgendwo Krieg ist; müssen sie aber in Ruhe und Friede bleiben, so werden sie in der Stadt selbst gar vielerlei Unheil verüben. — Was für welches meinst du doch? — Wie stehlen, einbrechen, beutelschneiden, Kleider abziehn, Tempelraub und Seelenverkäuferei treiben. Bisweilen auch werden sie falsche Ankläger, wenn sie das Reden in ihrer Gewalt haben, und falsche Zeugen und lassen sich sonst zu allerlei bestechen. — Klein, sagte er, kannst du das Unheil wol nennen, wenn es nur wenige solche giebt. — Weil ja das kleine, sprach ich, gegen das groſse klein ist; und alles dieses will doch was Verderbtheit und Elend eines Staates betrifft gegen einen Tyrannen, wie man sagt, auch gar nichts bedeuten. Wenn hingegen viele solche in einer Stadt sind und noch Andere ihnen nachgehen: so sind diese es die von dem Unverstande des Volkes unterstüzt denjenigen aus ihnen zum Tyrannen einsezen, der selbst in seiner Seele den gröſsten und stärksten Tyrannen hat. — Natürlich wol, sagte er; denn der wird auch am meisten tyrannisch sein. — Wenn sie sich nämlich gutwillig unterwerfen. Wenn aber die Stadt nicht einwilligt, wird er dann nicht, wie er dort gegen Vater unb Mutter Gewalt brauchte, so auch gegen das Vaterland, wenn er nur stark genug ist, Gewalt brauchen, indem er neue Freunde mit hereinbringt, und unter diesen das von jeher so liebe Mutterland wie die Kreter sagen und Vaterland in einem Zustande der Knechtschaft hält und unterhält. Und dies also wäre das Ziel der Begierde eines solchen Mannes. — Dieses, sprach er, auf alle Weise. — Sind nun nicht diese, ehe sie öffentliche Männer werden und zur Herrschaft gelangen, so beschaffen? Zuerst mit welchen sie umgehn, die müssen als ihre Schmeichler mit ihnen umgehn, und immer bereit sein ihnen in allem zu dienen; oder wenn sie selbst jemandes irgend wozu bedürfen, so demüthigen sie sich eben so gegen ihn, und übernehmen unbedenklich jede Rolle als ihnen ganz angehörige, haben sie es aber erlangt, dann sind 576 sie wieder fremd? — Gar sehr sind sie so. — Ihr ganzes Leben lang also sind sie niemals jemandes Freund, sondern immer herrschen sie über einen oder dienen einem Andern. Wahrer Freiheit und Freundschaft aber bleibt eine tyrannische Natur immer unkundig. — Allerdings wol. — Können wir nun nicht solche mit Recht treulose nennen? — Wie sollten wir nicht! — Ungerecht aber doch gewiſs so sehr als möglich, wenn wir anders in dem vorigen richtig über die Gerechtigkeit übereingekommen sind, was sie sei. — Das war aber gewiſs richtig. — So laſs uns den schlechtesten noch einmal kurz zusammenfassen. Es ist aber doch der, welcher, wie wir einen träumenden beschrieben, ein solcher wachend ist. — Allerdings. — Ein solcher aber wird nur, wer schon von Natur höchst tyrannisch zur Alleinherrschaft gelangt; und je länger er im Besiz solcher Herrschaft fortlebt, um desto mehr wird er ein solcher. — Nothwendig, sagte Glaukon, welcher hier die Rede aufnahm.

Wird nun nicht, sprach ich, wer sich als der verdorbenste zeigt, auch als der unseligste erscheinen? Und wer die längste Zeit und am meisten tyrannisch geherrscht hat, der auch am meisten und die längste Zeit ein solcher wirklich gewesen sein? Die Menge freilich meint auch mancherlei*. — Nothwendig, sagte er, muſs sich das so verhalten. — Und so ist es doch, sprach ich, daſs der tyrannische auch der tyrannisch beherrschten Stadt und der volksmäſsige der demokratisch verwalteten ähnlich ist, und eben so die andern? — Wie sonst! — Also auch wol, wie sich die eine Stadt zu der andern verhält, was Tugend und Glükseligkeit betrifft, so auch der eine Mann zu dem andern? — Natürlich. — Wie also verhält sich eine tyrannisch beherrschte Stadt zu einer königlich regierten, so wie wir sie zuerst beschrieben? — Ganz als das Gegentheil, sagte er. Denn die eine ist die beste, die andere die schlechteste. — Ich will nicht fragen, entgegnete ich, welche von beiden du meinst; denn es ist offenbar. Urtheilst du aber über ihre Glükseligkeit und Unseligkeit eben so oder anders? Und laſs uns nicht etwa irre werden, indem wir auf den Tyrannen, der nur Einer ist, sehen, und auf die einigen Wenigen die ihn umgeben; sondern wie man sich eine Stadt ganz beschauen muſs, wenn man hineinkommt, so laſs uns überall herumsteigen und zusehn und dann unsere Meinung abgeben. — Sehr richtig, sagte er, ist deine Forderung; und es ist wol jedem klar, daſs keine unseliger ist als eine tyrannisch beherrschte, und keine glükseliger als eine königlich regierte. — Würde ich nun nicht, sprach ich, 77 eben so richtig hinsichtlich der Männer dieselbe Forderung stellen, indem ich nur demjenigen gestattete über sie zu entscheiden, der mit seinen Gedanken in das Gemüth eines Mannes eingehn und es beschauen kann, und nicht, indem er es nur von auſsen betrachtet, wie ein Kind vor der Herrlichkeit erstaunt, womit sich die Tyrannen vor denen drauſsen bekleiden, sondern genau zusieht? wenn ich also meinte wir sollten alle auf jenen hören, der zuerst im Stande ist zu urtheilen, dann aber auch mit einem solchen zusammengewohnt hat und zugegen gewesen ist, sowol bei häuslichen Verhandlungen wie er sich da gegen seine Angehörigen verhält, wo er am meisten entblöſst zu sehen ist von allem tragischen Pomp, als auch wiederum bei öffentlichen Fährlichkeiten, und wenn ich dem, der dies alles mit angesehen hat, auftrüge auszusagen wie sich, was Glükseligkeit und Unseligkeit anlangt, der Tyrann zu den übrigen verhält? — Sehr richtig, sagte er, würdest du auch das fordern. — Wollen wir nun einmal annehmen, sprach ich, wir seien solche die urtheilen können, und auch schon auf solche Menschen getroffen sind*, damit wir doch einen haben, der uns auf unsere Fragen antworte? — Ei freilich. — So komm denn, sprach ich, und betrachte es so. Die Aehnlichkeit zwischen Staat und Mann im Sinne behaltend und so einzeln sie theilweise betrachtend gieb die Zustände von beiden an. — Was für welche? sagte er. — Zuerst, sprach ich, um vom Staate zu handeln, nennst du

einen tyrannisch beherrschten Staat frei oder knechtisch? — Im höchsten Grade, sagte er, knechtisch. — Aber du siehst ja doch darin Herren und Freie. — Ich sehe wol, sagte er, ein weniges der Art; das Ganze aber, wenn ich es sagen soll, und das vorzüglichste in ihm ist in einer ehrlosen und unseligen Knechtschaft. — Wenn nun, entgegnete ich, der Mann dem Staate ähnlich ist, muſs dann nicht auch in ihm dieselbe Ordnung sich vorfinden, und seine Seele voll Unfreiheit und vielfältiger Knechtschaft sein, und grade die Theile derselben in der Knechtschaft sein, welche die edelsten waren, und nur ein kleiner, und zwar der werthloseste und ausschweifendste, herrschen? — Nothwendig, sagte er. — Wie nun? Wirst du sagen, daſs eine solche Seele knechtisch sei oder frei? — Knechtisch, sage ich, gewiſs. — Und weiter, der knechtische und tyrannisch beherrschte Staat thut wol am wenigsten was er will? — Gewiſs. — So wird auch wol die tyrannisch beherrschte Seele am wenigsten thun was sie gern wollte, wenn man nämlich von der ganzen Seele redet, sondern wie sie immer vom Stachel mit Gewalt getrieben wird, muſs sie auch immer voll Schrekken und Reue sein. — Wie sollte sie nicht! — Aber arm oder reich, welches muſs wol ein tyrannisch beherrschter Staat sein? — Arm. — So muſs folglich auch eine tyrannische Seele immer ärmlich und ungesättigt sein. — Allerdings, sprach er. — Und wie? muſs nicht 578
ein solcher Staat und ein solcher Mann immer voller Furcht sein? — Sehr nothwendig. — Und glaubst du, daſs du in irgend einem andern mehr Klagen und Seufzer und Angst und Weh antreffen wirst? — Nirgends. —

Und glaubst du, daſs dergleichen in irgend einem andern Manne mehr sein wird als in diesem tyrannischen, der von wollüstiger Liebe und andern Begierden ganz verstört ist? — Woher wol? sagte er. — Auf alles dieses und noch mehr dergleichen hast du wol eben gesehen als du diesen Staat für den unseligsten unter allen erklärtest. — Und mit Recht doch wol, sagte er. — Ja freilich, sprach ich. Aber was urtheilst du nun mit Hinsicht auf eben dieses von dem tyrannischen Mann? — Daſs er bei weitem der unseligste ist, sagte er, von allen andern insgesammt. — Dieses, sprach ich, ist wol nicht mehr eben so richtig gesagt. — Wie so? sprach er. — Ich denke nicht, sagte ich, daſs dieser schon der am meisten solche ist. — Aber wer denn? — Der folgende wird dir vielleicht doch noch unseliger zu sein scheinen als dieser. — Welcher nur? — Derjenige tyrannische, sprach ich, welcher sein Leben nicht zu Ende bringt ohne ein öffentlicher Mann geworden zu sein, sondern so unglüklich ist, daſs ihm durch ein ungünstiges Geschik die Gelegenheit geboten wird ein Tyrann zu sein. — Ich ahnde wol, sagte er, daſs nach dem vorher vorgetragenen du recht hast. — Schön, sprach ich, aber dergleichen muſs man nicht meinen, sondern es sehr genau nach folgender Regel überlegen. Denn es fragt sich hier um das wichtigste, nämlich gut leben oder schlecht. — Vollkommen richtig, sprach er. Sieh also zu ob ich recht habe. Mir däucht nämlich wir müssen von hier aus die Sache betrachten. — Von wo aus? — Indem wir auf die reichen Leute sehen in den Städten, welche sich viele Sklaven halten. Denn diese haben doch soviel ähnliches mit den Tyrannen, daſs sie über Viele herrschen; nur in der Menge hat jener den Vorzug. — Den hat er freilich. — Nun weiſst du doch daſs diese ganz getrost sind und sich vor ihren Hausleuten keinesweges fürchten. — Woher sollten sie sich auch fürchten! — Freilich gar nicht, erwiederte ich; aber merkst du auch die Ursache? — Ja, weil die ganze Stadt jedem Einzelnen Beistand leistet. — Ganz recht, sprach ich. Wie aber, wenn ein Gott einen Mann der funfzig und mehr Sklaven hat aus der Stadt wegnähme und ihn selbst mit Weib und Kind und seiner übrigen Habe sowol als seinen Hausleuten in eine Wüste sezte, wo ihm nun kein anderer Freier zu Hülfe kommen könnte: was meinst du wol in wie groſser Furcht er schweben würde wegen seiner selbst und seiner Kinder und seiner Gattin, ob sie nicht durch die Hausleute umkommen würden. — In der allergröſsten, sprach 579 er, denke ich. — Wird er dann nicht etwa einige von seinen Sklaven verhätscheln müssen und ihnen vielerlei versprechen und sie freilassen ohne weiteren Grund, und sich so als einen Schmeichler seiner eigenen Diener darstellen? — Gar sehr nothwendig, sagte er, oder untergehen. — Wie aber, sprach ich, wenn der Gott ihm rundum viele solche als Nachbarn einsezte, die es gar nicht leiden möchten, daſs einer auf solche Weise Andre beherrsche, vielmehr wo sie irgend eines solchen habhaft würden ihn mit den ärgsten Strafen belegten? — So würde er, sagte er, in noch viel ärgerer Noth sein, denke ich, wenn auf allen Seiten von lauter Feinden bewacht. — Ist aber nicht in der That der Tyrann in einer solchen Gefangenschaft gehalten, der von

Natur ein solcher ist wie wir ihn beschrieben haben voll der mannigfaltigsten Besorgnisse sowol als Begierden? Wie sehr auch seine Seele lekker ist nach neuen Genüssen, so ist er doch der einzige in der Stadt, der nicht einmal wagen kann irgend wohin auszureisen noch zu schauen was andern freien Männern Verlangen erregt, sondern er lebt die meiste Zeit in sein Haus vergraben wie ein Weib, und beneidet es auch den andern Bürgern, wenn einer auswärts reisen will und etwas trefliches sehen. — Auf alle Weise, sagte er. — Um so groſse Uebel reicher also ist der Mann, wenn er, in sich selbst so schlecht verwaltet, daſs du ihn schon als einen solchen tyrannenartigen für den unseligsten erklärtest, nun noch dazu nicht für sich zurükgezogen leben kann, sondern von irgend einem Geschik genöthiget wird die tyrannische Herrschaft zu ergreifen, und unfähig wie er ist sich selbst zu beherrschen versuchen muſs Andere zu regieren, wie wenn einer mit einem kränklichen und sein selbst nicht mächtigen Leibe doch nicht dürfte Ruhe halten, sondern im körperlichen Wettstreit und Kampf mit Andern sein Leben hinbringen müſste. — Sehr ähnlich ist dieses, sagte er, und vollkommen recht hast du o Sokrates. — Ist also nicht dieses, sprach ich, mein lieber Glaukon ein vollkommen elender Zustand, und lebt nicht doch noch unseliger als der dessen Leben du für das unseligste erklärtest, der Tyrann? — Offenbar ja, sagte er. — So ist demnach in Wahrheit, und wenn es einer auch nicht glaubt, der rechte Tyrann auch ein rechter Sklave, vermöge der ärgsten Augendienerei und Knechtschaft und als ein Schmeichler der schlechtesten Menschen. Und keinesweges etwa erfüllt er seine Begierden, sondern fast an allem fehlt es ihm, und der Wahrheit nach erscheint er arm, wenn einer die ganze Seele versteht ins Auge zu fassen, und sein ganzes Leben lang immer in Furcht und voll Krampf und Schmerzen, wenn er anders in gleichem Zustande ist wie der Staat über den er gebietet. Und dem gleicht er doch; nicht wahr? — Gar sehr, 580 sagte er. — Und nun werden wir dem Mann auch das noch zutheilen müssen, was wir auch vorher schon sagten, daſs er nämlich neidisch treulos ungerecht freundlos frevelhaft gottlos aller Schlechtigkeit Pfleger und Beschüzer eben der Herrschaft wegen noch mehr sein und immer mehr werden muſs als zuvor, und daſs er aus allen diesen Gründen mehr als sonst jemand selbst unglükselig ist, und auch diejenigen die ihm nahe stehen zu solchen macht. — Kein vernünftiger, sagte er, wird dir das widersprechen. — So komm denn, sagte ich, und wie, wer in irgend einer Sache über Alle durchweg richten soll*, sein Urtheil abgiebt, so sprich auch du jezt aus über alle, welcher nach deiner Meinung an Glükseligkeit der erste ist und welcher der zweite und so der Reihe nach über alle fünf, den königlichen, den timokratischen, den oligarchischen, den demokratischen, den tyrannischen. — Leicht, sagte er, ist ja das Urtheil. Denn nach der Ordnung wie sie aufgetreten sind weise ich ihnen wie Chören ihren Rang an, sowol an Tugend und Schlechtigkeit als an Glükseligkeit und dem Gegentheil. — Sollen wir nun einen Herold dingen, fragte ich, oder rufe ich selbst aus, Aristons Sohn hat den Spruch gethan, der treflichste und gerechteste sei auch der glükseligste, dies sei aber der am meisten königlich gesinnte und sich selbst königlich beherrschende; der schlechteste aber und ungerechteste sei auch der unseligste, und dies sei der am meisten tyrannisch gesinnte und auch sich selbſt sowol als den Staat so tyrannisch als möglich beherrschende. — Das sei ausgerufen! sagte er. — Soll ich etwa noch dazusezen, fragte ich, einerlei ob es allen Menschen und Göttern entgeht oder nicht, daſs sie solche sind? — Das seze hinzu! sprach er.

Wohl denn! sagte ich. Dies also sei unser erster Beweis; der zweite aber dürfte, wenn du meinst, dieser sein. — Welcher ist dies? — Wenn doch, wie der Staat in drei Gattungen getheilt ist, so auch eines jeglichen Seele in dreierlei: so wird, wie mich dünkt, noch ein anderer Beweis möglich sein. — Und was für einer wäre das? — Dieser. Für diese drei zeigen sich mir auch dreierlei Arten von Lust, für jede einzelne eine besondere; und eben so auch dreierlei Begierden und Regierungen. — Wie meinst du dies? sprach er. Das eine, sagen wir, war doch womit der Mensch lernt, das andere womit er sich ereifert, das dritte aber konnten wir seiner Vielartigkeit wegen nicht mit einem einzigen ihm eigenthümlichen Namen benennen, sondern was es gröſstes und stärkstes in sich schloſs, danach benannten wir es. Das begehrliche nannten wir es wegen der Heftigkeit der auf Speise und Trank und Liebessachen und was hiemit sonst noch zusammenhängt bezüglichen
581 Begierden, und das geldliebende auch weil vorzüglich durch Geld die Begierden dieser Art befriediget werden. — Und recht war das wol, sprach er. — Wenn wir also auch von der hieher gehörigen Lust und Liebe sagten, daſs sie

auf Gewinn und Nuzen gehe: so würden wir uns in der Erklärung doch auf Ein Hauptstük stüzen, so daſs wir uns selbst doch immer etwas bestimmtes dächten so oft wir diesen Theil der Seele aussprechen? und wenn wir ihn also das geldliebende und eigennüzige nennten, so wäre er richtig benannt? — Das scheint mir wenigstens, sagte er. — Wie aber das zornartige? sagen wir nicht doch, daſs dieses auf das Machthaben und Siegen und Berühmtsein ganz und gar ausgehe? — Allerdings. — Wenn wir dies also das ehrliebende und streitlustige überschrieben, würde das wol angemessen sein? — Vollkommen angemessen gewiſs. — Wiederum womit wir lernen, davon ist doch jedem offenbar, daſs es ganz und gar immer darauf gestellt ist die Wahrheit zu wissen, wie es mit der steht, und daſs um Geld und Ruhm dieses unter allen dreien sich am wenigsten kümmert. — Bei weitem. — Nennen wir also dieses lernlustig und weisheitliebend: so ist es wol seiner Art und Weise gemäſs benannt? — Wie sollte es nicht! — Nun aber, sprach ich, herrscht doch auch in den Seelen der Einen dieses, der Anderen ein anderes von diesen, welches sich eben trifft? — So ist es, sagte er. — Deshalb nun laſs uns zuvörderst sagen, daſs es auch drei Arten von Menschen giebt, eine weisheitliebende, eine streitlustige und eine eigennüzige. — Offenbar wol. — Dann auch drei Arten von Lust, jedem von diesen eine zugehörig. — Allerdings. — Weiſst du auch wol, sprach ich, daſs wenn du drei solche Menschen jeden besonders fragen wolltest, welche von diesen drei Lebensweisen die angenehmste sei, dann jeder seine eigene vorzüglich herausrühmen wird? Und der Gewerbsmann wird

sagen in Vergleich mit dem Geldschaffen sei die Lust an der Ehre oder den Kenntnissen gar nichts werth, ausgenommen wenn etwas der Art* Geld bringt. — Gewiſs! sagte er. — Und wie der Ehrliebende? sprach ich. Hält der nicht die Lust am Gelde für etwas gemeines; und wiederum die am Lernen, wenn eine Kenntniſs nicht Ehre bringt für leeren Dunst und Possenspiel? — So ist es, sagte er. — Und der Weisheitliebende, sollen wir etwa nicht annehmen, der glaube von den andern Arten der Lust im Vergleich mit der, die Wahrheit zu wissen, wie sie sich verhält, und immer lernend mit etwas der Art zu verkehren, daſs sie es eben nicht sonderlich weit in der Lust gebracht haben, und er nenne sie recht eigentlich nothwendige, weil er diese andern gar nicht brauchen würde, wenn die Noth nicht wäre? — Das, sagte er, müssen wir ja genau wissen*. — Wenn nun also, sprach ich, die Lust jeder Gattung mit den anderen im Streit ist, und so auch jede Lebensweise selbst, und zwar nicht über das edler oder schändlicher leben und schlechter oder besser, sondern eben über das angenehmer und schmerzloser selbst: wie können wir denn erkennen
582 wessen Aussage die richtigste ist? — Dies, sagte er, weiſs ich nicht sonderlich zu sagen. — Betrachte es doch so. Womit muſs denn das beurtheilt werden, was richtig beurtheilt werden soll? Nicht mit Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen? Oder weiſs einer ein besseres Hülfsmittel als diese? — Woher doch! sagte er. — So schaue denn. Welcher von diesen drei Männern ist wol der erfahrenste in allen diesen Arten der Lust von denen die Rede war? Dünkt dich der Eigennützige, wenn er

nun die Wahrheit selbst was sie ist kennen lernt erfahrner zu sein in der Lust an der Erkentniſs als der weisheitliebende in der am Gewinn? — Weit gefehlt wol! sagte er. Denn diesem ist es ja schon von seiner Kindheit an nothwendig auch die anderen zu kosten; der Eigennüzige aber, wenn er nun auch lernt wie das Seiende geartet ist, braucht deshalb nicht nothwendig diese Lust zu kosten, noch eine Erfahrung davon zu machen wie süſs sie ist; vielmehr, wenn er auch dazu aufgeregt wäre, würde es ihm nicht leicht sein. — Also, sprach ich, hat vor dem Eigennüzigen der Weisheitliebende bei weitem den Vorzug an Erfahrung in beiden Arten der Lust? — Bei weitem freilich. — Wie aber verhält er sich gegen den Ehrliebenden? Ist er wol unerfahrner in der Lust am Geehrtwerden als jener in der am Weisesein? — Wol nicht, sagte er; denn Ehre folgt ja doch, wenn sie nur wirklich erlangen wonach jeder strebt, ihnen allen insgesammt. Denn auch der Reiche wird von Vielen geehrt und der Tapfere und der Weise, sodaſs von der Lust am Geehrtwerden, was sie sei, Alle eine Erfahrung haben. Die Anschauung des Wahren aber kann unmöglich ein Anderer gekostet haben, welche Lust sie bei sich führt als nur der Weisheitliebende. — Von wegen der Erfahrung also, sagte ich, urtheilt dieser am treflichsten unter allen jenen Männern. — Bei weitem. — Und auch er allein wird wol nur mit Einsicht zur Erfahrung gekommen sein. — Wie anders! — Aber auch das Werkzeug mittelst dessen die Sache beurtheilt werden muſs, ist nicht das Werkzeug des Eigennüzigen oder Ehrliebenden, sondern des Weisheitliebenden. —

Welches doch? — Nach Vernunftgründen sagten wir ja doch solle geurtheilt werden. Nicht wahr? — Ja. — Eben die sind aber doch das Werkzeug von diesem vorzüglich. — Wie sollten sie nicht! — Wenn also das zu beurtheilende am besten nach Reichthum und Gewinnst beurtheilt würde, so müſste was der Eigennüzige lobt und tadelt nothwendig das richtigste sein. — Nothwendig ja. — Und wenn nach Ehre Sieg und Tapferkeit, dann wol was der Streitlustige und Ehrliebende? — Offenbar. — Da aber nach Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen? — Nothwendig, sagte er, ist dann, was der Weisheitliebende und Vernunftliebende lobt, das richtigste. — Von den drei Arten der Lust also
583 wäre die desjenigen Theils der Seele, vermöge dessen wir lernen, die angenehmste, und in welchem unter uns dieser herrscht, dessen Lebensweise die angenehmste? — Wie könnte es anders sein? sagte er. Da ja als gebührender Lobredner der Weise seine eigene Lebensart lobt. — Welches aber, sprach ich, sagt wol der Richter sei die zweite Lebensweise und die zweite Lust? — Offenbar wol die des Kriegerischen und Ehrliebenden; denn sie steht ihm näher als die des Gewerbmannes. — Die lezte also wie es scheint ist die des Eigennüzigen. — Wie anders? sprach er.

Dies wären also nun zwei Gänge hintereinander, und zweimal hätte der Gerechte den Ungerechten besiegt; dem dritten* aber ganz nach olympischer Weise für den rettenden und olympischen Zeus siehe nun zu, daſs nämlich die Lust der Andern auſser der des Weisen auch nicht ganz wahr ist noch auch rein, sondern ein trüber Schattenriſs gleichsam, wie ich glaube von einem der Weisen gehört zu haben; und dies wäre doch die gröſste und entscheidendste Niederlage. — Bei weitem; aber wie meinst du dies? — So, sprach ich. Ich denke es zu finden, wenn du mir antwortest, indem ich es mit dir suche. — So frage denn! sagte er. — Sprich also, hub ich an; sagen wir nicht Schmerz sei das Gegentheil der Lust? — Allerdings. — Und weder Lust haben noch Schmerz sei auch etwas? — Etwas, gewiſs. — Also zwischen diesen beiden in der Mitte eine gewiſse Ruhe der Seele in Bezug hierauf? oder meinst du es nicht so? — Vollkommen so, sagte er. — Und besinnst du dich nicht auf die Reden der Kranken, die sie führen wenn sie krank sind? — Was für welche? — Daſs doch nichts angenehmer sei als Gesundsein; aber ehe sie krank geworden, sei ihnen ganz entgangen, daſs jenes das angenehmste sei. — Sehr wohl besinne ich mich, sagte er. — Und hörst du nicht auch die, welche in heftigen Schmerzen liegen, sagen, es sei nichts angenehmer als wenn der Schmerz aufhört? — Das höre ich. — Und nun merkst du wol, daſs es noch viele andere Umstände giebt, worin die Menschen, wenn es ihnen verdrieſslich geht, das keinen Verdruſs haben und die Ruhe in dieser Beziehung als das allerangenehmste preisen, nicht aber das Lust haben. — Dies wird ihnen vielleicht, sagte er, eben dann angenehm und wohlthuend, die Stille. — Und wenn einer aufhört Lust zu empfinden, dann wird wol, sagte ich, die Stille der Lust ihm schmerzlich sein. — Vielleicht, sagte er. — Was wir also nur eben zwischen beiden zu sein behaupteten, die Ruhe, das wird wol beides sein, Schmerz sowol als Lust. — So scheint es. — Ist denn aber auch möglich, daſs was keines von bei-

den ist, beides werde? — Nein, scheint mir. — Wenn aber das angenehme in der Seele entsteht und das unangnehme: so ist doch beides eine Bewegung. Oder nein? — Ja. — Und
584 das weder schmerzliche noch angenehme hatte sich uns das nicht doch eben als eine Ruhe und als etwas zwischen diesen beiden gezeigt? — So hatte es sich freilich gezeigt. — Wie kann man also mit Recht das Nicht Schmerz haben für angenehm halten, und das Nicht Lust empfinden für schmerzvoll? — Gar nicht. — Also auch dieses ist nicht, sprach ich, sondern die Ruhe erscheint nur jedesmal neben dem schmerzlichen angenehm und neben dem angenehmen schmerzlich; und an diesen Erscheinungen ist nichts gesundes in Bezug auf das Wesen der Lust, sondern sie sind ein Gaukelspiel. — Wie wenigstens, sagte er, unsere Rede andeutet. — So sieh denn, sprach ich, auf solche Lust, welche nicht aus Schmerz entsteht, damit du nicht etwa für jezt glaubst, dieses beides verhalte sich so, daſs Lust das Aufhören des Schmerzes sei, und Schmerz der Lust. — Wohin also, und welche meinst du? — Gar viele, sagte ich, giebt es auch andere, wenn du aber willst so betrachte gleich die angenehmen Empfindungen des Geruchs. Denn diese entstehen ohne daſs man vorher die mindeste Unlust gehabt plözlich in groſser Stärke, und wenn sie aufgehört haben, lassen sie nicht eine Spur von Unlust zurük. — Vollkommen richtig, sagte er. — So wollen wir denn nicht glauben die Befreiung von der Unlust sei reine Lust, noch die von der Lust solche Unlust. — Freilich nicht. — Aber doch, sagte ich, sind wenigstens die durch den Leib zur Seele gelangenden und vorzüglich so genannten Lüste

die meisten beinahe und gröſsten von dieser
Art, Erledigungen von Schmerzen. — Das sind
sie freilich. — Und nicht wahr die über Zukünftiges
aus der Erwartung entstehenden Vorempfindungen
angenehme und unangenehme
verhalten sich eben so? — Eben so. — Weiſst
du nun wol wie diese insgesammt beschaffen
sind, und womit vorzüglich zu vergleichen? —
Womit? — Nimmst du auch an, sprach ich,
daſs es in den Dingen ein Oben giebt und ein
Unten und eine Mitte? — Ich gewiſs. — Und
wenn einer sich von unten nach der Mitte bewegt,
meinst du, daſs er etwas anderes glauben
werde als sich nach oben zu bewegen? und
wenn er, in der Mitte zur Ruhe gelangt, dahin
schaut woher er gekommen ist, wird er
wol etwas anderes glauben als oben zu sein, da
er das wahre Oben nicht gesehen hat? — Beim
Zeus, sagte er, ich glaube nicht daſs ein solcher
etwas anderes glauben wird. — Aber
wenn er nun wieder in Bewegung käme: so
würde er glauben sich nach unten zu bewegen
und würde auch recht glauben? — Wie sollte
er nicht? — Und das alles würde ihm doch
begegnen, weil er keine Kunde hätte von dem
was wahrhaft oben ist und unten und in der
Mitte? — Offenbar. — Kannst du dich also wundern,
wenn auch die der Wahrheit Unkundigen
sowol von vielen andern Dingen keine gesunden
Vorstellungen haben, als auch zu Lust und
Unlust sich so verhalten, daſs wenn sie nach
der Unlust hin sich bewegen, sie richtig glauben
und wirklich Unlust haben, wenn aber von 585
der Unlust weg nach der Mitte hin, Wunder
wie sehr glauben zur Erfüllung und zur Lust
zu gelangen, aber wie wenn man graues neben
schwarzem sieht aus Unkunde des weiſsen, so

indem sie neben der Schmerzlosigkeit die Unlust* betrachten aus Unkunde der Lust sich täuschen? — Beim Zeus, sprach er, ich würde mich nicht wundern, sondern weit mehr wenn es nicht so käme. — So betrachte es denn sagte ich, einmal so. Sind nicht Hunger und Durst und dergleichen gewisse Leerheiten des körperlichen Zustandes? — Wie sollten sie nicht? — Unwissenheit und Unverstand aber sind die nicht wiederum eben so eine Leerheit in dem Zustande der Seele? — Freilich wol. — Angefüllt also würde, wer Nahrung zu sich nimmt, und wer Verstand bekommt? — Was sonst? — Welches ist aber die wahrhaftere Anfüllung, die mit einem minder oder die mit einem mehr seienden? — Offenbar die mit einem mehr. — Welche von beiden Gattungen nun glaubst du wol habe mehr Antheil am reinen Sein, die wozu Brodt und Getränk und Gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesammt gehören, oder die Gattung der richtigen Vorstellung und der Wissenschaft und des Verstandes und alles dessen insgesammt was Tugend ist? Beurtheile es aber so. Was an dem sich immer gleichen und unsterblichen haftet und an der Wahrheit, sowol solcherlei selbst seiend als auch in solchem entstehend, dünkt dich dies in höherem Grade zu sein, oder das an dem nie sich selbst gleichen und sterblichen als selbst solches oder in solchem entstehend? — Bei weitem mehr, sagte er, das an dem immer sich selbst gleichen. — Also das Wesen des sich immer gleichen hat das mehr am Sein Antheil als am Wissen? — Keinesweges. — Und wie an der Wahrheit? — Auch das nicht. — Wenn aber weniger an der Wahrheit, dann auch am Sein. — Nothwendig. —

Ueberhaupt also wird das zur Pflege des Leibes gehörige in seinen verschiedenen Arten minder als die Arten des zur Pflege der Seele gehörigen an der Wahrheit und dem Sein Antheil haben? — Bei weitem wol. — Und meinst du nicht eben so auch der Leib minder als die Seele? — Ich gewiſs. — Wird also nicht auch das mit wahrhafter seiendem angefüllte selbst auch wahrhafter seiende wahrhafter angefüllt als das mit minder seiendem und selbst minder seiende? — Wie könnte es anders sein! — Wenn also mit der Natur angemessenem angefüllt werden angenehm ist: so würde auch das wahrhafter und mit wahrhafter seiendem angefüllte sich wirklicher und wahrhafter wohlbefinden in wahrhafter Lust, dem aber minder seiendes zugetheilt wird, das würde auch minder wahrhaft und auf die Dauer angefüllt werden, und hätte nur Theil an einer unzuverläſsigen und minder wahrhaften Lust. — Ganz nothwendig, sagte er. — Die also der Einsicht und Tugend baar sind, in Schmausereien aber 586 und dergleichen sich immer pflegen, bewegen sich wie es uns vorkam nach unten hin und dann wieder bis zur Mitte und schweben hier zeitlebens, über dieses aber hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie niemals weder hinaufgesehen noch einen Anlauf dorthin genommen, und sind also auch mit seiendem nie wahrhaft angefüllt worden, noch haben sie je eine dauernde und reine Lust geschmekt; sondern nach Art des Viehes immer auf den Boden sehend und zur Erde und den Tischen gebükt nähren sie sich und bespringen sich einander auf der Weide; und wenn sie aus habsüchtiger Begierde nach diesen Dingen ausschlagen und stoſsen, so tödten sie sich auch unter einander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit, weil sie nicht mit seiendem weder ihr seiendes noch dasjenige, was empfangenes festhält angefüllt haben. — Vollkommen wie in einem Götterspruch, o Sokrates, sprach Glaukon, bezeichnest du ja die Lebensweise der groſsen Menge. — Leben nun nicht solche auch nothwendig in mit Unlust gemischten Lüsten in gleichsam Doppelgängern oder Schattenbildern der wahren Lust, welche nur durch die Zusammenstellung Farbe bekommen, so daſs sie als gewaltig erscheinen und diesen Thoren wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflöſsen und der Gegenstand heftigen Streites werden, wie auch um das Schattenbild der Helena nach Stesichoros unter den Trojanern solcher Streit entstand aus Unkunde der wahren. — Nothwendig, sagte er, muſs es sich so begeben. — Und wie? muſs nicht eben dergleichen nothwendig auch mit dem zornartigen begegnen, wenn einer dasselbige vollbringt, neidischerweise aus Ehrgeiz oder gewaltsamerweise aus Streitlust oder zornigerweise aus Ungeschlachtheit, indem er Sättigung an Ehre Sieg und Wiedervergeltung erstrebt ohne Einsicht und Vernunft? — Aehnliches, sagte er, erfolgt nothwendig auch hiebei. — Wie also? sprach ich, Wollen wir kühnlich sagen, daſs von allen auf das eigennüzige sowol als das streitlustige bezüglichen Begierden, diejenigen, welche der Erkenntniſs und vernünftiger Rede nachgehend und nur nach deren Anleitung der Lust nachstrebend diejenigen Lüste erlangen, auf welche die Vernunft hindeutet, daſs diese sowol die wahrhaftesten erlangen werden, so weit ihnen nämlich möglich ist wahres zu erlangen, weil sie ja der Wahrheit gefolgt sind, als auch die ihnen eigenthümlich zugehörigen, wenn doch das beste* für einen jeden auch das ihm eigenthümlichste ist. — Gewiſs wol, sprach er, ist dies ja das eigenthümlichste. — Folgt also die ganze Seele dem weisheitliebenden und ist ihm nicht aufsäſsig: so gelangt jeder Theil dazu, daſs er nicht nur übrigens das seinige verrichtet und gerecht ist, sondern jeder erndtet auch an Lust das ihm zugehörige und beste und soviel irgend möglich das wahrhafte. — Offenbar ja. 587 — Wenn hingegen einer von den andern Theilen die Gewalt bekommt: so vermag nicht einmal er selbst sich die ihm zukommende Lust zu verschaffen, und nöthiget auch die andern, daſs sie fremder und nicht wahrhafter Lust nachgehen müssen. — So ist es; sagte er. — Wird also nicht, was am weitesten von der Weisheitsliebe und der Vernunft absteht, auch dieses am meisten bewirken? — Bei weitem. — Und steht nicht, was von Gesez und Ordnung, eben das auch am weitesten von der Vernunft ab? — Unläugbar. — Am weitesten aber hatten sich ja die verliebten und tyrannenhaften Begierden gezeigt? — Bei weitem. — Am wenigsten aber die königlichen und sittsamen? — Ja. — Also wird auch, denke ich, der Tyrann am meisten von wahrer und eigenthümlicher Lust entfernt bleiben, jener aber am wenigsten. — Nothwendig. — Auch am unerfreulichsten wird also der Tyrann leben, der König aber am anmuthigsten. — Ganz nothwendig. — Und weiſst du wol, sprach ich, um wieviel unerfreulicher* ein Tyrann lebt als ein König? — Wenn du es mir sagst, antwortete er. — Da es, wie sich gezeigt hat, drei Arten der Lust giebt, von denen die eine

ächt ist, zwei aber unächt, so ist der Tyrann auf die jenseitige der unächten hinübergestiegen, indem er Gesez und Vernunft geflohen hat, und lebt nun mit gewissen knechtischen und söldnerischen Lüsten; wieviel er aber dabei zu kurz kommt, ist gar nicht leicht zu sagen, auſser etwa so. — Wie doch? fragte er. — Von dem oligarchischen ist doch der Tyrann der dritte; denn zwischen beiden war noch der Volksmann. — Ja. — Also besizt er auch, wenn das vorige richtig ist, von Jenem ab mit der Wahrheit verglichen, das dritte Schattenbild der Lust? — So ist es. — Der oligarchische aber ist wiederum der dritte vom königlichen, wenn wir den aristokratischen und königlichen an dieselbe Stelle bringen. — Der dritte freilich. — Um das dreifache des dreifachen also, sprach ich, steht der Tyrann von der wahrhaften Lust entfernt. — So scheint es. — Und das Schattenbild der tyrannischen Lust wäre also die Fläche, die zu jener Zahl als ihrer Wurzel gehört. — Unläugbar ja. — Aus der Wurzel und der dritten Potenz also wird erhellen, um welche Entfernung er absteht. — Offenbar, sagte er, dem wenigstens, der sich auf das Rechnen versteht. — Also wenn einer die Sache umkehrend von dem Könige sagen wollte wie weit er vermöge der Wahrheit seiner Lust von dem Tyrannen entfernt ist: so wird er nach vollendeter Vervielfältigung finden, daſs er siebenhundert und neun und zwanzig mal anmuthiger lebt, der Tyrann also unseliger ist in demselben Maaſs und gleicher Entfernung. — Eine wunderbare Rechnung, sagte er, hast du da zusammengetragen von dem Unterschiede zwischen den beiden
588 Männern, dem Gerechten und dem Ungerech-

ten, was Lust und Unlust betrifft. — Und doch eine richtige und ihrem Leben angemessene Zahl, sprach ich, da ihnen ja Tage und Nächte, Monate und Jahre angemessen sind. — Das sind sie ja freilich, sagte er. — Und wie? wenn der gute und gerechte den schlechten und ungerechten schon an Lust um so vieles überwindet: um wie unendlich viel mehr wird er ihn nicht überwinden in des Lebens Wohlgestaltung und Schönheit und Tüchtigkeit? — Unendlich weit freilich beim Zeus, sagte er.

Wolan, sprach ich, weil wir nun hieher gelangt sind mit unserer Rede: so laſs uns das zuerst gesagte wieder aufnehmen, weshalb wir hieher gekommen sind. Es wurde doch gesagt, Unrecht thun nüze dem, der vollkommen ungerecht zwar sei, gerecht aber erscheine. Oder ist nicht so gesagt worden? — Allerdings so. — Nun also, sprach ich, laſs uns mit diesem reden, nachdem wir einig geworden sind, was es mit beidem, dem Unrechthun und dem Gerechthandeln, auf sich habe. — Wie aber? fragte er. — Laſs uns zuerst ein Bildniſs der Seele[*] in Worten anfertigen, an welchem, wer jenes behauptete, sehen könne, was er gesagt hat. — Was für eines? fragte er. — Von der Art eines, sprach ich, wie die Fabel lehrt, daſs es vor Zeiten Naturen gegeben habe, die der Chimaira und der Skylla und des Kerberos und noch verschiedene andere werden ja beschrieben, daſs sie viele Gestalten in eines zusammengewachsen gewesen seien. — Das wird freilich erzählt. — So bilde dir denn Eine Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Thieres rundherum Köpfe von zahmen und wilden Thieren habend und im Stande dies alles ab-

zuwerfen und aus sich hervorzubringen. —
Dazu gehört ein tüchtiger Bildner, sagte er;
indessen da doch Worte leichter zu handhaben
sind als Wachs und dergleichen, so sei es gebildet.
— Nun auch noch Eine andere Gestalt
des Löwen und eine des Menschen: bei weitem
das gröſste aber sei die erste und das nächste
die zweite. — Dieses, sagte er, ist schon
leichter, und es ist gebildet. — Weiter verknüpfe
nun diese dreie in eines, so daſs sie
miteinander zusammenwachsen. — Sie sind
verknüpft, sagte er. — Und nun bilde auſsen
um sie herum das Bildniſs des Einen, nemlich
des Menschen, so daſs es dem der das Innere
nicht sehen kann, sondern nur die äuſsere Hülle
sieht, als Ein lebendes Wesen erscheint, nämlich
ein Mensch. — Das sei herumgebildet, sagte
er. — Und nun gehen wir zu dem, welcher behauptet,
diesem Menschen nüze Unrechtthun,
Gerechthandeln aber sei ihm nichts nüze, und
sagen ihm er behaupte nichts anders, als es
nüze ihm jenes vielgestaltige Thier nebst dem
Löwen und was ihm angehört durch Wohlleben
stark zu machen, den Menshen aber Hungers
589 sterben zu lassen und abzuschwächen, so
daſs er sich muſs schleppen lassen wohin eben
eines von jenen beiden ihn zieht, und nicht
etwa sie aneinander zu gewöhnen und eines
mit dem andern zu befreunden, sondern sie sich
unter einander beiſsen und im Streite verzehren
zu lassen. — Auf alle Weise, sprach er, behauptet
das der, welcher das Unrechtthun lobt.
— Also auch wol wer das gerechte für nüzlich
erklärt, der würde behaupten, man müsse solches
thun und reden, wodurch des Menschen
innerer Mensch recht zu Kräften kommt, und
sich auch des vielköpfigen Geschöpfes anneh-

men kann wie ein Landmann das zahme nährend und aufziehend, dem wilden aber, nachdem er sich die Natur des Löwen zu Hülfe genommen, wehrend, daſs es nicht wachse, auf daſs er so, für alle gemeinsam sorgend, nachdem er sie unter einander und mit ihm selbst befreundet, sie so erhalte. — Offenbar behauptet wiederum dieses, wer das gerechte lobt. — Auf alle Weise also sagt ja der das wahre, der das Gerechte erhebt, der aber das Unrecht, täuscht sich. Denn mag man nun auf die Lust sehen oder auf den guten Ruf oder auf die Förderung: so hat der Lobredner des Rechts die Wahrheit für sich, der Tadler aber sagt nicht gesundes und tadelt ohne zu wissen was. — Gewiſs, sagte er, weiſs er es ganz und gar nicht. — So laſs ihn uns denn in der Güte überreden, da er ja auch nicht mit Willen fehlt, und ihn fragen, Würden wir nicht doch sagen, o Lieber, daſs auch das edle und schlechte sich aus solchen Ursachen geltend gemacht habe, das edle nämlich als dasjenige, wodurch das thierische in der Natur unter den Menschen oder vielmehr unter das Göttliche gebracht wird, das schändliche aber, weil es das zahme unter die Gewalt des wilden bringt? wird er beistimmen, oder wie? — Wenn er anders mir folgen will, sagte er. — Kann es nun wol, sprach ich, dieser Erklärung zufolge irgend einem nüzlich sein, ungerechterweise Geld zu nehmen, wenn doch dergleichen etwas geschieht, daſs, indem er das Geld nimmt, zugleich das beste von ihm selbst dem schlechtesten verknechtet wird? Oder soll man sagen, daſs zwar, wenn er für Geld einen Sohn oder eine Tochter in die Knechtschaft gäbe, zumal noch unter wilde und böse Menschen, es ihm nicht nüzen könnte

auch noch so viel unter solcher Bedingung
zu empfangen; wenn er aber das göttlichste
sein selbst in des ungöttlichsten und gräulich-
590 sten Gewalt giebt ohne Erbarmen, dann wäre
er nicht elend und hätte nicht für einen weit
unseligeren Verlust Geld genommen, als Eri-
phyle*, die jenen Schmukk annahm für ihres
Mannes Leben? — Bei weiten wol! sprach Glau-
kon, denn ich will dir für ihn antworten. — Und
meinst du nicht, daſs auch die Zügellosigkeit
um deswillen von je her getadelt werde, weil
in dergleichen allem jenes ungeschlachte groſse
vielgestaltige Thier weit über die Gebühr frei-
gelassen wird? — Offenbar, sagte er. — An-
maſsendes und unfreundliches Wesen aber wird
ja wol getadelt, sofern das löwenartige und
schlangenartige* auf übelstimmende Weise an-
gespannt und genährt wird? — Allerdings. —
Und wird nicht Ueppigkeit und Weichlichkeit
wegen Erschlaffung und Abspannung des näm-
lichen getadelt, wenn jenes Feigheit darin
hervorbringt? — Nicht anders. — Schmei-
chelei aber und Niederträchtigkeit etwa nicht,
wenn jemand eben dieses das zornartige jenem
ungethümen Thier unterwirft, und des Geldes
wegen und aus unersättlicher Begierde nach die-
sem es durch Miſshandlungen von Jugend an ge-
wöhnt statt des Löwen den Affen zu spielen? —
Ei freilich! sagte er. — Niedriges Handwerk
aber und Tagelöhnerei, weshalb, meinst du, liegt
darauf ein Schimpf? Sollen wir wol eine an-
dere Ursache angeben, als sofern jenes tref-
lichste in einem von Natur so schwach ist,
daſs es über die andern Thiere in ihm nicht
herrschen kann, sondern ihnen dienen muſs,
und nur die Dienstleistungen, welche sie fordern,
zu erlernen vermag? — So scheint es wol,

sagte er. — Sollen wir nun nicht sagen, damit doch auch ein solcher von demselbigen beherrscht werde wie der treflichste, müsse er der Knecht jenes treflichsten, welcher das Göttliche herrschend in sich hat, werden? Keinesweges jedoch in der Meinung der Knecht solle zu seinem eigenen Schaden beherrscht werden, wie Thrasymachos von den Beherrschten meinte; sondern dafs es beiden das beste sei von dem göttlichen und verständigen beherrscht zu werden, am liebsten zwar so, dafs jeder es als sein eignes in sich selbst habe, wenn aber nicht, dann dafs es ihm von aufsen gebiete, damit wir Alle als von demselben beherrscht auch nach Vermögen einander insgesammt ähnlich seien und befreundet. — Und ganz mit Recht geschehe es so, sagte er. — Und auch das Gesez, sprach ich, zeigt ja deutlich, dafs es dergleichen anräth, welches doch Allen im Staat auf gleiche Weise verbündet ist; und so auch die Regierung der Kinder, indem wir sie nicht lassen frei sein, bis wir in ihnen wie im Staat eine Verfassung angerichtet haben, und das edelste in ihnen, nachdem wir es mittelst desselbigen in uns gepflegt und erzogen, auf ähnliche Weise zum Wächter und Regenten 591 bestellt haben, und hierauf lassen wir sie dann frei. — Das ist freilich klar, sagte er. — Auf welche Weise, o Glaukon, und aus welchem Grunde sollen wir also sagen, ungerecht und zügellos sein oder schlechtes thun sei nüzlich, wenn einer, wiewol er schlechter dadurch wird, doch mehr Geld oder anderweitiges Vermögen erwerben kann? — Auf keine Weise wol, sagte er. — Und wie, dafs es nüzlich sei, wenn man unrecht thue verborgen bleiben und seine Strafe nicht erleiden? Oder wird nicht der verborgen bleibende noch schlechter; wenn einer aber nicht verborgen bleibt, sondern gestraft wird, wird dann nicht das thierische in ihm besänftigt und gezähmt, das zahme aber frei gemacht, so daſs die ganze Seele, indem sie nach der edelsten Natur geordnet nun Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Weisheit annimmt, eine weit treflichere Beschaffenheit erlangt als ein Leib, welcher Stärke und Schönheit mit Gesundheit überkäme, um soviel mehr nämlich als die Seele selbst preiswürdiger ist als der Leib? — Auf alle Weise gewiſs, sagte er. — Wird also nicht, wer Verstand hat, sein Leben so einrichten, daſs er alles seinige hiezu anspannt, indem er zuerst diejenigen Kenntnisse in Ehren hält, welche seine Seele zu einer solchen bilden können, die anderen aber zurüksezt? — Offenbar, sagte er. — Demnächst, fuhr ich fort, des Leibes Beschaffenheit und Ernährung wird er nicht nur keinesweges der thierischen und vernunftlosen Lust anheimgebend und dahin gewendet leben, sondern nicht einmal auf die Gesundheit vorzüglich sehend und das vorzüglich betreibend, daſs er kräftig gesund und schön werde, wenn er nicht dadurch zugleich auch züchtig und besonnen würde; vielmehr immer wird er sich zeigen* als Einer der die Verhältnisse des Leibes in Bezug auf die Uebereinstimmung in der Seele ordnet. — Auf alle Weise, sagte er, wenn er anders in der That ein der Harmonie Kundiger sein soll. — Nicht auch eben so, sprach ich, die Anordnung und Verhältniſsmäſsigkeit in dem Besiz des Vermögens? und er wird uns wol nicht dessen Masse, betäubt von der Bewunderung der Menge, ins unendliche mehren um sich endlose Uebel zu bereiten? — Ich denke wol nicht, sagte er. — Sondern er wird ja wol, fuhr ich fort, die in ihm bestehende Verfassung wohl beachtend, und sich hütend, daſs er nicht dort etwas aufstöre durch Ueberfluſs oder Mangel an Vermögen, hierauf hinsteuernd so genau er es irgend vermag, sein Vermögen sowol vermehren als verwenden. — Offenbar ja, sagte er. — Und so wird er wol auch, was Ehre betrifft, auf dasselbige sehend an einiger theilnehmen und sie genieſsen, wovon er nämlich glaubt es werde ihn besser machen; wovon aber es werde die bestehende innere Verfassung auflösen, davor wird er sich hüten sowol im Hause als im öffentlichen Leben. — Also, sprach er, wird er sich wol nicht wollen mit Staatssachen einlassen, wenn ihm jenes am Herzen liegt? — Beim Hunde, sprach ich, in seinem eigenen Staate gar sehr, vielleicht jedoch nicht in seinem Vaterlande, wenn ihm nicht ein göttliches Geschik zu Hülfe kommt. — Ich verstehe, sagte er, du meinst in dem Staate den wir jezt durchgegangen sind und angeordnet haben, und der in unseren Reden liegt; denn auf der Erde glaube ich nicht, daſs er irgendwo zu finden sei. — Aber, sprach ich, im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt für den der sehen will, und nach dem was er sieht sich selbst einrichten. Es gilt aber gleich ob ein solcher irgendwo ist oder sein wird, denn dessen Angelegenheiten allein wird er doch verwalten wollen, eines anderen aber gar nicht. — Wahrscheinlich wol, sagte er.

ZEHNTES BUCH.

595 Und gewiſs, sprach ich, auch an vielem anderen bemerke ich in diesem Staate, wie wir ihn vortreflich angelegt haben, nicht am schwächsten aber behaupte ich dies, wenn ich an die Dichtkunst gedenke. — An was doch? fragte er. — Daſs wir auf keine Weise aufnehmen was von derselben darstellend ist. Denn daſs diese ganz vorzüglich nicht aufzunehmen sei, das zeigt sich, wie mich dünkt, jezt noch deutlicher, seitdem wir die verschiedenen Theile der Seele einzeln von einander gesondert haben. — Wie meinst du das? — Um es nur zu euch zu sagen — denn ihr werdet mich doch nicht angeben bei den Tragödiendichtern und den übrigen darstellenden insgesammt — mir scheint dergleichen alles ein Verderb zu sein für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besizen, daſs sie wissen wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten. — In welcher Hinsicht sagst du dieses? — Ich muſs mich wol erklären, sprach ich, wiewol eine Liebe und Scheu, die ich von Kindheit an für den Homeros hege, mich hindern will zu reden. Denn er mag doch wol aller dieser treflichen Tragiker erster Lehrer und Anführer gewesen sein Aber kein Mann soll uns doch über die Wahrheit gehen; also muſs ich wol sagen was ich denke. — Auf alle Weise, sagte er. —

So höre denn, oder vielmehr antworte. — Frage nur. — Was Darstellung überhaupt ist, weiſst du mir das wol zu sagen? denn ich selbst sehe noch nicht recht was sie sein will. — Und, sagte er, da soll ich es wol sehen? — Das wäre ja, sprach ich, gar nichts sonderbares, denn schon oft haben stumpfsichtige etwas eher 596 gesehen als scharfsichtigere. — Das ist wol richtig, sagte er; aber in deiner Gegenwart könnte ich nicht einmal das Herz fassen zu sagen was mir etwa einfiele; also sieh du nur selbst zu. — Willst du also daſs wir die Betrachtung hiebei anfangen nach der gewohnten Weise? Nämlich Einen Begriff pflegen wir doch jedesmal aufzustellen für jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen. Oder verstehst du mich nicht? — Wohl verstehe ich. — Nehmen wir also was du willst von solchem Vielen! Wie, wenn es dir recht ist, giebt es doch viele Bettgestelle und Tische*? — Wie sollte es nicht. — Aber Begriffe giebt es doch nur zweie für diese Geräthe, der eine das Bett, der andre der Tisch. — Ja. — Und pflegen wir nicht zu sagen, daſs die Verfertiger jegliches dieser Geräthe auf den Begriff sehend so der eine die Bettgestelle macht der andere die Tische, deren wir uns bedienen, und eben so auch alles andere? Denn den Begriff selbst verfertiget doch keiner von diesen Meistern; wie sollte er auch? — Auf keine Weise. — Aber sieh einmal zu, nennst du auch diesen einen Meister? — Welchen doch? — Der alles macht, was jeder von diesen Handwerkern. — Das ist ja ein auſserordentlicher und wundervoller Mann! — Noch eben nicht; aber bald wirst du es wol noch stärker ausdrükken. Denn dieser selbige Handwerker ist im

Stande nicht nur alle Geräthe zu machen, sondern auch alles insgesammt, was aus der Erde wächst, macht er, und alle Thiere verfertigt er, die andern wie auch sich selbst, und auſserdem noch den Himmel und die Erde und die Götter, und alles im Himmel und unter der Erde im Hades insgesammt verfertigt er. — Einen ganz wunderbaren Sophisten, sagte er, beschreibst du da. — Glaubst du es etwa nicht? sprach ich; und sage mir, dünkt es dich überall keinen solchen Meister zu geben, oder daſs einer nur auf gewisse Weise alle diese Dinge verfertigt, auf andere aber wieder nicht? oder merkst du nicht, daſs auch du selbst im Stande bist auf gewisse Weise alle diese Dinge zu machen? — Und, fragte er, was ist doch dies für eine Weise? — Gar keine schwere, sprach ich, sondern die vielfältig und in der Geschwindigkeit angewendet wird. Am schnellsten aber wirst du wol, wenn du nur einen Spiegel nehmen und den überall umhertragen willst, bald die Sonne machen und was am Himmel ist, bald die Erde, bald auch dich selbst und die übrigen lebendigen Wesen und Geräthe und Gewächse, und alles wovon nur so eben die Rede war. — Ja scheinbar, sagte er, jedoch nicht in Wahrheit seiend. — Schön, sprach ich, und wie es sich gebührt triffst du die Rede. Nämlich einer von diesen Meistern, meine ich, ist auch der Maler. Nicht wahr? — Wie sollte er nicht? — Aber du wirst sagen, meine ich, er mache nicht wahrhaft was er macht. Wiewol auf gewisse Weise macht auch der Maler ein Bettgestell. Oder nicht? — Ja, sagte er, ein scheinbares auch er. — Wie aber der Tischer? Sagtest du nicht doch
597 eben, daſs auch er ja den Begriff nicht macht,

der doch eigentlich, wie wir behaupten, das
Bettgestell ist, sondern ein Bettgestell mache
er? — Das sagte ich freilich! — Also wenn
er nicht macht was ist: so macht er auch
nicht das seiende, sondern nur dergleichen
etwas wie das seiende; seiendes aber nicht?
und wenn jemand behaupten wollte, das
Werk des Tischers oder sonst eines Handwer-
kers sei im eigentlichsten Sinne seiend, der
bhiene wol nicht richtig zu reden? — Frei-
ich nicht, sagte er, wie es wenigstens denen
orkommen würde, die sich mit dergleichen
eden beschäftigen. — So wollen wir uns dem-
ach nicht wundern, wenn auch dieses etwas
übes ist gegen die Wahrheit. — Freilich
icht. — Willst du nun, daſs wir eben hier-
on auch den Nachbildner aufsuchen, wer er
ol ist? — Wenn du willst, sagte er. — Also
eses werden uns drei Bettgestelle, die eine,
e in der Natur seiende, von der wir, denke
h, sagen würden, Gott habe sie gemacht.
ler wer sonst? — Niemand, denke ich. —
ne aber den Tischer. — Ja, sagte er. — Und
ne der Maler. Nicht wahr? — So sei es. —
aler also, Tischer, Gott, diese drei sind Vor-
her der dreierlei Bettgestelle. — Ja, drei. —
ib aber, wollte er nun nicht oder war eine
thwendigkeit für ihn nicht mehr als Ein
tgestelle zu machen, so machte er auch nur
ns allein, jenes was das Bettgestelle ist. Zwei
che aber oder mehrere sind von Gott nicht
gepflanzt worden, und werden es auch nicht
rden. — Wie so? sagte er. — Weil, sprach
, wenn er auch nur zwei gemacht hätte,
würde sich doch wieder Eine zeigen, wovon
e beiden die Gestalt an sich hätten, und so
re dann jene, was das Bettgestelle ist, und

nicht die Zweie. — Richtig! sagte er. — Dieses nun wissend, denke ich, hat Gott, weil er wahrhaft der Verfertiger des wahrhaft seienden Bettgestells sein wollte und nicht eines Bettgestells noch auch ein Tischer, sie als Eine dem Wesen nach gebildet. — So scheint es ja. — Sollen wir diesen also den Wesenbildner hievon nennen oder ohngefähr so? — Das ist ja wol billig, sagte er, da er ja dieses und alles andere dem Wesen nach gemacht hat. — Und wie den Tischer? nicht den Werkbildner des Bettgestelles? — Ja. — Nennen wir auch wol den Maler Werkbildner und Verfertiger desselben? — Keinesweges. — Aber was denn sagst du, dafs er von dem Bettgestelle sei? — Ich denke, entgegnete er, am schiklichsten nennen wir ihn Nachbildner desselben, wenn jene die Werkbildner sind. — Sei es! sprach ich. Des dritten Erzeugnisses Vorsteher von dem Wesen ab nennst du also Nachbildner. — Allerdings, sagte er. — Dieses also wird auch der Tragödiendichter sein, wenn er doch Nachbildner ist, ein dritter von dem Könige und dessen wahrem Wesen, und so auch alle andern Nachbildner. — So scheint es. — Ueber den Nachbildner also sind wir eins; sage mir
[illegible] aber vom Maler noch dieses. Dünkt er dich darauf auszugehn von jeglichem jenes Eine in der Natur nachzubilden oder die Werke der zweiten Bildner? — Die der Werkbildner, sagte er. — Und wie sie sind, oder wie sie erscheinen? denn auch dieses unterscheide mir wol. — Wie meinst du? sagte er. — So. Ein Bettgestelle, wenn man es von der Seite sieht oder von grade über oder wie sonst, ist es deshalb von sich selbst verschieden oder das zwar gar nicht, es erscheint aber anders? Und

mit allem andern eben so? — So ist es, sagte er; es erscheint anders, ist aber nicht verschieden. — Nun betrachte mir eben dieses. Auf welches von beiden geht die Malerei bei jedem? das seiende nachzubilden, wie es sich verhält oder das erscheinende, wie es erscheint, als eine Nachbildnerei der Erscheinung oder der Wahrheit? — Der Erscheinung, sagte er. — Gar weit also von der Wahrheit ist die Nachbildnerei; und deshalb, wie es scheint, macht sie auch alles, weil sie von jeglichem nur ein weniges trifft und das im Schattenbild. Wie der Maler, das läugnen wir doch nicht, der wird uns Schuster Tischer und die andern Handwerker nachbilden ohne irgend etwas von diesen Künsten irgend zu verstehen; aber doch, ist er nur ein guter Maler, und zeigt, wenn er einen Tischer gemalt hat, ihn nur hübsch von fern, so wird er doch Kinder wenigstens und unkluge Leute anführen, dafs sie das Gemälde für einen wirklichen Tischer halten. — Wie sollte er nicht! — Aber dieses, meine ich, o Freund, müssen wir doch von Allen dieser Art denken, wenn uns jemand von einem berichtet, er habe einen Menschen angetroffen der alle Handwerke verstehe, und alles andere, was sonst jeder nur einzeln weifs, verstehe er um nichts weniger genau als irgend einer, den mufs man doch gleich darauf anreden, dafs er ein einfältiger Mensch ist, den ein Taschenspieler oder ein Nachbildner angeführt hat, dafs er ihn wirklich für allweise hält, weil er selbst nämlich nicht fähig ist Erkenntnifs und Unkenntnifs und Nachbildung zu sichten. — Vollkommen richtig, sagte er. — Nächstdem, sprach ich, lafs uns nun die Tragödie vornehmen und ihren Anführer Homeros, weil wir ja doch

immer von Einigen hören, daſs diese Dichter alle Künste verstehen, und alles menschliche was sich auf Tugend und Schlechtigkeit bezieht, und das göttliche dazu. Denn nothwendig müsse der gute Dichter, wenn er worüber er dichtet gut dichten solle, als ein Kundiger dichten, oder er werde nicht im Stande sein zu dichten. Wir müssen also zusehn, ob diese etwa von diesen Nachbildnern hintergangen worden sind, und wenn sie ihre Werke
599 sehen nicht merken, daſs diese um das gedritte von der Wahrheit abstehen, und leicht sind auch einem der Wahrheit nicht kundigen zu dichten, weil sie nämlich Erscheinungen dichten nicht wirkliches, oder ob sie vielleicht Recht haben, und die guten Dichter das alles wirklich verstehen, wovon sie den Meisten scheinen gut zu reden. — Allerdings, sagte er, müssen wir das untersuchen. — Meinst du nun wol, wenn einer beides machen könnte, das nachzubildende und das Schattenbild, er sich gestatten würde viel Mühe auf die Verfertigung der Schattenbilder zu wenden, und dieses an die Spize seines Lebens zu stellen als das beste was er habe? — Ich wol nicht. — Sondern, denke ich, wenn er doch der Wahrheit dieser Dinge kundig wäre, welche er nachbildet: so würde er ja weit eher seine Mühe an die Werke selbst wenden als an die Nachbildungen, und würde versuchen viele und treffliche Werke als Denkmale von sich zurükzulassen, und würde weit lieber wollen der Gepriesene sein als der Lobredner. — Das denke ich, sagte er; denn nicht gleich ist die Ehre sowol als der Vortheil. — Ueber das übrige nun wollen wir nicht erst Rechenschaft fordern vom Homeros oder welchem Dichter sonst, daſs

wir sie fragten, wenn einer von ihnen wirk-
lich heilkundig wäre, und nicht nur ein Nach-
bildner heilkundiger Reden, wen denn wol ein
alter oder neuer Dichter gesund gemacht ha-
ben solle wie Asklepios, oder was für Schüler
in der Heilkunde einer hinterlassen habe, wie
jener seine Nachkommen? Auch über die an-
dern Künste wollen wir sie nicht erst befra-
gen, sondern das gut sein lassen; über das
gröſste und herrlichste aber, wovon Homeros
zu handeln unternimmt, Kriege und Führung
von Feldzügen Anordnung der Städte und Bil-
dung der Menschen ist es doch billig ihn aus-
forschend zu fragen, Lieber Homeros, wenn
du denn was Tugend anlangt nicht der dritte
von der Wahrheit abstehende Verfertiger des
Schattenbildes bist, wie wir den Nachbildner
bestimmt haben, sondern doch der zweite, und
wirklich zu erkennen vermochtest, durch wel-
che Bestrebungen die Menschen besser werden
oder schlechter im häuslichen Leben sowol als
im öffentlichen: so sage uns doch welche Stadt
denn durch dich eine bessere Einrichtung be-
kommen hat, wie Lakedaimon durch den Ly-
kurgos und so viele andere groſse und kleine
Städte durch Andere mehr? Welche Stadt führt
dich denn auf als einen tüchtigen Gesezgeber,
und der ihr Wohl begründet habe? denn Ita-
lien und Sikelien nennt den Charondas und wir
den Solon; dich aber welche? wird er wol
eine angeben können? — Ich denke nicht,
sagte Glaukon; auch wird ja dergleichen nicht
einmal von den Homeriden selbst behauptet. —
Aber wird wol irgend eines Krieges aus Ho-
meros Zeiten gedacht, der unter seiner Anfüh-
rung oder Berathung glüklich zu Ende ge- 600
bracht worden? — Keiner. — Aber doch als

eines menschlicher Werke kundigen Mannes* werden viele und brauchbare Erfindungen in den Künsten oder zu andern Verrichtungen von ihm angeführt, wie von dem Milesischen Thales oder dem Skythen Anacharsis? — Ganz und gar dergleichen nichts. — Wenn also nicht öffentlich, so wird doch wol Homeros Einigen einzeln der Anführer in ihrer Ausbildung gewesen sein, welche sich an seinem Umgang erfreuten und den Nachkommen eine homerische Lebensweise überliefern konnten, wie Pythagoras selbst vorzüglich deshalb gesucht war, und auch jezt noch die Späteren, die ihre Lebensweise die pythagorische benennen, für ausgezeichnet vor allen Andern gelten? — Auch dergleichen, sagte er, wird nichts gerühmt; denn Kreophylos* des Homeros Freund wäre ja noch lächerlicher seiner Bildung nach als sein Name, wenn das wahr ist was vom Homeros erzählt wird. Es wird nämlich erzählt, daſs man sich erstaunlich wenig um ihn bekümmert bei eben jenem als er dort lebte. — Das wird freilich erzählt. Aber meinst du wol, o Glaukon, wenn Jemand wirklich im Stande gewesen wäre Menschen auszubilden und besser zu machen als einer der hierin nicht nur Nachbildner war, sondern Einsicht davon hatte, daſs er sich nicht würde gar viele Freunde gemacht haben und von ihnen geehrt und geliebt worden sein? Sondern Protagoras der Abderit und der Keische Prodikos sollten durch ihren Umgang ihre Zeitgenossen zu dem Glauben haben bringen können, daſs sie weder ihr Hauswesen noch ihren Staat gut zu verwalten würden im Stande sein, wenn nicht sie ihre Bildung leiteten, und diese zwar werden solcher Weisheit halber so sehr geliebt, daſs nicht

el fehlt ihre Freunde trügen sie überall auf
n Schultern umher: den Homeros aber, wenn
im Stande gewesen wäre ihnen zur Tugend
rderlich zu sein, oder den Hesiodos hätten
re Zeitgenossen umherziehen lassen bänkel-
ngern, und würden nicht viel mehr an ih-
n gehangen haben als an ihrem Gelde und
genöthiget bei ihnen daheim zu bleiben,
er wenn sie sie nicht überreden konnten,
lten sie nicht mit ihren Kindern ihnen nach-
zogen sein, wohin jene nur gingen bis sie
Bildung genug gehabt hätten? — Auf alle
eise, sagte er, scheinst du mir vollkommen
ht zu haben! o Sokrates. — Wollen wir
o feststellen, daſs vom Homeros an alle Dich-
nur Nachbildner von Schattenbildern* der
gend seien und der andern Dinge worüber
dichten, die Wahrheit aber gar nicht be-
ren; sondern wie wir eben sagten, der Ma-
werde etwas machen was man für einen
uhmacher hält ohne selbst etwas von der
usterei zu verstehen, und für die welche
hts davon verstehen sondern nur auf Far-
und Umrisse sehen? — Das sagten wir.
Eben so denke ich, wollen wir auch von
n Dichter sagen, daſs er Farben gleichsam
jeglicher Kunst in Wörtern und Namen
trage, ohne daſs er etwas verstände als eben
hbilden; so daſs Andere solche, wenn sie
Dinge nach seinen Reden betrachten, mag
nun von der Schusterei handeln in gemes- 601
er wohlgebauter und wohlklingender Rede,
uben müssen daſs es vollkommen richtig
ezt sei, oder mag er vom Kriegswesen oder
du sonst irgend willst handeln, so einen
altigen Reiz habe eben dieses von Natur.
an wie die Werke der Dichter entkleidet von

den Farben dieser Tonkunst an und für sich vorgetragen sich zeigen, das denke ich weiſst du; du hast es ja wol einmal wahrgenommen. — Das habe ich freilich, sagte er. — Nicht wahr, sprach ich, sie gleichen jugendlichen aber nicht schönen Gesichtern, wie die anzusehen sind, wenn ihre Blüthezeit vorüber ist? — Vollkommen, sagte er. — So komm, und betrachte auch noch dieses! Der Verfertiger des Schattenbildes, der Nachbildner sagen wir doch verstehe von dem was wirklich ist nichts, sondern nur davon wie jedes erscheint. Nicht so? — Ja. — Dieses nun laſs uns nicht halb gesagt liegen, sondern laſs es uns vollständig betrachten. — Sprich nur, sagte er. — Der Maler, sagen wir, kann uns Zaum und Gebiſs malen? — Ja. — Machen aber wird sie der Riemer und der Kupferschmidt? — Freilich. — Wie nun Zügel und Stange beschaffen sein müssen, versteht das der Zeichner? oder nicht einmal der Kupferschmidt und der Riemer, der sie macht, sondern nur jener allein, der sich derselben zu bedienen weiſs, der Reiter? — Vollkommen richtig. — Wollen wir nun nicht sagen, daſs es sich mit allem so verhalte? — Wie? — Daſs es für jedes diese drei Künste* giebt, die gebrauchende, die verfertigende, die nachbildende? — Ja. — Nun aber bezieht sich doch eines jeglichen Geräthes und Werkzeuges so wie jedes lebenden Wesens und jeder Handlung Tugend Schönheit und Richtigkeit auf nichts anderes als auf den Gebrauch, wozu eben jegliches angefertigt ist oder von der Natur hervorgebracht. — Richtig. — Nothwendig also ist auch der gebrauchende immer der erfahrenste, und muſs dem Verfertiger Bericht erstatten, wie sich das was er gebraucht

gut oder schlecht zeigt im Gebrauch. Wie der Flötenspieler muſs dem Flötenmacher Bescheid sagen von den Flöten welche ihm gute Dienste thun beim Blasen, und muſs ihm angeben wie er sie machen soll, dieser aber muſs Folge leisten. — Natürlich. — Der eine also als Wissender giebt an was gute und schlechte Flöten sind, der andre aber verfertigt sie als glaubender? — Ja. — Von demselben Geräth also hat der Verfertiger einen richtigen Glauben wie es schön sei oder schlecht, weil er mit dem Wissenden umgeht und genöthiget 602
wird auf diesen Wissenden zu hören; die Wissenschaft davon aber hat der Gebrauchende. — Freilich. — Der Nachbildner aber wird der von wegen des Gebrauchs eine Wissenschaft haben dessen was er zeichnet, ob es schön und richtig ist oder nicht? oder hat er eine richtige Meinung vermöge nothwendigen Umganges mit dem Wissenden, und weil dieser ihm befiehlt, wie er zeichnen soll? — Keines von beiden. — Also weder Einsicht wird der Nachbildner haben noch richtige Vorstellung von dem was er nachbildet, was Güte und Schlechtigkeit anlangt. — Es scheint nicht. — Treflich also ist der in der Nachbildung begriffene Nachbildner in der Kunde von dem was er macht? — Nicht sonderlich. — Aber doch wird er drauf los nachbilden, ohne zu wissen wie jedes gut oder schlecht ist, sondern, wie es scheint, was dem Volk und den Unkundigen als schön erscheint, das bildet er nach. — Was auch sonst! — Dieses also, wie sich zeigt, ist uns ziemlich klar geworden, daſs der Nachbildner nichts der Rede werthes versteht von dem was er nachbildet, sondern die Nachbildung eben nur ein Spiel ist und kein Ernst,

und daſs, die sich mit der tragischen Dichtung beschäftigen, in Jamben sowol als in Hexametern, insgeſammt Nachbildner sind so gut als irgend einer. — Allerdings.

Beim Zeus, sprach ich, dieses Nachbilden gehörte doch zu dem dritten von der Wahrheit ab. Nicht so? — Ja. — Aber worauf im Menschen äuſsert es denn die Kraft, die es hat? — Wovon meinst du denn? — Nun hievon. Dieselbe Gröſse erscheint uns doch durch das Gesicht wahrgenommen von nahebei und von ferne nicht gleich? — Nein freilich. — Und dasselbige als krumm und grade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder auſserhalb, und als ausgehöhlt und erhoben wegen der Täuschungen die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesammt eine groſse Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattirkunst lauert und keine Täuschung ungebraucht läſst, so auch die Kunst der Gaukler und viele andere dergleichen Handgriffe. — Richtig. — Haben sich nun nicht Messen Zählen und Wägen als die dienstlichen Hülfsmittel hiegegen erwiesen? so daſs das scheinbare gröſsere oder kleinere oder mehrere und schwerere nicht in uns aufkommt, sondern das rechnende messende und wägende? — Natürlich. — Aber dies ist doch das Geschäft des Verstandes in der Seele. — Dessen allerdings. — Wenn einer* aber auch noch so sehr gemessen hat, und nun bestimmt, daſs einiges gröſser sei oder kleiner als anderes oder gleich groſs, so erscheint ihm doch dasselbige zugleich entgegengesezt. — Ja. — Sagten wir aber nicht, dasselbige könne nicht von demselbigen zugleich entgegengesetztes vorstel-
603 len? — Und ganz mit Recht behaupteten wir

dieses. — Was also in der Seele unbekümmert um das Maaſs urtheilt, kann nicht dasselbe sein mit dem nach dem Maaſs urtheilenden. — Freilich nicht. — Aber doch ist wol, was dem Maaſs und der Rechnung vertraut, das beste der Seele. — Wie sonst! — Was also mit diesem im Widerspruch steht, das gehört zu dem schlechteren in uns. — Nothwendig. — Weil ich nun dieses feststellen wollte, sagte ich, daſs die Malerei und die Nachbildnerei überhaupt, wie sie in groſser Ferne von der Wahrheit ihr Werk zu Stande bringt, so auch mit dem von der Vernunft fernen in uns ihr Verkehr hat, und sich mit diesem zu nichts gesundem und wahrem befreundet. — Ganz gewiſs wol, sagte er. — Selbst also schlecht, und mit schlechtem sich verbindend erzeugt die Nachbildnerei auch schlechtes. — Das scheint wol. — Und etwa nur die es mit dem Gesicht zu thun hat, oder auch die mit dem Gehör, welche wir die Dichtkunst nennen? — Wahrscheinlich wol, sagte er, auch diese. — Laſs uns jedoch nicht, sprach ich, der Wahrscheinlichkeit allein vertrauen, welche uns aus der Malerei entsteht, sondern zu demjenigen selbst in der Seele hinzutreten, womit die dichtende Nachbildnerei zu thun hat, und zusehen ob es schlecht oder edel ist. — Das müssen wir freilich. — Legen wir es denn so dar! Diese Nachbildnerei bildet uns doch handelnde Menschen nach, freiwillig oder gezwungen, und welche durch diese Handlungen glauben sich gutes oder schlimmes erhandelt zu haben, und in dem allen betrübt sind oder erfreut. Thut sie wol noch sonst etwas auſser diesem? — Nichts. — Ist nun in alle diesem der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder wie er in Sachen des Gesichtes uneins war

und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesezte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht eben so auch in seinen Handlungen, und liegt selbst mit sich im Streit? Doch ich erinnere mich, daſs wir hierüber jezt gar nicht nöthig haben etwas abzumachen, denn wir haben in unseren Reden schon oben* alles dieses zur Genüge nachgewiesen, daſs unsere Seele von viel tausend solchen gleichzeitig vorhandenen Widersprüchen voll ist. — Richtig! sagte er. — Richtig freilich, sprach ich; aber was wir damals ausgelassen haben, das dünkt mich thut uns jezt Noth nachzuholen. — Welches doch? sagte er. — Ein rechtschaffener Mann, sprach ich, den ein solches Geschik betroffen hat, daſs er einen Sohn verloren hat oder sonst etwas ihm vorzüglich werthes, wird dieses, das sagten wir wol schon damals, bei weitem leichter ertragen als Andere. — Freilich. — Nun aber laſs uns dieses erwägen, ob es ihn denn gar nicht schmerzen wird, oder ob dieses zwar unmöglich ist, er sich aber mäſsiger beweisen wird in der Betrübniſs. —
604 Das leztere lieber, sagte er, wenn man bei der Wahrheit bleiben soll. — Nun sage mir aber dieses von ihm, glaubst du daſs er stärker gegen die Betrübniſs ankämpfen und ihr entgegenstreben wird, wenn von seines gleichen gesehen, oder dann wenn er in der Einsamkeit es nur mit sich selbst zu thun hat? — Bei weitem wol mehr, sagte er, wenn er gesehen wird. — In der Einsamkeit aber, meine ich, wird er vielerlei vorbringen, worüber er sich schämen würde, wenn ihn einer hörte, und vielerlei thun, worüber er nicht möchte von einem betroffen werden. — So ist es, sagte er. — Und was ihm gebietet Widerstand zu leisten

sten, das ist doch Vernunft und Gesez; was ihn aber zur Betrübniſs hinzieht, das ist die Leidenschaft? — Richtig. — Entsteht aber in dem Menschen zu gleicher Zeit in derselben Beziehung ein solcher entgegengesezter Zug: so sagen wir ist nothwendig auch zweierlei in ihm. — Nothwendig. — Und das eine ist doch bereit dem Geseze zu folgen, wohin dieses führt? — Wie so? — Das Gesez sagt ja doch, es sei am schönsten möglichst ruhig zu sein bei Unfällen und sich nicht zu erzürnen, weil ja weder offenbar ist was hieran gut ist oder übel, noch auch für die Zukunft irgend ein Vortheil aus dem unwilligen Ertragen entstehen kann, noch auch auf irgend etwas von solchen menschlichen Dingen groſser Werth zu legen ist, gewiſs aber demjenigen, wozu wir am meisten jeden Augenblik bereit sein müssen, die Betrübniſs hinderlich wird. — Was denn meinst du? sprach er. — Die Berathung über das geschehene, sprach ich; und daſs wir wie beim Würfelspiel unsere Angelegenheiten dem Wurf gemäſs so stellen, wie die Vernunft es als das Beste vorzieht, nicht aber wenn wir uns gestoſsen haben, wie Kinder die schmerzhafte Stelle halten und beim Schreien bleiben, sondern immer die Seele gewöhnen, daſs sie so schnell als möglich dazu schreite das zerstoſsene und krankhafte zu heilen und in Ordnung zu bringen und die Klagelieder durch Heilkunst zu beschwichtigen. — Am richtigsten, sprach er, würde man wenigstens auf diese Art den Unfällen entgegengehen. — Und das beste, sagen wir doch, will diesem vernünftigen folgen. — Offenbar. — Was aber zu schmerzlosen Erinnerungen und Klagen hinzieht und nicht genug davon haben kann, wollen wir nicht sa-

gen das sei unvernünftig und träge und der
Feigheit befreundet? — Das werden wir freilich
sagen. — Für dieses unwillige nun giebt
es gar viele und mancherlei Nachbildung; die
vernünftige und ruhige Gemüthsfassung aber,
welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt,
diese ist weder leicht nachzubilden noch auch
die Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für
eine groſse Versammlung und die verschiedenartigsten
Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen
zusammenfinden. Denn es wäre eine
605 Nachbildung eines ihnen fremden Zustandes. —
Allerdings freilich. — Offenbar also, daſs der
nachbildende Dichter nicht für dieses in der Seele
geartet ist*, und seine Kunst sich nicht daran
hängen darf diesem zu gefallen, wenn er Ruhm
haben will bei der Menge, sondern für die
gereizte und wechselreiche Gemüthsstimmung
eignet er sich, weil diese leicht ist nachzubilden.
— Offenbar. — Können wir ihn also nicht
jezt mit vollem Recht angreifen, und ihn als
ein Seitenstükk zu dem Maler aufstellen? Denn
darin, daſs er schlechtes hervorbringt, wenn
man auf die Wahrheit sieht, gleicht er ihm;
und daſs er sich an eben solches in der Seele
wendet und nicht an das Beste, auch darin sind
sie einander ähnlich. Und so sind wir wol
schon gerechtfertigt, wenn wir ihn nicht aufnehmen
in eine Stadt, die eine untadelige Verfassung
haben soll, weil er jenes in der Seele
aufregt und nährt, und indem er es kräftig
macht das vernünftige verdirbt, wie im Staat,
wenn einer den Schlechten die Gewalt verschaffend
den Staat verräth und die Besseren
herunterbringt, eben so werden wir sagen, daſs
der nachbildende Dichter jedem eine schlechte
Verfassung in seiner Seele aufrichtet, indem

er dem unvernünftigen darin, welches nicht einmal groſses und kleines unterscheidet, sondern dasselbe bald für groſs hält bald für klein, sich gefällig beweiset und ihm Schattenbilder hervorruft*, von der Wahrheit aber ganz weit entfernt bleibt. — Allerdings.

Und doch haben wir die gröſste Anklage gegen sie noch nicht vorgebracht; denn daſs sie im Stande ist auch die Wohlgesinnten, einige gar wenige ausgenommen, zu verderben, das ist doch gar arg. — Ganz gewiſs, wenn sie dies nur wirklich thut. — So höre und überlege. Auch die besten von uns, wenn wir den Homeros hören oder einen andern Tragödiendichter, wie er uns einen Helden darstellt in trauriger Bewegung, eine lange Klagerede haltend oder auch singende und sich heftig gebehrdende: so wird uns wohl zu Muthe, wir geben uns hin und folgen mitempfindend, und die Sache* sehr ernsthaft nehmend loben wir den als einen guten Dichter, der uns am meisten in diesen Zustand versezt. — Das weiſs ich; wie sollten wir auch nicht? — Wenn aber einen von uns ein eigner Kummer trifft: so merkst du doch, daſs wir dann ganz im Gegentheil unseren Ruhm darin sezen, wenn wir im Stande sind ruhig zu sein und auszuharren, weil das die Sache eines Mannes sei, jenes aber weibisch, was wir damals lobten? — Das merke ich, sagte er. — Ist das nun wol ein feiner Ruhm, wenn man jemanden sieht, so wie man selbst nicht sein möchte sondern sich schämen würde, davor sich nicht zu ekeln, sondern sich daran zu freuen und es zu loben? — Das scheint, sagte er, beim Zeus wol nicht vernünftig. — Gewiſs, sprach ich, wenn du 606
es auch noch so betrachten wolltest. — Wie?

— Wenn du bedenken wolltest, daſs das damals bei eigenen Unfällen mit Gewalt zurükgehaltene und gleichsam ausgehungerte, indem es sich nicht hat satt weinen und zur Genüge ausjammern können, da es doch von Natur so geartet ist hiernach zu begehren, daſs grade dieses dann von den Dichtern befriedigt wird und sich wohl befindet; das von Natur beste aber in uns, weil noch nicht hinreichend durch Wort und Sitte gebildet, in der Achtsamkeit auf dieses thränenreiche nachläſst, weil es ja nur fremde Zustände betrachtet, und für es selbst ja nichts schmähliches darin liegt, wenn ein Anderer, der sich für einen treflichen Mann giebt, unzeitig trauert, diesen zu loben und Mitleid mit ihm zu haben; sondern jene Lust wird für baaren Gewinn genommen, und man möchte sie nicht gern missen, das ganze Gedicht verwerfend. Denn so glaube ich pflegen nur Wenige zu rechnen, daſs man doch von dem fremden nothwendig etwas zu genieſsen bekommt für das eigene, und daſs wenn man aus jenem das trübselige genährt und gestärkt hat, es bei eigenen Unfällen nicht leicht sein wird im Zaum zu halten. — Sehr wahr, sagte er. — Und verhält es sich etwa mit dem lächerlichen nicht eben so? wenn du einen Schwank, den du dich schämen würdest selbst zu machen, doch, hörst du ihn in dem öffentlichen Lustspiel oder in einem kleinen Kreise, gewaltig belachst und nicht als etwas schlechtes abweisest: so thust du dasselbe wie dort bei den Klagen. Was du durch Vernunft zurükhieltest, wenn es in dir selbst Schwänke machen wollte, weil du doch den Ruf eines Possenreiſsers scheutest, das läſst du nun wieder los; und hast du es dort aufgefrischt, so wirst du unvermerkt bald auch in deinem eigenen Kreise so weit ausschlagen, daſs du einen Spaſsmacher vorstellst. — Sehr leicht wol, sagte er. — Und auch mit dem Geschlechtstrieb und dem Unwillen und allem was es der Begierde angehöriges oder der Lust und Unlust verwandtes in der Seele giebt, wie wir denn zugeben daſs dieses uns durch alle Verhältnisse begleitet, ist es dann so, daſs uns die dichterische Nachbildung dergleichen anthut. Denn sie nährt und begieſst alles dieses, was doch sollte ausgetroknet werden, und macht es in uns herrschen, da es doch müſste beherrscht werden, wenn wir bessere und glükseligere statt schlechtere und elendere werden sollen. — Ich weiſs nichts dagegen zu sagen, sprach er. — Also, sagte ich, o Glaukon, wenn du Lobredner des Homeros antriffst, welche behaupten, dieser Dichter habe Hellas gebildet, und bei der Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen: so mögest du sie dir gefallen lassen, und mit ihnen, als die so 607 gut sind wie sie nur immer können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homeros sei der dichterischste und erste aller Tragödiendichter, doch aber wissen, daſs in den Staat nur der Theil von der Dichtkunst aufzunehmen ist, der Gesänge an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer hervorbringt. Wirst du aber die süſsliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder gesprochene Verse: so werden dir Lust und Unlust im Staate das Regiment führen statt des Gesezes und der jedesmal in der Gemeine für das Beste gehaltenen vernünftigen

Gedanken. — Sehr wahr, sagte er. — Dieses also sei zu unserer Vertheidigung gesagt, weil wir der Dichtkunst wieder gedachten, daſs wir sie mit gutem Rechte damals aus der Stadt verwiesen, da sie eine solche ist; denn die Vernunft nöthigte es uns ab. Wir wollen ihr aber zureden, daſs sie uns nicht einer Härte und Unartigkeit zeihe, weil ja ein alter Streit ist zwischen der Philosophie und Dichtkunst. Denn jener* „lärmige gegen die Herren anklaffende Hund" und „groſs in der Thoren Leerrednereien" und „der Gottweisen herrschendes Volk" und „die zart die Gedanken verspinnenden, weil sie eben hungern" und tausenderlei dergleichen sind Zeichen des alten Haders unter diesen beiden. Dennoch sei ihr gesagt, daſs wir ja, wenn nur die der Lust dienende Dichtung und Nachbildnerei etwas anzuführen weiſs, weshalb auch ihr ein Plaz zukomme in einem wohlverwalteten Staate, sie mit Freuden aufnehmen würden, da wir es uns bewuſst sind, wie auch wir von ihr angezogen werden. Aber was uns wahr dünkt preiszugeben, wäre doch nicht ohne Frevel. Nicht wahr, Freund, zieht sie dich nicht auch an, und am meisten wenn sie dir im Homeros erscheint? — Dann bei weitem. — Können wir also nicht mit Recht verlangen, daſs sie herabsteige um sich zu vertheidigen, sei es nun in Strophen oder anderm Sylbenmaaſs? — Allerdings. — Doch wollen wir auch ihren Schuzmännern*, so viele deren nicht selbst Dichter sind sondern nur Dichterfreunde, gern vergönnen auch in ungebundener Rede für sie sprechend zu beweisen, daſs sie nicht nur anmuthig sei, sondern auch förderlich für die Staaten und das gesammte menschliche Leben, und wir wollen unbefangen und wohl-

neinend zuhören. Denn es wäre ja unser
igner Vortheil, wenn sich zeigte, sie sei nicht
ur angenehm sondern auch heilsam. — Wie
ollte es nicht unser Vortheil sein! sagte er.
— Wenn aber etwa nicht, lieber Freund: dann
verden wol auch wir, wie diejenigen die ein-
nal verliebt waren, wenn sie glauben, daſs
hnen die Liebe nicht mehr förderlich sei, sich
nit Mühe zwar aber doch zurükziehen, so
uch wir, wegen der Liebe die wir früher
ermöge unserer Erziehung in so treflichen
Staaten zu dieser Dichtung hegten, ihr zwar 608
vohlwollend helfen, um ins Licht zu sezen
laſs sie gar vortreflich und vollkommen wahr
ei; so lange sie aber ihre Vertheidigung nicht
u Stande bringt, wollen wir, indem wir ihr
uhören, mit dieser Rede und diesem Zauber-
pruch uns selbst besprechen aus Furcht wie-
ler in jene kindische und gemeine Liebe zu-
ükzufallen, und wollen als sicher annehmen[*],
laſs man sich um diese Dichtkunst nicht ernst-
aft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft
ei und die Wahrheit treffe, daſs vielmehr
ler Hörer, der um die richtige Verfassung sei-
ner selbst besorgt ist, sich gar sehr vor ihr zu
üten habe, und so von der Dichtkunst zu den-
ken, wie wir es ausgesprochen haben. — In
llen Stükken, sprach er, stimme ich dir bei.
— Denn groſs, fuhr ich fort, o lieber Glau-
kon, groſs und nicht wie es gewöhnlich ge-
nommen wird, ist der Kampf darum, ob man
gut werde oder schlecht; so daſs weder durch
Ehre noch Geld noch irgend eine Gewalt ja
auch nicht einmal durch die Dichtkunst auf-
geregt, jemand sollte die Gerechtigkeit und die
übrige Tugend vernachläſsigen. — Ich stimme
dir bei, sagte er, vermöge alles dessen was

wir auseinandergesezt haben, und glaube, auch jeder andere werde es thun.

Und doch haben wir die gröſsten Aussichten und vorgestekten Preise für die Tugend noch nicht auseinandergesezt. — Du muſst wol, sagte er, eine ungeheure Gröſse im Sinne haben, wenn es anderes gröſseres als das gesagte geben soll. — Was kann aber, sprach ich, in kurzer Zeit groſses geschehen? Denn diese ganze Zeit von der Kindheit bis zum Alter ist doch gegen die ganze insgesammt eine gar kurze. — So gut wol als gar nichts, sagte er. — Wie also? meinst du ein unsterbliches Wesen solle sich um so weniger Zeit willen abgemüht haben, und nicht vielmehr wegen der ganzen? — Ich glaube es wenigstens, sagte er, aber wie meinst du dieses? — Bist du das nicht inne geworden, sprach ich, daſs unsere Seele unsterblich ist und niemals umkommt? — Da sah er mich an, und sagte verwundert, Beim Zeus, ich nicht! Du aber kannst dies behaupten? — Wenn ich nicht ganz irre bin, sprach ich. Aber ich denke du auch, denn es ist gar nichts schweres. — Mir gewiſs! sagte er. Aber von dir möchte ich gar zu gern dieses gar nicht schwere vernehmen. — So höre denn, sprach ich. — Rede nur, sagte er. — Nennst du, begann ich, etwas gut und böse? — Ich gewiſs. — Denkst du nun auch darüber so wie ich? — Worin? — Daſs alles verderbende und zerstörende das böse ist, das erhaltende aber und fördernde das Gute. — So denke ich, sagte
609 er. — Und wie? Sezest du auch für jegliches ein gutes und böses? Wie für die Augen die Fistel und für den gesammten Leib die Krankheit, für das Korn den Brand, für das Holz die Fäulniſs, für Eisen und Erz den Rost, und wie

ich sage sezest du für alles und jedes fast seine besondere ihm angestammte Krankheit und sein Böses? — Das seze ich, sagte er. — Und nicht wahr, wenn dies zu einem Dinge kommt, so wird das schlecht bei dem es sich eingestellt hat, und zulezt kommt es ganz um und wird zerstört? — Wie sollte es nicht. — Das einem jeden angestammte böse also und die Schlechtigkeit zerstört jedes; und wenn diese es nicht zerstört, so giebt es nichts was etwas verderben kann. Denn das gute könnte doch wol nie irgend etwas zerstören, und das was weder gut noch böse ist eben so wenig. — Wie könnte es wol! sagte er. — Wenn wir also so etwas fänden, welches freilich auch sein böses hat, wodurch es schlecht wird, nicht so jedoch, daſs dieses im Stande wäre es zerstörend aufzulösen: werden wir dann nicht schon wissen, daſs es für das so beschaffene keinen Untergang gebe? — So scheint es wol, sagte er. — Wie also? sprach ich; hat die Seele nicht auch etwas das sie schlecht macht? — Ei freilich, sagte er, dies alles wovon wir gehandelt haben, die Ungerechtigkeit und Unbändigkeit und die Feigheit und der Unverstand. — Kann nun wol etwas von diesen sie auflösen und zerstören? Und merke nur wol, daſs wir uns nicht etwa täuschen und denken, wenn ein ungerechter und unvernünftiger Mensch bei der Ungerechtigkeit ergriffen wird, so komme er dann um durch die Ungerechtigkeit, als welche die Schlechtigkeit der Seele ist. Sondern stelle die Sache so! so wie die Krankheit, welche die Schlechtigkeit des Leibes ist, den Leib verzehrt und aufreibt und dahin bringt, daſs er gar nicht mehr Leib ist; und alles so eben angeführte durch das eigenthümliche Böse,

indem es ihm zerstörend anhaftet und einwohnt, dahin kommt nicht zu sein. Nicht so? — Ja. — So komm denn und betrachte die Seele auf dieselbe Weise. Kann wol Ungerechtigkeit und sonst andere Untugend, die in ihr ist, sie dadurch, daſs sie in ihr ist und ihr anhaftet, verderben und verzehren bis sie sie zum Tode bringt und vom Leibe trennt? — Dieses doch auf keine Weise, sagte er. — Und jenes war doch ungereimt, sprach ich, daſs die Schlechtigkeit eines anderen etwas verderben solle, die eigene aber nicht. — Ungereimt. — Denn bedenke nur, o Glaukon, daſs wir auch nicht glauben, an der Schlechtigkeit des Getraides, sofern sie nur dieses ist, sei es nun Alter oder Fäulniſs oder was es sonst für eine sein mag, müsse der Leib verderben, sondern dann zwar, wenn des Getraides Schlechtigkeit in dem Leibe des Leibes Elend hervorbringt, werden wir sagen, er sei um jener willen an seiner eigenen Schlechtigkeit, welches die Krankheit ist, untergegangen; daſs aber an des Getraides Schlechtigkeit, welches ja etwas ganz anderes ist, der ganz etwas anderes seiende Leib, also
610 an einem fremden bösen welches nicht in ihm das seiner Natur anhaftende Böse hervorbringt, untergehen könne, werden wir niemals behaupten. — Vollkommen richtig gesprochen, sagte er. — Nach derselben Regel, sprach ich, wenn nicht des Leibes Schlechtigkeit in der Seele ihre eigene Schlechtigkeit hervorbringt, wollen wir nie glauben, daſs an einem fremden Uebel ohne eigene Schlechtigkeit die Seele untergehe, sie als ein ganz anderes an dem Uebel eines anderen. — Das ist richtig gefolgert, sagte er. — Entweder also müssen wir dieses widerlegen, daſs es nicht richtig war, oder so

lange es unwiderlegt steht laſs uns nie behaupten, daſs am Fieber oder sonst einer Krankheit oder auch am Schwerdt, und wenn einer auch den ganzen Leib in die kleinsten Stükchen zerschnitte, deshalb auch nur im geringsten die Seele untergehe, ehe nicht jemand nachweiset, daſs wegen dieser Zustände des Leibes jene selbst ungerechter und unheiliger werde. So lange also nur in einem andern ein fremdes Uebel, in jeglichem aber sein eigenthümliches nicht entsteht: so wollen wir weder von der Seele noch von sonst irgend etwas gelten lassen, daſs es auf diese Weise untergehe. — Dieses aber, sagte er, wird doch wol niemals irgend jemand zeigen können, daſs die Seelen der Sterbenden des Todes wegen ungerechter werden. — Wenn aber doch einer, entgegnete ich, dreist genug ist gerade drauf los zu gehen, und, damit er nicht nöthig habe zuzugeben, daſs die Seelen unsterblich sind, behauptet, der Sterbende werde* schlechter und ungerechter: so werden wir doch annehmen, wenn jener Recht hat mit seiner Behauptung, daſs die Ungerechtigkeit dem der sie hat tödtlich sei wie eine Krankheit, und daſs diejenigen, welche eine solche Krankheit bekommen, wenn diese sie tödtet, jeder seiner eigenen Natur gemäſs sterben, die einen sehr früh, die anderen weit später, nicht aber so wie jezt für die Ungerechtigkeit Andere es den Ungerechten als Strafe auflegen zu sterben. — Beim Zeus, sagte er, so zeigte sich dann ja die Ungerechtigkeit als etwas gar nicht so schrekiches, wenn sie dem, der sie bekommt, tödtich wird; denn so wäre sie ja eine Ablösung von allen Uebeln. Vielmehr aber glaube ich ie wird sich auf ganz entgegengesezte Art zeigen, als Andere tödtend wenn sie kann, den aber, der sie hat, stellt sie gar lebenslustig dar, und auſserdem daſs er lebenslustig ist auch noch wachsam; so weit, wie man ja sieht, ist sie davon entfernt tödtlich zu sein. — Sehr richtig, sagte ich, bemerkst du dies. — Wenn denn also die eigene Schlechtigkeit und das eigene Böse nicht im Stande ist die Seele zu tödten und zu zerstören, so hat es wol keine Noth, daſs ein einem andern zum Verderben geseztes Uebel die Seele oder sonst etwas anderes als das dem es dazu gesezt ist zerstören sollte. — Keine Noth, sagte er, wie man ja schlieſsen muſs. — Also wenn doch gar kein Uebel weder eigenes noch fremdes sie zerstört: 611 so ist ja offenbar, daſs sie nothwendig etwas immer seiendes ist; und wenn immer seiend dann unsterblich. — Nothwendig, sagte er.

Dieses also, sprach ich, verhalte sich so! Wenn aber: so siehst du wol, daſs die Seelen auch immer werden dieselbigen sein. Denn weder weniger können ihrer werden, wenn keine untergeht, noch auch mehrere. Denn wenn etwas von den unsterblichen Dingen mehr würde, so weiſst du wol*, daſs es aus dem todten entstehen müſste, und so wäre zulezt alles unsterblich. — Richtig gesprochen. — Allein, sprach ich, weder dieses laſs uns glauben, denn die Vernunft läſst es nicht zu, noch auch wiederum, daſs die Seele ihrer wahrhaftesten Natur nach vieler Mannigfaltigkeit und Unähnlichkeit und Verschiedenheit voll sei an und für sich. — Wie meinst du das? fragte er. — Nicht leicht, sprach ich, wird ewig sein, wie sich uns doch jezt die Seele gezeigt hat, was aus vielem zusammengesezt ist und sich nicht der allervortreflichsten Zusammensezung erfreut. — Man sollte freilich nicht denken. — Daſs nun die Seele unsterblich ist, erweiset sowol die gegenwärtige Rede als auch die übrigen. Was sie aber der Wahrheit nach ist, das muſs man nicht an ihr sehen wollen, verunstaltet wie wir sie jezt nur sehen durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andere Uebel; sondern so wie sie ist, wenn sie sich reinigt, so müssen wir sie mit dem Verstande aufmerksam in Augenschein nehmen, und viel schöner wirst du sie dann finden, und daſs sie viel bestimmter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unterscheidet und alles was wir nur eben besprochen haben. Jezt aber haben wir zwar richtig von ihr geredet, wie sie gegenwärtig erscheint; wir sehen sie aber nur in solchem Zustande, wie die welche den Meergott Glaukos ansichtig werden[*], doch nicht leicht seine ehemalige Natur zu Gesicht bekommen, weil sowol seine alten Gliedmaaſsen theils zerschlagen, theils zerstoſsen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt sind, als auch ihm ganz neues zugewachsen ist Muscheln Tang und Gestein, so daſs er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht als dem was er vorher war. Eben so nur sehen auch wir unsere Seele von tausenderlei Uebeln übel zugerichtet. Aber, o Glaukon, dorthin müssen wir unsere Blikke richten. — Wohin? fragte er. — Auf ihr wissenschaftliebendes Wesen, und müssen bemerken wonach dieses trachtet und was für Unterhaltungen es sucht als dem göttlichen und unsterblichen und immer seienden verwandt, und wie sie sein würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jezt befindet und das Gestein und Muschelwerk

612 abstoſsend, welches ihr jezt, da sie auf de
Erde festgeworden ist, erdig und steinig bun
und wild durch einander angewachsen ist vo
diesen sogenannten glükseligen Festen her. Un
dann erst würde einer ihre wahre Natur er-
kennen, ob sie vielartig ist oder einartig un
wie und auf welche Weise sie sich verhält
Ihre jezigen Verschiedenheiten aber und Zu-
stände in dem menschlichen Leben haben wir
denke ich, deutlich genug auseinandergesezt
— Auf alle Weise gewiſs, sagte er. — Un
nicht wahr, sprach ich, alles anderen habe
wir uns in der Rede entschlagen, und nicht
von dem Lohn und dem Ruhm der Gerech
tigkeit herbeigezogen, wie ihr vom Hesiodo
und Homeros sagtet, sondern die Gerechtig
keit an und für sich, fanden wir, sei für di
Seele an und für sich das beste, und das ge
rechte müsse sie thun, möchte sie nun de
Ring des Gyges haben oder nicht haben, un
auſser solchem Ringe auch noch des Hade
Helm*. — Vollkommen richtig, sagte er. —
Nun aber o Glaukon, sprach ich, ist es doc
ohne Gefährde, der Gerechtigkeit und der übri
gen Tugend auſser jenem auch noch den Loh
beizulegen, was für welchen und wie groſse
sie der Seele verschafft bei Göttern sowol a
Menschen, schon während der Mensch noc
lebt und auch nach seinem Tode. — Alle
dings wol! sagte er. — Gebt ihr also auc
zurük, was ihr in der Rede geborgt habt? —
Was doch recht? — Ich gab euch zu, de
Gerechte solle für ungerecht gehalten werde
und der Ungerechte für gerecht. Denn ihr wa
ret der Meinung, wenn es auch nicht möglic
sei, daſs dies Göttern und Menschen entgehe
könne, so müsse man es doch der Untersu

chung wegen zugeben, damit die Gerechtigkeit an und für sich könne mit der Ungerechtigkeit an und für sich verglichen werden. Oder erinnerst du dich nicht? — Sehr unrecht, sagte er, hätte ich, wenn nicht! — Nachdem also beide verglichen sind, fordere ich dieses im Namen der Gerechtigkeit zurük, daſs wie wirklich bei Göttern und Menchen von ihr gehalten wird, so ihr auch zugestehet daſs von ihr gehalten werde, damit sie nun auch die Siegesehren, welche sie durch die Meinung erwirbt, davon trage und denen sie besizenden austheile, nachdem sich ja gezeigt hat, daſs sie ihnen auch durch ihr Sein und Wesen gutes verleiht, und diejenigen nicht hintergeht, welche sie in sich aufnehmen. — Gerecht, sagte er, ist was du forderst. — Dieses also, sprach ich, gebt ihr mir wol zuerst zurük, daſs den Göttern doch gewiſs nicht verborgen bleibt wie jeder von diesen beiden beschaffen ist? — Das wollen wir zurükgeben, sagte er. — Können sie aber nicht verborgen bleiben: so wäre ja wol der eine den Göttern lieb, der andere aber ihnen verhaſst, wie wir auch von Anfang an eingestanden haben. — So ist es. — Und von dem, welcher den Göttern lieb ist, wollten wir nicht zugeben, daſs ihm alles was doch von den Göttern herkommt auch auf das möglichst beste 613
zukomme; es müſste ihm denn aus früherer Sünde noch ein nothwendiges Uebel herstammen? — Ganz gewiſs! — So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armuth leben oder in Krankheit, oder was sonst für ein Uebel gehalten wird, daſs ihm ja auch dieses zu etwas gutem ausschlagen werde im Leben oder auch nach dem Tode. Denn nicht wird wol der je von den Göttern

vernachläſsigt, der sich beeifern will gerecht zu werden, und indem er die Tugend übt so weit es dem Menschen möglich ist Gotte ähnlich zu sein. — Wol ist vorauszusezen, sagte er, daſs ein solcher nicht von dem Aehnlichen vernachläſsigt werde. — Und nicht wahr, von dem Ungerechten muſs man sich doch das Gegentheil hievon vorstellen? — Gar sehr gewiſs. — Solcherlei also wären die von den Göttern dem Gerechten verliehenen Siegesehren. — Meiner Meinung nach wenigstens! sagte er. — Und wie, sprach ich, steht es bei den Menschen? Verhält es sich nicht so, wenn man doch, was wirklich ist, aufstellen soll? Machen es nicht die Gewaltigen und Ungerechten wie jene Läufer, welche hinaufwärts* zwar vortreflich laufen, herabwärts aber nicht? Zuerst laufen sie mit groſser Schnelligkeit aus, zulezt aber werden sie ausgelacht, wenn sie die Ohren zwischen die Schultern stekken und sich unbekränzt davon machen. Die rechten Laufkünstler aber, welche bis zu Ende aushalten, erlangen den Preis und werden bekränzt. Läuft es nicht oftmals mit den Gerechten eben so ab? Am Ende jedes Geschäfts und Verhältnisses und des Lebens selbst werden sie gepriesen, und tragen auch bei den Menschen den Preis davon? — Ja wohl. — Du wirst es also schon leiden, wenn ich von ihnen dasselbe sage, was du von den Ungerechten* sagtest. Ich will nämlich sagen, die Gerechten, wenn sie nur erst älter geworden sind, erhalten in ihrer Vaterstadt welches Amt sie nur wollen, heirathen aus welchen Familien sie wollen, und geben ihre Töchter aus, wohin sie nur wollen; und alles was du damals von jenen, behaupte ich jezt von diesen. Und so auch wiederum von den

den Ungerechten, daſs die meisten von ihnen, wenn sie auch in der Jugend unbemerkt bleiben, doch am Ende des Laufes ergriffen und ausgelacht werden, und im Alter jämmerlich verhöhnt von Fremden und Einheimischen und ausgepeitscht und wovon du weiter sagtest es sei grob, woran du auch ganz recht hattest, daſs sie gefoltert und gebrannt werden. Jenes alles nimm nun an auch von mir gehört zu haben, daſs es ihnen begegnet. Also, wie gesagt, siehe zu ob du es gelten läſst. — Gar sehr, sagte er, denn du hast Recht.

Was also, sprach ich, dem Gerechten bei 514
seinem Leben von Göttern und Menschen für
Preis Lohn und Gaben zu Theil werden auſser jenen Gütern, welche die Gerechtigkeit
an und für sich ihm darbietet, dies wären nun
solcherlei. — Und gar treffliches, sagte er, und
zuverläſsiges. — Dieses aber, sagte ich, ist dennoch nichts in Menge und Gröſse mit demjenigen verglichen, was jeglichen von beiden
nach dem Tode erwartet. Auch dieses aber
müssen wir vernehmen, damit jeder von beiden
vollständig zu hören bekomme, was ihm die
Rede schuldig ist. — Sage es nur, sprach er,
und glaube, daſs es nicht viel anderes giebt was
ich lieber hörte. — Ich will dir indessen keine
Erzählung des Alkinos[*] mittheilen, sondern von
einem gar wakkern Manne, nämlich Er dem
Sohn des Armenios, dem Geschlecht nach ein
Pamphylier; welcher einst im Kriege todt geblieben war, und als nach zehn Tagen die Gebliebenen schon verwest aufgenommen wurden,
ward er unversehrt aufgenommen und nach

Hause gebracht um bestattet zu werden. Al er aber am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen lag, lebte er wieder auf und berichtet sodann was er dort gesehen. Er sagte aber nachdem seine Seele ausgefahren, sei sie mi vielen andern gewandelt und sie wären an einen wunderbaren Ort gekommen, wo in de Erde zwei an einander grenzende Spalten gewesen und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen seien Richter gesessen, welche, nachdem sie die Seele durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befohlen hätten den Weg rechts nacl oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorne angehängt, den Ungerechten aber den Weg links nach unten, unc auch diese hätten hinten Zeichen gehabt vor allem was sie gethan. Als nun auch er hinzugekommen, hätten sie ihm gesagt er solle de Menschen ein Verkündiger des dortigen sein und hätten ihm geboten alles an diesem Ort zu hören und zu schauen. Er habe nun dort gesehen wie durch den einen jener Spalte im Himmel und in der Erde die Seelen, nachdem sie gerichtet worden, abgezogen seien, von den andern beiden aber seien aus dem in der Erde Seelen hervorgekommen voller Schmuz und Staub, durch den andern hingegen seien reine Seelen vom Himmel herabgestiegen. Und die ankommenden hätten jedesmal geschienen wie von einer langen Wanderung herzukommen, und sich, sehr zufrieden daſs sie auf diesen Matten verweilen konnten, wie zu einer festlichen Versammlung hingelagert. Die einander bekannten haben sich dann begrüſst und die aus der Erde kommenden von den andern das dortige erforscht, und so auch die aus dem Himmel von jenen das ihrige; und so haben sie einander erzählt, die einen heulend und weinend, indem sie gedachten welcherlei und 615 wie groſses sie erlitten und gesehen während der unterirdischen Wanderung, die Wanderung aber sei tausendjährig, die aus dem Himmel hingegen hätten von ihrem Wohlergehen erzählt und der unbegreiflichen Schönheit des dort zu schauenden. Vielerlei nun davon erfordere viel Zeit zu erzählen, die Hauptsache aber sei dieses, daſs sie jeder für alles, was sie jemals und wenn immer unrechtes gethan, einzeln hätten Strafe geben müssen zehnmal für jedes, nämlich immer wieder nach hundert Jahren als welches die Länge des menschlichen Lebens sei, damit sie so zehnfach die Buſse für das Unrecht ablösten. So wenn Einige vielfältigen Todes schuldig gewesen, weil sie Städte verrathen oder Heere in die Knechtschaft gestürzt oder sonst groſses Elend mitverschuldet hatten, so muſsten sie von dem allen für jedes zehnfache Pein erdulden; hatten sie aber wiederum auch Wohlthaten gespendet und sich gerecht und heilig erwiesen, so empfingen sie auch dafür nach demselben Maaſsstabe den Preis. Die aber anlangend, welche nach ihrer Geburt nur kurze Zeit leben, sagte er anderes, so nicht nöthig hier zu erwähnen. Für Ruchlosigkeit aber und Frömmigkeit gegen Götter sowol als Eltern und für eigenhändigen Mord gebe es noch gröſseren Lohn. Denn er sei zugegen gewesen als einer von dem andern gefragt worden, wo denn Ardiaios der groſse

sei, welcher nämlich in einer Pamphylischen Stadt vor damals schon tausend Jahren als Tyrann geherrscht, nachdem er seinen betagten Vater und älteren Bruder getödtet und viel anderen Frevel verübt hatte der Sage nach. Der gefragte also habe gesagt, er ist nicht hier und wird wol auch nicht hieher kommen. Denn auch dieses haben wir gesehen unter andern graunvollen Gesichten. Als wir nahe an der Mündung waren im Begriff auszusteigen, nachdem wir das andere alles erduldet, so sahen wir plözlich jenen mit anderen, von denen die meisten auch Tyrannen waren, nur einige darunter waren keine Staatsmänner, hatten aber sonst groſses verbrochen. Als diese meinten eben auszusteigen, nahm die Oefnung sie nicht auf, sondern erhob groſses Gebrülle so oft einer von den so unheilbaren in der Schlechtigkeit, oder der noch nicht hinreichend Strafe gegeben, versuchen wollte heraufzusteigen. Und gleich waren auch, fuhr er fort, gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche den Ruf verstanden und einige davon besonders wegführten; dem Ardiaios aber und Anderen banden sie
616 Hände und Füſse und Kopf zusammen, warfen sie nieder und, nachdem sie sie mit Schlägen zugedekt, zogen sie sie seitwärts vom Wege ab, wo sie sie mit Dornen schabten und den Vorbeigehenden jedesmal andeuteten, weshalb diese solches litten, und daſs sie abgeführt würden um in den Tartaros geworfen zu werden. Und so sei denn, sagte er, nachdem ihnen so viel und mancherlei furchtbares begegnet, diese Furcht die schlimmste von allen gewesen für jeden, daſs wenn er hinaufsteigen wollte der

Schlund brüllen möchte, und mit der gröſsten Zufriedenheit seien sie dann hinaufgestiegen, wenn er geschwiegen habe. Solcherlei also seien die Büſsungen und Strafen, und eben so die Erquikkungen, jenen als Gegenstük entsprechend. Nachdem aber jedesmal denen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müſsten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen den vierten Tag hin, wo man von oben herab ein grades Licht wie eine Säule über den ganzen Himmel und die Erde verbreitet sehe, am meisten dem Regenbogen vergleichbar aber glänzender und reiner. In dieses kämen sie eine Tagereise weiter gegangen hinein, und sähen dort mitten in dem Lichte vom Himmel her seine Enden an diesen Bändern ausgespannt; denn dieses Licht sei das Band des Himmels, welches wie die Streben an den groſsen Schiffen den ganzen Umfang zusammenhält. An diesen Enden aber sei die Spindel der Nothwendigkeit befestigt, vermittelst deren alle Sphären in Umschwung gesezt werden, und an dieser sei die Stange und der Haken von Stahl, die Wulst aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Beschaffen aber sei diese Wulst folgendermaſsen. Die Gestalt, so wie hier; aus dem aber was er sagte war abzunehmen, sie sei so als wenn in einer groſsen und durchweg ausgehöhlten Wulst eine andere eben solche kleinere eingepaſst wäre, wie man Schachteln hat, die so in einander passen, und eben so eine andere dritte und eine vierte und noch vier andere. Denn acht Wülste seien es insgesammt, welche ineinander liegend ihre Ränder von oben her als Kreise zeigen, um die Stange her aber

nur Eine zusammenhangende Oberfläche einer Wulst bilden; diese aber sei durch die achte mitten durchgetrieben. Die erste und äuſserste Wulst nun habe auch den breitesten Kreis des Randes, der zweite sei der der sechsten, der dritte der der vierten, der vierte der der achten, der fünfte der der siebenten, der sechste der der fünften, der siebente der der dritten, der achte der der zweiten. Und der der gröſsten sei bunt, der der siebenten der glänzendste, der der achten erhalte seine Farbe von der
617 Beleuchtung der siebenten, der der zweiten und fünften seien einander sehr ähnlich gelblicher als jene, der dritte habe die weiſseste Farbe, der vierte sei röthlich, der zweite aber übertreffe an Weiſse den sechsten. Indem nun die Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar ganz immer in demselben Schwunge, in dem ganzen umschwingenden aber bewegten sich die sieben inneren Kreise langsam in einem dem Ganzen entgegengesezten Schwung. Von diesen gehe der achte am schnellsten; auf ihn folgen der Schnelle nach zugleich mit einander der siebente, sechste und fünfte; als der dritte seinem Schwunge nach kreise wie es ihnen geschienen der vierte, als vierter aber der dritte und als fünfter der zweite. Gedreht aber werde die Spindel im Schooſse der Nothwendigkeit. Auf den Kreisen derselben aber säſsen oben auf jeglichem eine mitumschwingende Sirene, eine Stimme von sich gebend, jede immer den nämlichen Ton, aus allen achten aber insgesammt klänge dann Ein Wohllaut zusammen. Drei Andere aber, in gleicher Entfernung rings her jede auf einem Sessel sizend, die weiſs bekleideten am Haupte

bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lachesis, Klotho und Atropos, sängen zu der Harmonie der Sirenen*, und zwar Lachesis das geschehene, Klotho das gegenwärtige, Atropos aber das bevorstehende. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer Rechten den äuſseren Umkreis der Spindel und drehe sie mit, Atropos aber eben so die inneren mit der Linken, Lachesis aber berühre mit beiden abwechselnd beides das äuſsere und innere. Sie nun, als sie angekommen, haben sie sogleich gemuſst zur Lachesis gehen. Ein Profet aber habe sie zuerst der Ordnung nach aus einander gestellt, dann aus der Lachesis Schooſs* Loose genommen und Grundrisse von Lebensweisen, dann sei er auf eine hohe Bühne gestiegen, und habe gesagt: Dies ist der Tochter der Nothwendigkeit, der jungfräulichen Lachesis Rede. Eintägige Seelen! ein neuer todtbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erloosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelooset hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschäzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos. Dieses gesprochen habe er die Loose unter alle hingeworfen; und jeder habe das ihm zufallende aufgehoben, nur er nicht, ihm habe er es nicht verstattet. Wer es aber nun aufgehoben, dem sei kund geworden die wievielste Stelle er getroffen habe. Gleich nach diesem nun habe 618
er die Umrisse der Lebensweisen vor ihnen

auf dem Boden ausgebreitet in weit gröſserer Anzahl als die der Anwesenden. Deren nun seien sehr vielerlei, die Lebensweisen aller Thiere nämlich und auch die menschlichen insgesammt. Darunter nun seien Zwingherrschaften gewesen, einige lebenslänglich andere mitten inne zu Grunde gehend und in Armuth Verweisung und Dürftigkeit sich endigend; eben so auch Lebensweisen wohl angesehener Männer, die es theils ihrer Persönlichkeit wegen waren, der Schönheit halber oder sonst wegen körperlicher Stärke und Kampftüchtigkeit, Andere aber ihrer Abkunft und vorelterlicher Tugenden wegen, und auch unberühmter eben so, gleichermaſsen auch von Frauen. Eine Rangordnung der Seelen aber sei nicht dabei gewesen, weil nothwendig, welche eine andere Lebensweise wählt, auch eine andere wird. Alles andere sei unter einander und mit Reichthum und Armuth Krankheit oder Gesundheit gemischt; einiges auch zwischen diesem mitten inne. Hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, daſs jeder von uns mit Hintansezung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntniſs nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles eben gesagte und untereinander zusammengestellte und verglichene, was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend, und zu wissen was zum Beispiel Schönheit werth ist mit Armuth oder

Reichthum gemischt und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie gutes oder schlimmes bewirkt, und was gute Abkunft und schlechte, eingezogenes Leben und staatsmännisches, Macht und Ohnmacht, Vielwisserei und Unkunde, und was alles dergleichen der Seele von Natur anhaftendes oder erworbenes mit einander vermischt bewirken, so daſs man aus allen insgesammt zusammennehmend auf die Natur der Seele hinsehend die schlechtere und die bessere Lebensweise scheiden könne, die schlechtere diejenige nennend, welche die Seele dahin bringen wird ungerecht zu werden, die bessere aber, welche sie gerecht macht, um alles andere aber sich unbekümmert lassen; denn wir haben gesehen, daſs für dieses Leben und für das nach dem Tode dieses die beste Wahl ist. Und eisenfest 619 auf dieser Meinung haltend muſs man in die Unterwelt gehen, um auch dort nicht geblendet zu werden durch Reichthümer und solcherlei Uebel, und nicht, indem man auf Tyranneien und andere dergleichen Thaten verfällt, viel unheilbares Uebel stifte und selbst noch gröſseres erleide, sondern vielmehr verstehe in Beziehung auf dergleichen ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem übermäſsigen nach beiden Seiten hin zu hüten, sowol in diesem Leben nach Möglichkeit als auch in jedem folgenden. Denn so wird der Mensch am glükseligsten. Daher denn auch damals der Bote von dorther verkündet, der Profet habe also gesagt, Auch dem lezten, welcher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt hat und sich tüchtig hält, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein schlechtes. Darum sei weder, der die Wahl beginnt, sorglos, noch der sie beschlieſst muthlos. Nachdem jener nun dieses gesprochen, sagte er, sei der, welcher das erste Loos gezogen, sogleich darauf zu gegangen und habe sich die gröſste Zwingherrschaft erwählt; aus Thorheit und Gierigkeit aber habe er gewählt ohne alles genau zu betrachten, und so sei ihm das darin enthaltene Geschik, seine eigenen Kinder zu verzehren und anderes Unheil entgangen. Nachdem er es nun mit Muſse betrachtet, habe er auf sich losgeschlagen und seine Wahl bejammert, nicht beachtend was der Profet vorhergesagt. Denn er habe nicht sich selbst dieses Unheils Schuld beigelegt, sondern das Glük und die Götter und alles eher als sich selbst angeklagt. Er sei aber einer von den aus dem Himmel kommenden gewesen, der in einer wohlgeordneten Verfassung sein erstes Leben verlebt, und nur durch Gewöhnung ohne Philosophie an der Tugend Theil gehabt. So daſs er auch sagte, es hingen sich an solcherlei Dinge nicht wenigere von den aus dem Himmel gekommenen, weil sie nämlich in Mühseligkeiten unerfahren seien, wohingegen von denen aus der Erde gar Viele, weil sie selbst Mühsehligkeiten genug gehabt und auch Andere darin gesehen, ihre Wahl nicht so auf den ersten Anlauf machten. Daher denn, so wie freilich auch durch den Zufall des Looses, den meisten Seelen ein Wechsel entstehe zwischen Uebel und Gutem. Denn wenn jemand jedesmal, wenn er in diesem Leben ankäme, sich der Weisheit wahrhaft befleiſsige, und ihm dann das Loos zur Wahl nur nicht unter den allerlezten falle: so würde er wol dem dort angekündigten zufolge nicht nur hier

glükselig sein, sondern auch seinen Weg von hier dorthin und von dorther zurük nicht unterirdisch und rauh zurüklegen, sondern glatt und himmlisch. Denn dies Schauspiel sei werth gewesen es zu sehen, wie die Seelen jede für sich ihre Lebensweise wählten; denn es sei 620
jämmerlich zu sehen gewesen, und lächerlich und wunderbar. Die meisten nämlich hätten der Erfahrung ihres früheren Lebens gemäſs gewählt. So habe er gesehen, daſs die Seele, die einmal des Orpheus gewesen, ein Schwanenleben gewählt, indem sie aus Haſs gegen das weibliche Geschlecht, wegen des von ihm erlittenen Todes, nicht habe gewollt vom Weibe geboren werden; und die des Thamyris habe eine Nachtigall gewählt. So habe auch ein Schwan sich durch seine Wahl zum menschlichen Leben umgewendet, und eben so andere tonkünstlerische Thiere, wie leicht zu denken. Eine Seele, welche gelooset, habe sich das Leben eines Löwen gewählt, und dies sei die des telamonischen Aias gewesen, welche eingedenk des Spruches wegen der Waffen vermeiden wollte ein Mensch zu werden. Nächstdem die des Agamemnon, und auch diese habe aus Haſs gegen das menschliche Geschlecht wegen des erlittenen das Leben eines Adlers eingetauscht. Mitten inne habe auch die Seele der Atalante gelooset, und da sie groſse Ehrenbezeugungen für einen kampfkünstlerischen Mann gefunden, habe sie nicht widerstehen können, sondern dieses gewählt. Nach dieser habe er die des Panopier Epeios sich in die Natur einer kunstreichen Frau begeben sehen, und weiter unter den lezten den Possenreiſser Thersites einen Affen anziehen. Zufällig sei

die Seele des Odysseus durch das Loos die lezte von allen gewesen, und so hinzugegangen um zu wählen. Da sie sich aber im Angedenken der früheren Mühen von allem Ehrgeiz erholt, so sei sie lange Zeit umhergegangen um eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes Leben zu suchen, und mit Mühe habe sie es von allen Andern übersehen irgendwo liegen gefunden, und als sie es gesehen, habe sie gesagt, sie würde eben so wie jezt gehandelt haben, auch wenn sie das erste Loos gezogen hätte, und habe mit Freuden dieses Leben gewählt. Gleichermaſsen seien nun auch von den Thieren welche zu den Menschen übergegangen und eine Art in die andere, indem ungerechte sich in wilde verwandelt, gerechte aber in zahme, und allerlei dergleichen Wechsel seien vorgekommen. Nachdem nun aber alle Seelen ihre Lebensweisen gewählt, seien sie nach der Ordnung wie sie gelooset zur Lachesis hinzugetreten, und jene habe jedem den Dämon, den er sich gewählt zum Hüter seines Lebens und Vollstrekker des gewählten mitgesendet. Dieser nun habe sie zunächst zur Klotho, unter deren Hand wie sie eben den Schwung bewirkend an der Spindel drehte, geführt, um das von jedem gewählte Geschik zu befestigen; und nachdem er diese berührt, habe er sie zur Spinnerei der Atropos geführt, um das angesponnene unveränderlich zu machen. Von da sei er ohne sich umzuwenden
621 an der Nothwendigkeit Thron getreten, und durch diesen hindurchgegangen, nachdem auch die andern insgesammt dies gethan, seien sie dann insgesammt durch furchtbare Hize und Qualen auf das Feld der Vergessenheit gekom-

men, denn es sei entblöſst von Bäumen und allem was die Erde trägt. Dort haben sie sich, da der Abend schon herangekommen, an dem Fluſse Sorglos gelagert, dessen Wasser kein Gefäſs halten könne. Ein gewisses Maaſs nun von diesem Wasser sei jedem nothwendig zu trinken; die aber durch Vernunft nicht bewahrt würden, tränken über das Maaſs, und wie einer getrunken habe, vergesse er alles. Nachdem sie sich nun zur Ruhe gelegt und es Mitternacht geworden, habe sich Ungewitter und Erdbeben erhoben, und plözlich seien sie dann hüpfend wie Sterne der eine hierhin, der andere dorthin getrieben worden, um eben ins Leben zu treten. Er selbst habe des Wassers zwar nicht trinken dürfen, wie aber und auf welche Weise er wieder zu seinem Leibe gekommen, wisse er doch nicht, sondern nur daſs er plözlich des Morgens aufschauend sich schon auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden.

Und diese Rede, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen, und kann auch uns erhalten, wenn wir ihr folgen; und wir werden dann über den Fluſs der Lethe gut hinüberkommen und unsere Seele nicht beflekken. Sondern wenn es nach mir geht, wollen wir, in der Ueberzeugung die Seele sei unsterblich und vermöge alles Uebel und alles Gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowol während wir noch hier weilen als auch wenn wir den Preis dafür davon tragen, den wir

uns wie die Sieger von allen Seiten umher einholen, und hier sowol als auch auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir eben erzählt, uns wohl befinden.

ANMERKUNGEN.

ZUM ERSTEN BUCHE.

S. 73. Z. 4. **Das Fest.** — Dieses Fest, dessen bestimmte Benennung *Βενδίδεια* erst am Ende des Buches vorkommt, war das der thrakischen Artemis; und die Zeit, in welcher das Gespräch soll als gehalten vorgestellt werden, wäre hiedurch bestimmt. Wann aber dieses Fest zuerst gefeiert ist, und ob das *Βενδίδειον*, dessen Xenophon Hell. II, 4, 11. erwähnt, vor dieser Feier schon gebaut war, so daſs die erste Feier zugleich die Einweihung desselben war, wissen wir nicht, und können also auch nicht beurtheilen, ob Platon diesmal das zeitgemäſse besser wahrgenommen als sonst schon, oder ob er auch hier kein Recht gehabt, die genannten Personen um diese Zeit in Athen zusammenzubringen. — Den thrakischen Aufzug wird jeder natürlich finden bei dem ersten Fest einer thrakischen Göttin.

S. 74. Z. 28. **Sie werden also - - zu Pfer-**
le. Dies wird dem Leser kein deutliches Bild ge-
en; aber die Urschrift eben so wenig. Sokrates be-
chreibt die Sache aus der Vermuthung, also wahr-
cheinlich nach Analogie eines schon gebräuchlichen
akkellaufs; und diese hier vorausgesezte Kenntniſs
eht uns ab. Denn drei *λαμπαδηδρομίας* kommen
or bei dem Scholiasten des Aristophanes (ad Ran.
. 131.), aber nur von einem davon, dem Prome-
eischen, ist uns eine Beschreibung überliefert von
ausanias (Att. cap. 30.), in dieser aber ist nicht die
ede davon, daſs die Fakkeln aus einer Hand in die
dere gehn. Also liegt hier wahrscheinlich die Be-
haffenheit des der Athene zu Ehren gehaltenen Fak-
llaufes zum Grunde, von dem uns nichts näheres
kannt ist. Das *ἀγώνισμα* scheint hier nicht gewe-

sen zu sein, mit der brennenden Fakkel an irgend einem Ziele anzukommen, sondern nur sich ihrer noch brennend zu entledigen. Dafür spricht auch die Stelle Legg. VI. *καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων.* Bekk. p. 459, 12.

S. 76. Z. 3. schwer zu leben. Wie vorher der Ausdruk *ἐπὶ γήραος οὐδῷ* dem Homeros und Hesiodos entlehnt ist, denen ihn auch andere Dichter schon abgeborgt: so bedünkt mich als ob auch *χαλεπὸν τοῦ βίου* Worte eines Dichters seien, was die Uebersezung nur auf eine weit stärker ausgesprochene Weise hätte wiedergeben können.

S. 79. Z. 17. wie auch Pindaros sagt. Ueber das Pindarische Fragment vergl. Boeckh Pindari Opp. T. II. P. II. p. 672. In den nach Platonischen Worten übrigens fordert der Zusammenhang *ἡδεῖα* auf *ἐλπὶς* zu beziehen, und dann nothwendig auch *ἀγαθή*, so daſs *γηροτρόφος* allein als Apposition die Anführung der Pindarischen Stelle einleitet.

S. 80. Z. 3. Sie sei Wahrheit. Es ist nicht bestimmt nachzuweisen, wen Platon hier im Sinne hat. Muretus nun (vergl. Ast z. d. St.) hat gewiſs Unrecht, daſs diese Erklärung nur aus der vorhergehenden Rede des Kephalos abstrahirt sei. Eben so wenig aber möchte ich glauben, daſs im gemeinen Leben gangbare Erklärungen damit gemeint seien, indem der Ausdruck *ὅρος* doch mehr auf eine Schule deutet. Der eine Theil nun kommt freilich in der späteren Theorie des Epikurs vor, welcher Gerechtigkeit bloſs auf Verträge beschränkt; und es begreift sich, daſs Sokrates hierüber so ausführlich ist, um überhaupt die Vorstellung aus dem Wege zu räumen, daſs die Gerechtigkeit durch frühere Handlungen bedingt sein müsse, und nichts ursprüngliches sei. Der erste aber scheint am natürlichsten der Megarischen Schule anheim zu fallen, welcher, da sie überall gutes und wahres gleichstellte, die Lehre ganz angemessen ist, das Gute in der auf Verträge sich beziehenden Gerechtigkeit sei die Wahrhaftigkeit. — Wo nun Polemarchos diese Erklärung auf den Simonides zurükführt, ist wol nichts gesagt, was diesem Dichter wörtlich eignet, und auch sonst nirgends ist meines Wissens die angesprochene Stelle aufbewahrt.

S. 84. Z. 11. **sie nicht zu bekommen.**
nerachtet Bekker das *μὴ παθεῖν* nur aus Einem
r trefflichen Codex genommen, braucht man nur
sehen, wie Herr Ast das *λαθεῖν* vertheidigt, um
s aus dem Einen Münchner gern anzunehmen.

Ebend. Z. 25. **Denn auch dieser.** Odyss.
X, 395. 396.

S. 85. Z. 20. **Also den Ungerechten zu**
aden ist gerecht. Fast allzuleicht geht So-
es darüber hinweg, daſs in die Erklärung des go-
ten hier der Gerechte selbst wieder einschleicht,
al gezeigt werden konnte, derselbe Fehler habe
n vorher nur verborgener statt gefunden, als der
e und Gutartige in die Erklärung kamen. Allein
leichen überläſst Platon den Lesern, und geht nur
die Hauptsache, daſs Gerechtigkeit nicht könne
egengesezte sein für Freund und Feind. Denn
solche Vorstellungen muſsten vorzüglich beseitigt
werden, um seinem Hauptgedanken Bahn zu
sen.

S. 87. Z. 3. v. u. **Ich meine er gehört**
Periandros. Absichtlich wird dieser hier
len übermüthigen Mächtigen gezählt und den
sen entgegengesezt, wie auch im Protagoras unter
Sieben statt seiner Myson aufgeführt wird.

S. 89. Z. 2. **stumm geworden sein.** Es
n sich mehrere Andeutungen bei den Alten von
Volksglauben, daſs, wen ein Wolf zuerst an-
. für den Augenblick wenigstens verstummt.
s H. N. VIII, 34 thut davon ausdrükliche Mel-
; unsere Stelle aber beweiset zur Genüge, daſs
ht bloſs in Italien einheimisch war.

S. 92. Z. 14. **als das jenem zuträgliche**
w. So natürlich es auch ist, *ἐκείνου* zu *ἡττο-*
zieben, so entsteht doch daraus ein falscher
den Thrasymachos nicht ungerügt hätte hinge-
lassen. Denn er hatte nie behauptet, daſs das
Stärkeren zuträgliche auch dem Schwächeren
lich sei. Die Verbindung *ἐκείνου ξυμφέρον* ist
keinesweges eine bloſse Wiederholung, son-
die Anwendung der allgemeinen Formel *κρείτ-*
ξυμφέρον auf den vorliegenden Fall. Anders
t nicht geholfen werden zu können; denn jene

Schiefheit des Gedanken kann man dem Platon nicht zutrauen.

S. 96. Z. 20. **noch wenn du mir nicht entgangen bist.** Es ist wol nicht nöthig, dieses auch durch alle Bekkerischen Handschriften bestätigte *μή* gegen die Ausstellungen von Stephanus und Ast zu vertheidigen. Auch hat der leztere Gegner es selbst am besten vertheidigt. Denn wenn *λανθάνειν* und *βιάζεσθαι* einander entgegensezt werden — wobei freilich das *λανθάνειν* nicht schlechthin sondern schon nachstellerisch muſs gedacht werden: so kann man unmöglich sagen *οὔτε εἴ με λάθοις βιάσασθαί με δύναιο*; und wenn unser Saz soviel heiſst als *σὺ γὰρ ἄν με κακουργοίης οὔτε λαθὼν οὔτε βιασάμενος*, so kann man in das lezte Glied nicht wieder einschieben *οὔτε εἴ με λάθοις βιασάμενος.*

S. 97. Z. 25. **oder ist jede selbst für sich hinreichend.** Hier hat Bekker aus dem einzigen Münchner Codex einen aber ganz unentbehrlichen Zusaz aufgenommen. Denn schon die Frage ob es für jede Kunst noch etwas anderes zuträgliches gebe als nur vollkommen zu sein, giebt keinen bestimmten Sinn und bedarf der weiteren Frage Wozu zuträglich? Sondern auch die folgende Erörterung verliert ihre Haltung ganz, wenn die Hauptbegriffe *προσδεῖσθαι* und *ἐξαρκεῖν* gar keine Beziehung haben auf die zu erörternde Frage. So daſs ich nicht weiſs, wie ein Herausgeber, der sich mit der Schreibung dieser Stelle beschäftiget, ohne jenen Zusaz fertig werden konnte.

S. 97. Z. 31. **die wir jezt.** Hier aber habe ich ohne Bekker aus mehreren seiner Handschriften und nicht schlechten das *ἡ* vor *νῦν* aufgenommen, weil so das *εἰρημένη* von dem was in diesem Gespräch über sie gesagt worden verstanden werden kann, ohne diesen Artikel man aber verbinden müſste *διὰ ταῦτα νῦν εἰρημένη ἐστίν.*

S. 98. lezte Zeile. **Also keine Wissenschaft.** Auch bis hieher noch erstreckt sich die Verwechslung von *ἐπιστήμη* und *τέχνη*, also die Aufhebung derjenigen Abstraction, welche die ruhende Betrachtung von der anordnenden Hervorbringung trennt. Man würde sich aber vergeblich bemühen diese Nichtunterscheidung als jugendliche Unvollkommenheit darzustellen. Sie

vielmehr ihren Grund in dem stärkeren Hervor-
n des anderen Unterschiedes zwischen den zwei
 δόξα und ἐπιστήμη — wobei δόξα ebenfalls gleich
 für Betrachtung und Hervorbringung gilt — be-
neten Stuffen, wodurch jene für eine lebendige
ssung ohnedies nicht eben bedeutende Differenz
 in den Hintergrund geschoben wird.

S. 100. Z. 1. Da du es doch sehr nöthig
. Deutsche Leser dürfen vielleicht erinnert wer-
daſs den Schnupfen haben scherzhafter Weise für
 und unvernehmlich sein gebraucht wird, auf
Ueberlieferung gegründet, daſs dummen Menschen
se triefe. — Thrasymachos nämlich glaubt, So-
 habe etwas übersehen, was kaum zu verfehlen
en, und plumpt auf diese Weise herein mit der
tischen Manier den Gegner lächerlich zu machen.

. 105. Z. 28. die lohndienerische Kunst.
 gewiſs höchst bedeutend, und der ächtesten Pla-
nen Dialektik eben so würdig, wie es der An-
jedes edelgebohrenen gemäſs ist, jede Art von
b bei der Ausübung einer Kunst von der Kunst
 zu trennen. Nur daſs dies auch Kunst genannt
 damit muſs man es nicht genau nehmen, sondern
einem weiteren Gebrauch des Wortes. Denn
 die Frage aufgeworfen würde, was denn nun die
ienerei beherrscht auf dieselbe Weise wie jede
Kunst etwas beherrscht: so würde nicht eine
o gestaltete Antwort gegeben werden können,
r die Heilkunst und die andern; sondern es wür-
 zeigen, daſs sie nur eine τριβὴ sei, und nach
ner solchen wie die ῥητορικὴ und κολακικὴ die-
 beherrsche, welche den Lohn darreichen sollen.
nn auch die Tyrannei, in welcher die königliche
n der lohndienerischen untergeht, die Beherrsch-
r auf solche Weise beherrscht, wie sie den
 Lohn darreichen mögen. Woraus denn am
lbarsten folgen würde, wie natürlich es zugeht,
 Einmischung der Lohndienerei den übrigen
 nachtheilig wird, und sie von der natürlichen
lenkt. — Die Freiheit, mit welcher Platon
θωτικὴ bald μισθαρνητικὴ sagt, habe ich nicht
h nachbilden wollen.

110. Z. 5. v. u. Nun aber, sprach ich.
vol nicht anders als mit Bekker ἔφην zu le-

sen, als das einzige was die Handschriften [illegible] geben, wiewol es an dieser Stelle etwas befremdlich steht. — Wie aber ein Vielbelesener im Platon es hat ertragen können, *Νῦν δέ γε* für sich allein als Antwort des Thrasymachos zu betrachten, und hernach den folgenden Saz unverbunden anfangend wieder dem Sokrates beizulegen, dies begreife ich nicht.

ZUM ZWEITEN BUCHE.

S. 125. Z. 11. **Gyges der Ahnherr des Lydiers.** Etwas vorwizig erscheint es freilich gegen alle Handschriften und Bekker nur mit Hrn. Ast und meinen diese Veränderung stillschweigend vornehmenden Vorgängern Wolf und Fehse statt τοῦ *Γύγου* zu lesen τῷ *Γύγῃ*, zumal die Erzählung von diesem Ringe dem Herodot fremd ist. Allein der Besizer des Ringes kommt doch hier durch ein ähnliches Verhältniſs mit der Königin auf den Thron, wie der Gyges des Herodotos ohne Ring; der Herodotische Gyges aber läſst keinen Vorfahren zu, welcher König gewesen sein könnte. Man müſste also auf jeden Fall annehmen, daſs Platon zwei Personen vermischt habe; den Ring habe ein Vorfahr des Gyges erworben, König aber sei eigentlich Gyges selbst als Erbe des Ringes geworden, und hierüber habe es zwei Sagen gegeben, diese und die welcher Herodotos folgt. Dieses also sei jedem anheim gestellt; τοῦ *Λυδοῦ* aber kann auf jeden Fall hier nur Volksname sein, da unter den bei Herodotos namentlich aufgezählten Nachkommen des Gyges kein Lydos mehr vorkommt. Gyges aber war nach der Herodotischen Sage der Stifter der einheimischen Dynastie, aus welcher Kroisos abstammte, der also als der lezte hier vorzüglich gemeint ist.

S. 128 Z. 18. **nach Aischylos.** Anspielung auf drei Verse aus den Sieben gegen Theben, von
75 welchen zweie weiter unten wörtlich angeführt werden. In den Plutarchischen Apophthegmen wird erzählt, daſs als diese Verse gesprochen worden die

anze Versammlung auf den Aristeides gesehen habe.
– Uebrigens gehört diese Gegeneinanderstellung des
erechten und des Ungerechten ganz vorzüglich zu
en Ahndungen des christlichen im Platon, indem er
ünlich zeigt, daſs die vollkommne Gerechtigkeit,
enn sie zugleich als solche geglaubt werden soll,
othwendig muſs eine leidende Tugend sein.

S. 131. Z. 14. Hesiodos und Homeros sa-
en. Jener Tagewerke v. 230.; dieser Odyss. XIX,
9 flgd.; nur daſs Adeimantos zwischen dem ersten
d zweiten der hier angeführten Verse einen aus-
lassen hat. Bei Voss im Zusammenhang Wie des
öniges selbst, der gut und die Götter verehrend
ber ein Volk zahlreicher und tapferer Männer ge-
etet, Und die Gerechtigkeit etc. — Wer aber die
d darauf nach dem Musaios und dessen Sohn —
lches wol Eumolpos sein soll, dem Gedichte über
Mysterien zugeschrieben werden — angeführten
deren sind, ist wol nicht auszumitteln. Die
Hrn. Ast angezogene Stelle des Hesiodos kann
on deshalb nicht gemeint sein, weil Hesiodos als
m angeführt kein Anderer wäre. Aber eben so
ig wol das von dem Scholiasten angeführte Ora-
bei Herodot VI, 86, in welchem der Hesiodische
s ἀνδρὸς εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων auch
kommt; denn auch von diesem klingt zu wenig
s in den Worten.

S. 133, Z. 10. Verschlingungen. Niemand
nes Wissens belehrt ordentlich, was diese κατά-
μοι oder καταδέσεις, wie Platon Legg. XI. (Bekk.
8, 20) schreibt, eigentlich gewesen, darum hat sich
Uebersezung an ein unbestimmtes Wort gehalten.

Ebend. Z. 14. die Schlechtigkeit leicht
hen. Das folgende ist die bekannte Stelle aus
ods Tagewerken 279 flgd., und bald darauf aus
eros Ilias IX; 497 fgd.

S. 134. Z. 13. jenes Pindarische. Bei
kh das 232ste Fragm. — Die Uebers. hat übri-
den Saz so zu fassen gesucht, daſs es nicht
haus nothwendig scheint, abweichend von den
schriften ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ zu lesen. — Die bald
nden Worte τὰν ἀλάθειαν βιᾶται werden an-
ärts dem Simonides zugeschrieben.

Ebend. Z. 7. v. u. **des Archjlochos gewinnkundigen Fuchs.** In zwei von Ammonius aufbewahrten Fragmenten des Archilochos (Brunk. 38. 39.) kommt der Fuchs vor nach Fabelweise einmal mit dem Adler, das andere mit dem Affen. Dabei ist es unbegreiflich, wie Ruhnken (Timaeus p. 257), wenn er auch nicht mit seinem Autor *ἀλωπεκῆν* lesen, doch die Stelle nicht von dem Fuchs sondern dem Fuchspelz verstehen will, und wie Herr Ast dieses unbedenklich aufnimmt. Zumal auch in der von beiden angeführten Nachbildung des Themistius ist die der unsrigen ganz ähnliche Redensart *ἀνθρώπεια τὰς ἀλώπεκας ὄπισθεν ἐφελκόμενα* offenbar von dem Thier selbst, nicht von dem Pelz zu verstehen, wie aus dem Zusaz *οἱ δὲ αὐτῶν δράκοντας* deutlich zu ersehen ist, da der Schlangenbalg auf eine so sprichwörtliche Weise nicht vorkommt wie der Fuchspelz. Dagegen Stellen, wie das Sprüchwort des Lysandros, welche vom Ueberwerfen oder Annähen des Fuchspelzes handeln, offenbar nicht hieher gehören. Die Redensart aber *τὴν ἀλώπεκα ἕλκειν ἐξόπισθεν* ist bei Themistius ohne unsere Stelle schwer zu verstehen. Denn bei uns wird sie deutlich theils durch das vorhergehende *πρόθυρα καὶ σχῆμα*, theils durch das folgende *λανθάνειν*. Die klarste nur zu modernisirte Uebersezung wäre daher wol gewesen „zur Hinterthüre aber muſs ich den Fuchs hinein lassen." — Das Wort *ποικίλην* entspricht hier auf auf eine besondere Weise dem *πυκνὸν ἔχουσα νόον* des Archilochos.

S. 136. Z. 1. **die lösenden Götter.** Wer die *λύσιοι θεοὶ* sind, habe ich nirgend erfahren. Die lexikalische Glosse *οἱ καθάρσιοι, λυτικοὶ κακῶν* lehrt nichts. Nur daſs Hesychios *λύσιοι τελεταὶ* hat, und auch hier *τελεταὶ* und *λύσιοι θεοὶ* unmittelbar zusammen stehen, bringt auf den Gedanken, daſs alle Götter, welche Weihungen und Mysterien vorstanden, auch lösende gewesen seien. So heiſst *Ἄρτεμις λυτηρίη, Ἀπόλλων λυτήριος, Διόνυσος λύσιος*, bei dem wol auch dies Beiwort weder mit den Bakchantinnen noch mit der Kelter zusammenhängt. Dazu stimmt auch die Erklärung des Namens Apollon im Kratylos.

S. 139. Z. 11. **der Liebhaber des Glau-**
n **den Anfang seiner Elegien.** — Dieser Ele-
schreiber ist ohne Zweifel Kritias, von dem Plu-
chos auch Verse aus einer Elegie an den Alkibia-
anführt, und es wird wol kein Widerspruch
, wenn er hier ein Liebhaber des Glaukon ge-
nt wird, im Charmides aber ziemlich als ein Lieb-
er von diesem erscheint, der ein Mutterbruder des
ukon war. — Aristides (Ed. Jebb. T. II. p. 73)
nt übrigens dieser Verse wegen den Platon ὁ τοῦ
γράμματος μετέχων, woraus man schlieſsen dürf-
der Vers gehöre einer den Elegien vorgesezten
rammatischen Zuschrift an.

S. 144. Z. 7. **wenn der Diener leer hin-**
mmt. Das unentbehrliche *ἴῃ*, womit Bekker die-
Stelle geholfen hat, ist aus einer Münchner Hand-
ift; und wenngleich nur aus dieser Einen, wird
Niemand die Hülfe verschmähen; oder er sehe
wie Hr. Ast ohne diese Verbesserung durch die
erfälligste Interpunction herausbringt, daſs einer
geht der nichts bei sich hat. Man sehe dessen
ere Ausgabe v. J. 1814 und den Commentar zu
r Stelle.

S. 150. Z. 10. v. u. **um desto mehr erfor-**
es Feier etc. Gegen diese Anwendung des
r aufgestellten Grundsazes von Vertheilung der
it werden wir von unserm Standpunkte aus Ein-
h einlegen müssen, und behaupten im Kriege sei
eerführer zwar wirklich in Ausübung einer Kunst
ffen, und er bedürfe also auch vorher schon um sich
zu bemächtigen jene Muſse von anderweitiger
häftsführung; der gemeine Krieger aber sei nur
r Ausübung einer Gesinnung begriffen, welche
Bürgern gemein sein müsse. Und was die Hand-
g der Waffen und kriegerischen Werkzeuge be-
so sei diese nicht in einem solchen Grade eine
, daſs es nöthig sein könne sie auch im Frieden
mehr als nebenbei zu betreiben, zumal wo
astische Uebung ein allgemeiner Bestandtheil der
bildung geworden ist. So daſs freilich Einer
kann ein Kriegsmann sein hauptsächlich, neben-
er zugleich ein Schuster, denn dieses Gewerbe,
nstmäſsig betrieben werden, wol aber umgekehrt
eigentlich kann ein Schuster sein oder was

sonst ähnliches nebenbei aber auch sich hinreichend vorüben auf den Fall des Krieges. — Nicht zu übersehen aber ist auf welche verhältniſsmäſsig groſse Zahl von edleren Naturen Platon rechnete in seinem Staat; so viel nämlich als zur Vertheidigung nöthig sind sollten alle durch eine edlere Anlage das Recht haben von der Erwerbsthätigkeit losgesprochen zu sein, und auf diesem Verhältniſs beruht die ganze Anlage seiner Verfassung. Dies nun läſst uns erwarten, daſs für Staaten, in denen die Verhältnisse anders sind, er auch diese Folgerung nicht würde gemacht haben.

S. 151. Z. 14. was nicht eifrig ist. Sokrates führt zwar hier auch Thiere als Beispiel dieser Eigenschaft an, und zwar wie es scheint ohne Unterschied. Nimmt man aber andere Stellen welche vom θυμοειδὴς handeln dazu: so bleibt kein Zweifel, daſs mindestens gesellige Verhältnisse vorausgesetzt werden, und nur der Andere erhaltende und schüzende, feindliches aber abwehrende Eifer gemeint ist. Ich habe mich daher dieses Beiwortes bedient, weil es auch bei uns vorzüglich in der älteren Sprache in dem gleichen Sinne vorkommt, doch aber weil uns dabei öfter eine andere Modalität vorschwebt; mir hernach durch Umschreibungen geholfen.

S. 153. Z. 19. auch für den Menschen. Nämlich daſs er eifrig sei muſs man schon voraussezen, indem nur die vernunftmäſsige Grenze des Eifers festgestellt werden soll. Um diese richtige Auffassung etwas zu erleichtern, habe ich mir erlaubt in dem folgenden Saze ein nur einzuschalten.

S. 154. Z. 13. die für den Leib die Gymnastik, und die für die Seele die Musik. Dies ist wol die am meisten klassische Stelle bei unserm Schriftsteller, um das Gebiet dieser Ausdrükke zu bestimmen. Es ist offenbar, wie denn so durchgreifende Eintheilungen in praktischen Dingen selten genau sein können, daſs die Musik im engeren Sinne, die Tonkunst, auch kann zur Gymnastik gerechnet werden, sofern sie nämlich als Ausbildung des Organs betrachtet wird. Woraus denn schon hervorgeht, daſs diese doch gewissermaſsen mechanische Seite in der edleren Erziehung am wenigsten hervorgehoben wurde. Dasselbe gilt von der Rhetorik, deren gy-

stische Seite daher oft erst später von denen betrie-
wurde, die aus der öffentlichen Rede ein öfter
derkehrendes Berufsgeschäft machten.

S. 156. Z. 9. was Hesiodos von ihm er-
lt. Theogonie v 153 flgd. u. 278. flgd. Merk-
dig ist vielleicht, daſs was schon den Zeus also
regierende Göttergeschlecht betrift Platon etwas
rs behandelt, indem er doch die Möglichkeit stellt
önne wahr sein. — Das folgende „nachdem sie et-
ein Schwein geopfert" bezieht sich wol darauf,
bei der Einweihung zu den Mysterien ein Schwein
fert wurde. — Daſs, wie etwas weiter unten vor-
nt, Hera von ihrem Sohne gebunden worden, ist übri-
nicht homerisch, sondern ein unbekannter Mythos.
Suidas berichtet daſs dieses beim Pindaros vor-
ne, Hephaistos habe auf dem von ihm kunst-
gebildeten Throne die Göttin befestiget, und er
hinzu es komme auch in einer Komödie des
harmos vor. Daſs aber Zeus sie gefesselt ist aus
eros Il. XV, 18. allgemein bekannt, daher auch
tus hier lesen wollte *ὑπὸ Διός*.

S. 158. lezte Z. weder vom Homeros etc.
ist mancherlei Noth in den angeführten Stellen.
gleich in der ersten hat unser homerischer Text
XXIV, 525 einen anderen Vers als Platon an-
; doch dieses überlassen wir den homerischen
kern, weil die Verschiedenheit auf den Sinn gar
n Einfluſs hat, und haben uns nur an Voſs Ue-
zung gehalten. Hernach aber findet sich für die
e, daſs Zeus uns ein Spender ist des Guten so
des Bösen, bei Homeros nur *ταμίης πολέμοιο*
ται. Auch darauf kommt uns wenig an; indeſs
ch glaube, daſs es sehr künstlich damit zuge-
n, wie Hr. Ast erklärt, mag doch immer der
nicht homerisch sein, wenngleich hernach noch
risches kommt, nämlich Pandaros aus Ilias IV,
l. Denn das Folgende von der Götter Streit und
heidung weiſs ich kaum auf Ilias XX, 1—30 zu
en. — Daſs die Verse des Aischylos aus dessen
ener Niobe sind, geht aus dem Folgenden
r.

.162. Z. 7. Götter in wandelnder Fremd-
e Bildung. Aus Homeros Odyss. XVII, 485.
roteus Verwandlungen, und nur diese nennt Sokra-

tes hier Verläumdung, sind bekannt aus Odyss. IV, 384. Was aber von Tragödie hier steht, das spielt wahrscheinlich an auf des Aischylos verloren gegangenes Satyrspiel Proteus. Die Verwandlungen der Thetis kennen wir aus Pindar Nem. IV, 60 flgd. und einem Fragment aus des Sophokles Satyrspiel Troilos; ausführlicher aus späteren Schriftstellern. — Die Kinder des Inachos, für welche Hera sammelt, sind nicht Söhne, sondern Töchter, wie ganz deutlich aus den Scholien zu Aristoph. Frösche v. 1385 hervorgeht, wenn man auch Valkenaer Verbesserung (Diatr. in Fragm. p. 11) *Νύμφαισιν* nicht annehmen wollte, wie doch Bekker scheint das *παισὶν* von ihm angenommen zu haben, ohne jedoch die Verse wie er abzutheilen. Das Drama, woraus der Scholiast diese Verse anführt, die wol unstreitig den unsrigen nicht etwa ähnlich sind, sondern ganz dieselben, will Valkenaer lieber dem Aischylos zuschreiben als dem Euripides.

S. 164. Z. 8. v. u. wie Zeus dem Agamemnon den Traum sendet. Ilias II, 6 flgd. — Daſs die Verse des Aischylos am Ende des Buches aus dessen Psychostasia sind, welche nach Plutarchos ganz eigen diesen Gegenstand, die Lebensloose des Achilleus und Hektor, behandelte, ist wol sehr wahrscheinlich.

ZUM DRITTEN BUCHE.

S. 167. Z. 1. von diesem Gedicht anfangend. Ohnerachtet Sokrates hier in der Einzelzahl spricht, sind doch die folgenden Stellen aus beiden homerischen Gedichten, nämlich der Reihe nach Od. XI, 488. Ilias XX, 64. 65. XXIII, 103. Odyss. X, 495. Ilias XXII, 362. 363. XXIII, 100. 101. und Odyss. XXIV, 6 flgd. Ganz untermischt also und ganz ohne Sorgfalt, daſs das fast unmittelber auf einander folgende auch so angeführt werde, also auf die im Gespräche selbst natürlichste Weise.

Ebend. Z. 3. v. u. wie der Kokytos und
Styx. Diese Namen kommen freilich im Phaidon
auch vor; nur nicht so wie es hier getadelt wird,
daſs sie auch den Guten und Edlen furchtbares mit
sich führen. Das dort Gesagte ist aber auch hier
schon beschützt gleich anfangs, wo Sokrates sagt,
wir wollen ersuchen, die Unterwelt nicht so
schlechthin zu schmähen. — Bedenkt man aber,
wie hier die Hauptsache, daſs der Tod den Guten
nicht furchtbar sei, schon als etwas abgemachtes an-
gesehen wird: so scheint es wol, als ob hier die
früheren Aeuſserungen hierüber im Gorgias und Phai-
don vornehmlich als bekannt vorausgesezt werden.
In Absicht des Wortes ἀλίβας bin ich am liebsten
dem Plutarchos gefolgt, der es mit σκελετός zusam-
menstellt und für ein ὄνομα ξηρότητος erklärt. Doch
wollte ich Knochenmänner nicht wagen.

S. 169. Z. 3. nicht zu dichten. Hier hat
Platon, wol der Abwechselung wegen und weil es
durch bloſse Verwandlung des Nominativs in den Ac-
cusativ ohne eigentliche Auflösung des Sylbenmaaſses
geschehen konnte, den Vers in die Rede selbst ver-
lochten. Wie aber Platon statt des Homerischen
ινεύεσκ' ἀλύων zu dem in seiner gewöhnlichen Be-
deutung gar nicht anwendbaren πλωίζοντ' gekommen
st, dies wage ich nicht zu bestimmen. Nur Heynes
ρωίζειν will mir so wenig zusagen, daſs ich unbe-
enklich lieber den Handschriften folgen würde, wel-
he πλάζοντ' lesen, wenn nicht gar zu deutlich wäre,
aſs Platon auch hier den Hexameter unversehrt er-
alten wollte, was nicht möglich war, wenn er δι-
υέσκοντα schrieb. Daher ich auch gar nicht glaube
us unserer Stelle schlieſsen zu dürfen, daſs Platon
seinem Homeros irgend etwas anderes gelesen habe
s wir. Die Verse sind übrigens aus Ilias XXIV,
9 flgd., so wie die folgenden XVIII, 23. 24. XXII,
4. XVIII, 54. XXII, 160. XVI, 433.

S. 170. Z. 10. v. u. den Menschen aber
eilsam. Es ist wol nicht ohne künstliche Ab-
htlichkeit, daſs Platon hier nach Reinigung der
rthologischen Darstellung, welche sich doch nur
ndern für Wahrheit giebt, und also nur in weite-
n Sinne ein λόγος ψευδής genannt wird, die erste
ndeutung gleichsam einschleichen läſst von einem

Rechte der Regierenden, falsches wissentlich für wahres zu geben, indem es gleichsam zum Unterschiede zwischen dem Menschen und den Göttern gerechnet wird, daſs dem ersteren die Unwahrheit zur Arzenei dienen könne. Wäre nun die Rede nur davon den Feinden unwahres zu sagen: so haben freilich diese keinen Anspruch auf Wahrheit. Aber schon der Feinde wegen auch Andern die Unwahrheit geben, damit nicht etwa durch Andere den Feinden, was sie nicht wissen sollten, kund werde, ist sehr bedenklich; vielmehr noch auch der Bürger wegen. Und zwar ist es nicht etwa nur das Volk, welches eher könnte den Kindern verglichen werden, sondern auch die Wächter sollen getäuscht werden durch trügliches Loos. Den Aerzten aber wird das Täuschen verboten, da ja doch die Kranken vor Allen pflegen kindisch zu sein. Der Seher aber und der Meister des Baues, mit dem Arzt zusammengestellt in dem angeführten Verse, Odyss. XVII, 383, täuschen schon immer halb unwillkührlich. — Ob aber auch das eben so absichtlich ist, als es freilich dem aufmerksamen Leser auffallen muſs, daſs hier, wo schon alles sich um die Erklärung der Tugend dreht, eine Erklärung was Besonnenheit sei, als Kanon für die Kritik des Dichters aufgestellt wird, ohne daſs die Mitunterredner davon, daſs hier ein Theil der Ausgabe beiläufig gelöst werde, Notiz nehmen, das lassen wir dahin gestellt sein. Sokrates deutet wenigstens an, daſs dies noch nicht die eigentliche Erklärung der Besonnenheit ist, und Platon wollte sich wol nur die Weitläuftigkeit einer besondern Entschuldigung für diese vorläufige Behandlung der Frage ersparen.

S. 171. Z. 7. v. u. Diomedes sagt. Nämlich Ilias IV, 412. — In der nächsten Anführung aber hat Platon wol aus einer Gedächtniſsirrung zwei verschiedene Stellen, Ilias III, 8 und IV, 431, als Eine zusammengefügt; Er konnte aus der ersten Stelle sich mit dem halben Verse begnügen, der Uebersezer muſste ihn ganz herübernehmen. — Trunkenbold etc. ist aus Ilias I, 225.

S. 173. Z. 10. Götter gewinnet Geschenk. Dieser Vers ist nicht homerisch, auch weiſs niemand bestimmt anzugeben wohin er gehört, sondern nur daſs er von Vielen für hesiodisch gehalten wird.

Wenn man aber bedenkt, wie er hier mitten unter homerischem steht — denn vorher gehen seit den zulezt namhaft gemachten Stellen Verse aus Odyss. IX, 8—11, XII, 342; Ilias XIV, 296 und Odyss. XX, 17, und eben so folgen darauf Erwähnungen und Anführungen aus Ilias IX, 600; XXII, 15—20 und XXIII, 151. — so sollte man fast glauben, Platon selbst habe ihn wenigstens durch einen Gedächtniſsfehler für homerisch gehalten, zumal *οὐδ' ἀξίον* und *οὐδ' ἐπαινετέον* ganz unmittelbar zusammen gehören.

S. 175. Z. 2. die ächten Götterstammes sind. Tragische Senare sind diese Verse ohne Zweifel, woher aber ist unbekannt, so auch welches, wahrscheinlich auch tragischen, Dichters Darstellung Platon eben im Sinne hat bei der Fabel vom Theseus und Peirithoos.

S. 179. Z. 10. in dem Bericht des Dichters selbst. Wenn sich jemand wundert, auf eine Dichtart wie die dithyrambische den Ausdruk Bericht angewendet zu finden, der gebe nur diesmal die Schuld mehr dem Platon als dem Uebersezer. Denn prosaischer und mehr auf das Erzählen gerichtet ist wol das deutsche Wort nicht als das hellenische *ἀπαγγελία*. Man kann nur sagen, es ist zunächst dem voranstehenden Beispiel von Umbildung des Homeros angepasst, und indem Platon dasselbige auch in Dithyramben nachweiset, will er gleich den ganzen Umfang dieser einfachen Art bezeichnen, in welcher der Dichter allein redet. — Uebrigens würde man wol dem Platon sehr unrecht thun, wenn man dächte, er glaube hier die wesentlichen Differenzen auf dem Gebiet der Dichtkunst nachgewiesen zu haben; wiewol Spätere dieses als Haupteintheilungen aufgestellt haben. Mit Unrecht; denn hierauf konnte es ihm, der hier gar nicht von der Kunst an und ür sich reden will, sondern nur von ihren ethischen Wirkungen auch gar nicht ankommen; wenngleich llerdings mit dieser Form auch das ganze Wesen der ramatischen Dichtkunst würde verloren gehen. — So erscheint allerdings wol uns auch im Folgenden ie Anwendung, welche von dem Grundsaz der Gechäftstheilung auf die darstellende Kunst gemacht wird, ophistisch. Allein er hat die Sitte und Erfahrung einer Zeit für sich, und hat nur nicht an den damals icht gegebenen Fall gedacht, daſs einer könnte die

Mimik zu seinem ausschlieſsenden Geschäft und eigentlichen Beruf machen. Es wäre jedoch kein schweres Kunststük, nach derselben Methode auch für diesen Fall sein Verbot zu rechtfertigen. — Bei diesen Reden aber von der mimischen Poesie wird wol jedem aufmerksamen Leser die Stelle am Ende des Gastmahles einfallen, wo erzählt wird Sokrates habe noch nächtlicher Weile dem Aristophanes bewiesen, daſs Tragiker und Komiker nicht sollten getrennt sein, sondern derselbige beides; und Manchem wird vielleicht scheinen jene Stelle mit der unsrigen im Widerspruch zu stehn. Dieses nun möchte ich leugnen. Denn zuerst ist bei uns gar nicht wie dort die Rede von dem was sein soll, sondern was ist. Die Geschäftstheilung freilich soll sein; aber da sie doch nicht ins Unendliche gehen kann, so kann sehr wohl Platon grade diese Theilung für unrichtig gehalten haben, und eine Erklärung in diesem Sinne lieſse sich gut in das hier gesagte hineinfügen. Nur wäre sie hier nicht an ihrer Stelle, da ja Sokrates hier die ganze Gattung verwirft. Und eben so leicht lieſse sich der Beweisführung im Gastmahl die Folgerung anschlieſsen, daſs vielleicht die ganze Kunst nicht viel tauge schon deshalb, weil in der Wirklichkeit in ihr nicht vereinigt gefunden werde, was sich dem Begriffe nach gar nicht trennen lasse.

S. 180 [illegible] 9. vielerlei so gut wie eins. Diese Worte nämlich scheinen mir dem Zusammenhange nach noch nicht etwa die Tragödie z. B. als Eines zu sezen und die übrigen mimischen Gattungen als vieles. Denn theils wird dieser Unterschied erst hernach gemacht, theils kann auch wol Sokrates nicht wollen, daſs seine Wehrmänner auch nur eine von diesen Gattungen treiben. Sondern das Eine ist die Nachbildung der sittlichen Muster, welche ihnen ja allerdings obliegt in der Jugend, wie auch hernach ausdrüklich vorkommt; das Vielerlei aber ist eben das Gebiet der mimischen Dichtung und Darstellung.

S. 184. Z. 6. dem Vortrag angemessene Gesangweise. Man muſs allerdings hier wenigstens nicht allein an den eigentlichen Gesang denken, sondern auch an den recitativischen Vortrag der Rhapsoden, ja auch an den der Redner, als welche ja um deswillen auch Unterricht nahmen bei Musikern. Ueberall

berall gab es bei dem lauten öffentlichen Vortrag eine Annäherung an die verschiedenen eigentlichen Harmonien. Vom Gesang im engeren Sinne und seiner instrumentalen Begleitung ist erst weiter unten die Rede.

S. 187. Z. 10. v. u. diese beiden Tonarten. Sie beziehen sich nämlich auf die beiden gleichsam entgegengesezten Naturen, von welchen noch in der Folge die Rede ist, die aber auch hier schon Jedem aus dem Staatsmann (Uebers. S. 357 flgd.) hinreichend bekannt sind.

S. 189. Z. 2. daſs es etwa drei Arten giebt. Diese drei rhythmischen Hauptgattungen werden nicht namhaft gemacht, sondern nur einzelne Beispiele aus ihnen kommen unten vor. Wenn aber Sokrates sehr bald das weitere auf den Damon aussezt: so wird wol für uns das Beste sein dieses gleich hier zu thun. Der Damon aber, an den wir am besten Jeden verweisen können, der sich über die Sache näher unterrichten will, wird unser Boeckh sein. — Platons Absichten hiemit für die Staatseinrichtung sind aber wol ohne alle Erläuterung verständlich.

S. 194. Z. 12. Dergestelt also . . wirst du die Sitte feststellen. Eine gröſsere Strenge leuchtet, wenn man unsere Stelle mit dem Phaidros vergleicht, hier überall hervor, theils dadurch daſs diese Liebe allein an die Musik angeknüpft wird und nicht einmal zugleich auch an die Gymnastik, theils indem die Geschlechtslust dabei auch nicht einmal so weit geduldet und entschuldiget wird wie dort. Nur schade, daſs weiter unten der Sinnlichkeit wieder mehr zugestanden zu werden scheint.

S. 198. Z. 21. dem verwundeten Eurypylos. Hier scheint Platon zwei homerische Stellen mit einander vermischt zu haben. Denn Ilias XI, 638 empfängt nicht Eurypylos sondern Machaon pramnischen Wein von der Hekamede; Patroklos aber kommt erst später hinzu, und es erhellt nicht, daſs er sich irgend mit der Heilung des Verwundeten zu thun macht. Den verwundeten Eurypylos hingegen trifft Patroklos erst in demselben Gesang v. 808, und pflegt sein, aber ohne pramnischen Wein.

Ebend. Z. 6. v. u. ehe Herodikos sie aufbrachte. Ob gewiſs derselbe, der auch im Phaidros Ueb. S. 84. als groſser Spaziergänger vorkommt, und im Protagoras Ueb. S. 247. als Meister in Leibesübungen, der aber eigentlich Sophist sei? In der lezteren Stelle heifst er ausdrüklich der Silymbrianer, und wird bestimmt als ein noch lebender aufgeführt, und auch im Phaidros hat es das Ansehn. Hier hingegen hat man kaum Ursache, ihn für einen unmittelbaren Zeitgenossen des Sokrates zu halten. Denn als von etwas ganz neuem wird doch von dieser Art der Heilkunst nicht gesprochen. Der im Gorgias (Ueb. S. 26.) erwähnte mufs als ein Bruder des Gorgias wol ein Leontiner sein, Arzt aber und Zeitgenosse ist er auch; weshalb schon der Scholiast und nach diesem Heindorf vor der Verwechselung beider warnt, welche Andere begangen haben. Wenn nun nicht dieses im Wege stände, dafs auch Galenos nur zwei Herodikos anerkennt, nemlich den Leontiner und den Selybrier: so hätte ich nicht üble Lust, deren dreie anzunehmen, den Leontiner als reinen Arzt, den Selybrier als Paidotriben, welchem es aber mehr um Sophistik zu thun war, und den hier erwähnten früheren, welcher als Paidotribe in die Heilkunst gepfuscht. Von der Stelle im Phaidros bliebe dann zweifelhaft, auf welchen von den lezten beiden sie ginge.

S. 200. Z. 19. auf den Phokylides. Die Stelle ist wahrscheinlich nirgend sonst vorhanden, und es ist hier zu wenig angeführt, und das angeführte zu sehr in die Rede verflochten und ihr angepafst, als dafs die Sammler der Fragmente auch nur Einen Vers daraus herstellen konnten. Hier scheint es fast, als habe Phokylides gesagt, man dürfe wol, um erst wohlhabend zu werden, die Tugend hintanstellen; sei man es aber einmal, so müsse man sich ihrer befleifsigen.

Ebend. Z. 25. dieses treiben solle. Hier habe ich mir herausgenommen, der Deutlichkeit wegen das Gebot des Phokylides *ἀρετὴν ἀσκεῖν*, worauf unstreitig dies *τοῦτο* geht, noch einmal zu wiederholen. Hiernach habe ich keinen Anstand genommen, mit Bekker *ἡ νοσοτροφία* zu lesen, in dem Zusammenhange *πότερον τῷ πλουσίῳ τοῦτο μελετητέον ἡ νοσοτροφία*. Denn auch die Art, wie Hr. Ast das gewöhnliche *ἢ νοσοτροφία* vertheidigen will, scheint mir unannehmlich, da ja doch auf keinen

auch der wärmste Vertheidiger der *νοσοτροφία*
en kann, das Leben habe keinen Werth, wenn
sie nicht übe. Am liebsten aber möchte ich un-
elbar darauf dies *ἤ* wiederholen, und das *γάρ*,
ches in vielen Handschriften fehlt, weglassen.
nigstens habe ich so übersezen müssen, um et-
klares zu geben. Was meine Vorgänger von
französischen Uebersezer angenommen hatten,
ρον εἰ μελετητέον τοῦτο τῷ πλουσίῳ καὶ ἀβίω-
τῷ μὴ μελετῶντι, ἡ νοσοτροφία τεκτονικῇ μὲν
ταῖς etc. scheint mir schwieriger und kühner.
man aber ganz mit Bekker lesen, so tritt theils
heraus, daſs der Saz ein fragender ist, theils
wird er ironisch, was mir hier nicht herzuge-
n scheint.

S. 202. Z. 8. **auch dem Menelaos.** Ilias
218.

Ebend. Z. 11. v. u. **die Tragödienschrei-**
und Pindaros. Beim Euripides kommt zwar
Anfang der Alkestis vor, daſs Zeus den Asklepios
den Bliz getödtet, die Ursache aber ist nicht
geben. Bei Pindaros aber Pyth. III, 55—57 ist
o angegeben wie hier, und Boeckh zu dieser
e lehrt alles genauer.

S. 205. Z. 8. v. u. **der Musiker.** Jeder er-
et wol hier das vorige Subject. Dieselbigen,
ne durch die einfache Musik dahin kommen, der
iskunde möglichst entbehren zu wollen, werden
durch richtigen Gebrauch der Gymnastik dahin
nen, die Heilkunst entbehren zu wollen. Platon
aber nicht, daſs wir uns beides Musik und Gym-
gleichsam parallel denken sollen; sondern nur
urch die Musik schon bearbeitete sollte so auch
ymnastik nachgehn, und diese Erinnerung konnte
ier nicht kürzer gegeben werden. — In der
von der Rechtskunde aber wird offenbar der
erige Saz, daſs die Strafe und selbst die Todes-
etwas gutes sei für die, welche sie erleiden
ndern Gesprächen, dem Gorgias vornehmlich,
kannt und erwiesen vorausgesezt.

. 207. Z. 21. **weichlich gemacht in der**
acht. Da die Worte *μαλθακὸν αἰχμητήν* aus
XVII. 588 genommen sind, so hat sich die
sezung auch hier der Vossischen angeschlossen.

— Wenn man übrigens diese Stelle von den Wirkungen falscher Musik und die folgende von dem falschen Gebrauch der Gymnastik recht betrachtet: so sieht man, daſs die Seele des Ungestimmten nur in dem einen Falle feige wird und in dem andern roh, und man ist versucht oben δειλὴ ἢ καὶ ἄγροικος zu lesen, wenn gleich auch bei Bekker keine Handschrift dieses ἢ hat. Die Uebersezung glaubte es wenigstens ausdrükken zu müssen. Für die Ἀντερασταὶ scheint unsere Stelle das Thema zu sein; und man möchte sagen, sie seien nur eine täppische Ausmahlung dieser Darstellung des einseitigen Gebrauchs beider Lehrgegenstände.

S. 209. Z. 9. v. u. das möchte einer wol am meisten lieben. Für den ethischen Boden wird hier kurzweg dem Begriffe φίλος und φιλεῖν Raum gemacht, und die ganze skeptische Behandlung desselben im Lysis wird im mindesten nicht berüksichtiget. Daraus aber etwa auf die Unächtheit jenes Gespräches zu schlieſsen, möchte ich nicht verantworten; soviel jedoch wol behaupten, daſs wenn gleich das hier Gesagte sich sehr leicht entwikkeln läſst aus dem dort zulezt aufgestellten Begriff des Angehörigen, doch irgend eine genauere Hinweisung auf jenes Gespräch sich hier finden würde, wenn es nicht als zu Platons minder bedeutenden Jugendarbeiten gehörig allzuweit schon hinter ihm gelegen hätte, als er diese Bücher schrieb.

S. 212. Z. 20. die allgemeinen Wächter. Diese Uebersezung von παντελεῖς rechtfertigt sich durch den Zusaz, daſs sie sowol die Freunde zu hüten hätten als die Feinde abzuwehren; ihnen untergeordnet also diejenigen, in denen mehr einseitig das θυμοειδὲς oder das φιλομαθὲς dominirt, und welche nur zu einem von jenen beiden, also auch immer nur auf untergeordnete Weise gebraucht werden können. — Es wäre vielleicht gar nicht übel gewesen, wenn einer von denjenigen, welche über die Erziehung der Fürstensöhne mehr des geistigen Spieles als der wirklichen Anwendung wegen philosophirt haben, diese Stellen hier zum Grunde gelegt hätte.

ZUM VIERTEN BUCHE.

S. 220. Z. 13. v. u. **sich für sich allein.**
r Ast hat gewiſs Recht, wenn er behauptet, daſs
ἂν des Stephanischen Textes — mit und ohne
— keinen rechten Sinn giebt, indem dadurch al-
hypothetisch gestellt wird, was in der Voraussе-
g liegt; und daſs man daher, wie auch Dekker
, αὖ lesen muſs. Allein auf den Ficin, der
ich auch αὖ gelesen hat, möchte ich mich, was
Sinn betrifft, nicht berufen; denn diesen scheint
ir völlig verfehlt zu haben. Theils ja ist wol
t möglich *εὐδαιμονεῖν* transitiv zu fassen, theils
Ficins Meinung, das Subject zu ändern, als ob es
e, die Wächter wenn schlecht, stürzten die Stadt
Verderben, wenn hingegen gut, könnten auch
sie allein den Staat glüklich machen. Dem ist
nicht so, sondern *φύλακες μὴ ὄντες ἀλλὰ δο-*
τες sind das Subject des ganzen Sazes der lezten
te eben so gut als der ersten. Daher kann nun
Sinn kaum ein anderer sein, als daſs wenn die
t zu Grunde gegangen ist, niemand anders mehr
st, der sich wohlbefinden könne als eben sie,
daſs sie also versuchen müſsten, sich für sich
n einzurichten, wodurch eben beiläufig die Ver-
theit einer solchen Selbstsüchtigkeit der Gewalt-
r soll ins Licht gestellt werden.

Ebend. Z. 7. v. u. **allgemeinen Volksfeste.**
muſs sich hier, um den Ausdrukk ganz treffend
uden, erinnern, daſs es solche Versammlungen
wohin aus allen griechischen Staaten Theilnehmer
nmenströmten, und die politische Besonderheit
zurüktrat.

S. 223. Z. 13. v. u. **wie es im Spiel heiſst.**
Scholien sagen, *πόλεις παίζειν* sei eine Art des
spiels; dasselbe sagt Suidas. Somit muſs man
Worte *τὸ τῶν παιζόντων* auf *πόλεις* beziehn; der
lung nach sollte man eher glauben daſs sie auf
ς gingen. Die Anspielung wäre indeſs sehr nüch-
, wenn sie bloſs auf den Namen ginge, und wir
n wol wenigstens dieses mit hinzudenken, daſs

nun auch gewiſs hier gleichwie auf Einem Brette, zwei Partheien gegen einander sein, würden wie es bei dem Spiele war. — Kurz darauf sind die Worte „in welchem sie steht“ ein Zusaz, den sich die Uebersezung erlaubt hat, um desto sicherer den Unterschied auszudrükken zwischen *εὐδοκιμεῖν*, und der von Andern, aber wie mir scheint mit Unrecht vorgezogenen Leseart *δοκεῖν*.

S. 224. Z. 23. als eine genugsame und als Eine. Diese ganze Stelle erinnert sehr bestimmt an die im Staatsmann (Uebers. S. 313—317) geführten Untersuchungen über das Groſse und Kleine im Verhältniss zum Angemessenen, welche hernach im Philebos aus einem tieferen Grunde und in einem allgemeinen Zusammenhang entwikkelt sind, hier aber ihre unmittelbare Anwendung finden auf den Staat als Gröſse, indem die Formel für sein natürliches Maaſs aufgestellt wird. Ja ich möchte unbedenklich behaupten schon um dieser Stelle willen, daſs die Republik nicht etwa könne vor dem Staatsmann geschrieben sein, sondern nur umgekehrt.

S. 225. Z. 19. Am richtigsten wäre das wol. — Schon an diesem leichten Zugeständniſs, da der Saz doch so ganz paradox ist, wird wol jeder Anstoſs nehmen. Zunächst aber geht das Zugeständniſs nicht auf das einzelne Beispiel, sondern vielmehr darauf, daſs bei rechter Unterweisung alles hier übergangene von selbst werde richtig gefunden werden. Dann aber liegt auch der Vorsaz im Hintergrunde, eben dieses Uebergangene hernach weiter zu erkunden und zu entwikkeln. Doch glaube ich kaum, daſs Platon einen so auffallenden und angefochtenen Punkt würde auf diese Art zuerst zur Sprache gebracht haben, wenn diese Theorie seinen Lesern etwas ganz neues gewesen wäre; die Natürlichkeit des Gesprächs wäre zu sehr verlezt worden, wenn die Theilnehmer über die erste Erwähnung eines so ungeheuern und ganz unbekannten so leicht hingegangen wären. Darum ist mir schon hieraus wahrscheinlich, daſs über diese Theorie aus der Schule war geschwazt worden, und daſs sie ziemlich allgemein bekannt war, vielleicht schon lange ehe Platon dieses Werk verfaſste.

S. 226. Z. 1. es ehre den Gesang. Aus Odyss. I, 351. 352. Wenngleich Platon anstatt unseres *ἐπικλείουσ᾽* wol nur frei aus dem Gedächtniſs *ἐπιφρονέουσ᾽* schreibt, habe ich doch nicht geglaubt, auch von der Vossischen Uebersezung abweichen zu müssen. — Diese Stelle übrigens von der Gefahr, in der Musik zu neuern, ist oft unter den Zeugnissen für das Spartanisiren des Platon oft aber auch mit besonderem Ruhm und Lobe angeführt worden. Auch jezt lohnte es wol auf mancherlei Weise beherzigt zu werden von denen, welche als ob das etwas geringes wäre, bald so bald anders aus geringen Absichten und kleinen Ursachen zu neuern streben, in der Musik des öffentlichen Lebens sowol als der öffentlichen Erziehung, und in der That nicht nur neue Gesänge sondern neue Weisen aufzubringen, alte aber und wohl bewährte bei *Seite* zu schieben suchen.

S. 232. Z, 5. scheint mir in ihr. Das *ἐν αὐτῷ* des Bekkerschen Textes weiſs ich nicht worauf ich beziehen soll. Sowol das folgende *δοκεῖ μοι ἡ πόλις* als auch das vorhergehende *ὅ τι ἂν αὐτῶν εὕρωμεν ἐν αὐτῇ* beides scheint auch hier *ἐν αὐτῇ* zu fordern. Da sich nun dieses unter andern Bekkerschen Handschriften auch in dem treflichen Münchner Codex findet, so trage ich kein Bedenken Gebrauch davon zu machen.

Ebend. Z. 5. v. u. über irgend etwas von dem in der Stadt. Bei dieser Unterscheidung wird wol jedem aufmerksamen Leser der erste Alkibiades einfallen. Mir aber wenigstens nicht als eine Untersuchung, welche vorausgesezt wird um das hier gesagte zu verstehen, sondern vielmehr als ein Machwerk, welches diesen leicht zu handhabenden Gedanken aufgegriffen hat, und worin er in Verbindung mit einigen ähnlichen zu Tode gejagt worden ist.

S. 234. Z. 2. daſs durch die Andern etc. Auch auf die einzelne Seele sieht dieses zurück, indem es auch in ihr einzelne unbedeutende *καρτερίας* giebt, um welcher willen sie doch nicht den Ruhm davon trägt eine tapfere zu sein.

Ebend. Z. 16. die Tapferkeit sei eine Bewahrung und Aufrechthaltung. Bisweilen schien es doch das räthlichste, ein Wort wie hier *σωτηρία* zuerst durch zwei verwandte zu übertragen, dann aber nur eines davon beizubehalten und dem Leser zuzumuthen, was er bei diesem sonst nicht mitdenken würde, diesmal aus dem andern hinein zu ziehen. — Uebrigens wird nun hier derselbe Gegenstand behandelt, welcher zuerst im Protagoras mit angeregt und dann im Laches weiter durchgesprochen war. Fragt man sich nun, ob wol nach dieser kurzen aber mit einer tüchtigen Erklärung abschlieſsenden Entwikkelung des Begriffs, jene versuchweise verfahrenden und zu einem solchen Ende nicht gedeihenden Gespräche noch können aus Platons Feder geflossen sein: so glaube ich wird das niemand bejahen wollen. Nicht als ob nicht nach einer bestimmten Erklärung noch könnten skeptische und polemische Untersuchungen über andere Erklärungen nachgebracht werden; ja sogar können diese recht gut dem Anschein nach ohne Resultat endigen, eben weil das wahre von der Sache schon anderweitig aufgestellt worden ist. Aber die Enthaltsamkeit, von dem falschen und ungenügenden was bestritten wird auch gar nicht einmal auf das wahre, was schon bestimmt ausgesprochen worden ist, hinüber zu schauen, wäre nicht nur unnatürlich, sondern müſste sogar verwirrend werden. Hiezu kommt noch, abgesehen von dem allgemeinen Charakter jener Werke mit diesem verglichen, daſs in einer späteren Bearbeitung des Gegenstandes der hier angedeutete Unterschied zwischen bürgerlicher Tapferkeit und Tapferkeit in einem höheren und allgemeineren Sinn — denn was könnte man anders sich als zweites Glied denken — nothwendig hätte müssen weiter ausgeführt und genauer bestimmt werden. So lieſse sich noch gar manches anführen, allein demonstriren läſst sich dergleichen doch auch nur wieder im ausführlichen Gespräch. Nur zweierlei sei hier noch angedeutet: Erstlich daſs sich in dieser Beziehung keine Trennung machen läſst zwischen dem Protagoras und dem Laches, als ob jener allenfalls auch könne später sein als die Republik, dieser aber müsse für unächt gehalten werden. Denn einmal gilt alles gesagte eben so gut vom Protagoras allein als von beiden zusammen; und dann würde auch ein Nachahmer, wenn er nicht den Laches früher geschrieben hätte, als Platon die Republik herausgegeben, doch auch auf die hier nieder-

te Behandlung des Begriffs haben Rüksicht neh-
müssen. Zweitens daſs auch die am Ende hin-
rfene Anerbietung die Sache noch weiter zu er-
n nicht kann auf jene Gespräche bezogen wer-
die alsdann auf jeden Fall die hiesige Erklärung
en zu Grunde legen. Sondern dies sieht mehr
Anerkennung der von dem bis dahin üblichen
abweichenden Form der hier aufgestellten Erklä-
ähnlich, ohne irgend ein bestimmtes Verspre-
oder auch nur Vorhaben in sich zu schlieſsen,
l auch im Laches schon einigermaſsen ein Grund
eser Erklärung gelegt ist durch das, was dort
ezug auf die Tapferkeit von dem Wesen der
nd überhaupt gesagt ist. So wie auch die An-
ng, daſs es über die bürgerliche Tapferkeit hin-
och eine andre giebt, schon dort bevorwortet
wenn doch der Widerstand gegen die Lust auch
apferkeit angehören soll.

. 235. *Z. 7. v. u.* so wie auch die thie-
e. Wenn man hier das *ὀρθὴν δόξαν* beibe-
so muſs man auch annehmen, daſs Platon von
chten Tapferkeit noch dreierlei unterscheiden
nemlich eine dem Inhalt nach eben so richtige
ellung und Bestrebung der aber aus mangelnder
g die Dauerhaftigkeit fehlen wird, und dann
iden von der vorigen ganz verschiedenen, der
che Muth und der sklavische. Denn den Thie-
wiſs, aber auch den Sklaven nach alter Ansicht
keine *ὀρθὴ δόξα* zukommen. Ficin und ihm
l auch die älteren deutschen Uebersezungen le-
ngegen statt *ὀρθὴν* das *αὐτὴν*, was auch im
rschen Apparat vorkommt, und dann freilich
nan die thierische und knechtische als die bei-
rten jener selbigen *περὶ τῶν αὐτῶν δόξα*, wel-
ch auſser der ächten Tapferkeit vorhanden sind,
. Allein hiegegen und eben deshalb auch ge-
nes *αὐτὴν* spricht schon das zur Genüge, daſs
er thierische Muth von der wahren Tapferkeit
nur durch die fehlende Bildung unterschieden
— Uebrigens durfte das in den Thieren der
keit ähnliche hier nur so beiläufig erwähnt wer-
eil auch im Laches schon davon gehandelt ist.

. 236. *Z. 7. v. u.* stärker als er selbst
en sie ihn - - - zu nennen. Unter allem

was sich hier in den Handschriften findet, scheint mir doch das beste Bekker gewählt zu haben, wenn auch das *καλοῦντες* nur in der einzigen Münchner Handschrift steht; denn sehr leicht nimmt man sich aus *σωφροσύνη* den *σώφρων* heraus, wobei die Uebersezung etwas nachgeholfen hat, und es wird niemanden befremden, daſs nach einem solchen Saz das ursprüngliche Subject gleich wieder eintritt. Herr Ast, welcher sich ohne Autorität aus *φαίνονται* und *λέγοντες* ein *φάσκοντες* bildet, muſs den Saz mit dem vorigen verbinden, und dagegen ist viel zu erinnern. In dem folgenden *ὁ αὐτὸς — — — προσαγορεύεται* habe ich mir auch einen erläuternden Zusaz in der Uebersezung erlaubt. — Uebrigens wird hier wol niemand die Anspielung auf die im Charmides besprochenen Erklärungen verkennen, so daſs überflüssig wäre dies noch weiter auszuführen. Und wie diese Erklärung auch der Aristotelischen Unterscheidung zwischen *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* zum Grunde liegt, leuchtet wol gleichfalls von selbst ein.

S. 239. Z. 7. denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit. Dies kann freilich nur so leicht bejaht werden, wenn man schon einig darüber ist, daſs in dieser Viertheilung der ganze Begriff der Tugend erschöpft sei. Dies ist aber eine bloſse Voraussezung, die auch schon allen früheren ethischen Gesprächen zum Grunde liegt, und hier ebenfalls nicht anders erwiesen wird, als durch die Construction selbst. Ueber diese Methode aber, als die ihm gewöhnliche, und über die Bedingungen ihrer Zulässigkeit hat sich Platon schon hinreichend erklärt. Es kommt also nur darauf an, wie jedem die Richtigkeit der doppelten Zweitheilung einleuchtet, um sowol von der Vollständigkeit der Eintheilung sich zu überzeugen, als auch den allgemeinen Begriff der Tugend, und in welchem Verhältniſs sie Eines ist und Vieles, mit Platon übereinstimmend bei sich festzusezen.

S. 241. Z. 17. wie er Einer ist. Nicht übel ist freilich das *ἓν*, welches Herr Ast vor *ἔπραττε* aus dem Stobaios einschaltet. Allein es hat zu leicht aus früheren Stellen können als Erklärung eingeschoben werden, und die Uebersezung konnte es durch die Stellung ersezen.

. 242. Z. 9. **alles andere hiernach um-**
ellt. Nämlich statt Werkzeuge und Lohn zu
schen, soll der Leser nun sezen, und einer
weierlei Werkzeuge braucht und zweierlei Lohn
umt. Solche den mathematischen Formeln an
gleichende Ausdrücke, deren Platon viele in
ggebracht, mufs man für dergleichen Auseinander-
en wohl aufbewahren und auch in unsere Spra-
ertragen. Ficin scheint wie die Münchner Hand-
gelesen zu haben *ἢ πάντα τἄλλα τά γε τοι-*
was aber einen ganz anderen Sinn giebt, und
ne unnüze Häufung herbeiführt. Wogegen frei-
ns *μεταλλαττόμενος* des Cod. Ξ hier eben so
hn könnte als das *μεταλλαττόμενα* des Textes.
244. Z. 11. v. u. **durch ein solches Ver-**
n. Ohne hier, wo es nur ungehöriger Weise
hen könnte, auseinander sezen zu wollen, wie
laton die genauere aber weitere und gröfsere
e gedacht habe, auf die er hier hindeutet, ha-
zunächst nur abzuwehren, wenn etwa jemand
schliefsen wollte, es möchten Werke, welche
ils früher theils unmittelbar vor dem Staat her-
iefsen, nach dieser vollkommneren Weise ge-
in, welche nur Platon hier noch nicht in sei-
valt gehabt, und dafs deshalb die Bücher vom
üher geschrieben wären, als etwa der Phai-
d Philebos, und vielleicht noch andere. —
ht der Phaidros, denn die dortige Behandlung
chiedenen Seelenthätigkeiten wird wol jedem
gendlich erscheinen gegen diese hier. — Al-
on redet hier nicht von diesem reineren und
en Verfahren als einem das ihm fremd sei;
deuten seine Ausdrücke darauf, dafs er über-
wesen es wohl inne zu haben. Es wäre aber
onderbar glauben zu wollen, dafs Platon als
ücher vom Staate schrieb nicht schon seine
Vissenschaft sollte in seinen mündlichen Vor-
ntwikkelt haben. Seine eigentlichen Schü-
verstanden ihn auch hier ganz, und wufsten
vollkommnere Methode einheimisch sei; die
Leser aber wollte er doch stacheln, und sie
inweisen, dafs solche Inductionen zwar ein-
estellt eine lebhafte Ueberzeugung hervorru-
sie aber den Gegenstand nicht wissenschaft-

lich erledigen können, weil das so behauptete nicht im allgemeinen Zusammenhang aller Erkenntniſs entwikkelt und der Gedanke also auch nicht in seiner wissenschaftlichen Entstehung verstanden wird. — Der allgemeine Zusammenhang ist aber immer wieder der des Seins in seiner Ganzheit, oder der Natur, und die Andeutung ist also unverkennbar, daſs nur auf diesem Wege streng eingesehen werden könne, daſs und warum der menschlichen Seele jene drei Thätigkeiten zukommen.

S. 246. Z. 6. *daſs dasselbige zugleich in demselben Sinne.* Auch hier ist an Einem Beispiele der Schlüssel für fast alle Antilogien des Parmenides hingeworfen; so daſs wenn jemand annehmen wollte, der Parmenides sei nach der Republik geschrieben, seine Absicht kaum eine andere gewesen sein könnte, als zu zeigen, wie vielerlei solche schon abgeurtheilte scheinbar widersprechende Aussagen könnten aufgestellt werden.

S. 248. Z. 9. *Ist nun wol etc.* Zwei sehr glückliche von Bekker aufgenommene Verbesserungen sind in dieser Stelle das ἢ οὐ λέγομεν und das ἢ καὶ ἐνὶ λόγῳ. Die erstere hat schon Herr Ast wie es scheint aus Ficins Uebersezung herausgesehen, die andere zuerst Schweighäuser zum Athenaios (Animadv. T. II. p. 362.), er sagt „ex Platonis Codicibus nonnullis", aber weder in dem Bekkerschen Apparat noch in dem der Bipontina findet sich eine Spur davon.

Ebend. Z. 19. *wegen Zugesellung der Vielheit.* Die Kürze, mit welcher hier diese Sache behandelt wird, beweiset auf eine fast unwidersprechliche Art, daſs hier alle jene Gespräche vorausgesezt werden, welche die μετοχὴ behandelt haben. Dasselbe gilt von der bald folgenden Stelle, welche den Unterschied feststellen will zwischen wirklichen Gattungsbegriffen und solchen, welche nur Beschaffenheiten oder Verhältnisse aussagen. Hier werden Schwierigkeiten beseitigt und Miſsverständnisse abgeschnitten, dergleichen im Parmenides, im Euthydemos und anderwärts waren erregt worden.

S. 251. Z. 5. v. u. *das denkende und vernünftige.* Auch hier schien es nicht möglich aus dem Zusammenhange her das λογιστικὸν mit gleicher

Kürze zu bezeichnen. Was sich aber auch in der Urschrift nicht unmittelbar aus dem Ausdrukk ergiebt ist, daſs hier offenbar *ἐπιστήμη* und *ὀρθὴ δόξα* zusammengefaſst werden sollen und zwar ebensowol im theoretischen Sinne als im practischen. Lezteres war nur hervorgehoben worden wegen des offenbaren Widerstreites gegen die leidentlichen Zustände. Dieser Widerstreit läſst sich auf der theoretischen Seite zwar auch, aber nicht in gleicher Kürze und Augenscheinlichkeit darlegen.

S. 252. Z. 14. beim Scharfrichter. Da hier Bekker mit so überwiegender Autorität *δημίῳ* lieset, so wird wol das Wort *δήμειον* ohne weiteres aus den Wörterbüchern verschwinden können. — Uebrigens könnte die Argumentation, zu deren Behuf diese artige Erzählung beigebracht wird, und mit ihr die ganze Eintheilung in dem Grunde, aus welchem sie abgeleitet worden ist, bestritten werden durch die Instanz, daſs auch die Begierden selbst oft untereinander im Streit liegen, und also nach demselben Grundsaz auch das *ἐπιθυμητικὸν* nicht eines sei. Platon würde aber einen Unterschied machen zwischen jenem Widerstreit und diesem, indem dieser sich nur auf die Zeit beziehe, wesentlich aber alle Begierden einander bejahten und zusammenstimmten, keine hingegen sich zu einer andern verhielte wie sich der *θυμὸς* zu allen verhält.

Ebend. Z. 2. v. u. daſs man etwas nicht thun solle. Unbedenklich bin ich hier Bekkern gefolgt. Denn da das *μὴ δεῖν* von so vielen Handschriften verfochten wird, kommt wenig darauf an, ob einer oder keiner das ehemalige *ἀντιπράττειν* zertheilt; denn dies kann jeder selbst verfügen. Aus der alten Lesung aber scheint mir nicht möglich, einen richtigen Sinn auf richtige Weise zu entwikkeln. — Um das folgende so fest hin zu sagen, daſs der Eifer sich nicht erheben werde gegen einen, der uns mit Recht Hunger und Frost und dergleichen auflege, muſste auch schon dafür gesorgt sein, daſs Einwendungen wie die des Kallikles und Anderer sich nicht mehr herauswagen dürfen.

S. 254. Z. 22. oben schon irgendwo. Im dritten Buche S. 173. Z. 3. der Uebers.

S. 260. Z. 2. **das gesunde bewirkt doch Gesundheit.** Auch hier habe ich müssen den Gleichklang von einer Seite aufgeben und für νοσῶδες ungesundes sagen, um unserm Sprachgebrauch nicht zu nahe zu treten. Wenn aber jemanden die Parallele mit Rechtthun und Gerechtigkeit bewirken nicht recht einleuchten will, der ergänze sich nur, daſs unter gesundem und ungesundem doch nichts anderes verstanden werden kann, als was man von nüzlicher oder schädlicher Beschaffenheit zu sich nimmt oder vornimmt.

ZUM FÜNFTEN BUCHE.

S. 263. Z. 6. v. u. **weil ich gesagt hatte, Was doch.** Das *ἔτι*, was Bekker in den Text gesezt, wird zwar von fast allen seinen Handschriften angegeben. Ich weiſs aber nichts daraus zu machen, und zwar weder mit der Hülfe, die Herr Ast anbietet — nämlich zu lesen *ἔτι ἐγὼ εἶπον, ὅ τι τί μάλιστα;* — noch ohne dieselbe. Denn das *ἔτι* kann doch immer nur die Wiederholung derselben fragenden Worte andeuten, aber in etwas anderem Sinn; denn die zweite Frage kann nur heiſsen, Warum eigentlich wollt ihr mich nicht loslassen? Dieses nun thun und noch dazu besonders darauf aufmerksam machen ist eine gar zu spielende Ziererei. Nicht als ob dergleichen nicht auch sonst und in ganz unbezweifelten platonischen Schriften vorkäme; aber ohne Noth hineinbringen möchte ich so etwas nicht. Nun aber giebt die gewöhnliche Schreibung, wenn man sie nicht als Frage liest, sondern als Zusaz zu dem *ἦ δ' ὅς* einen ganz bequemen Sinn, bei dem ich mich beruhigt habe. — Gleich darauf habe ich mich genöthigt geglaubt, *εἶδος* durch Theil zu übersezen, ohnerachtet sonst Platon *εἶδος* und *μέρος* genau zu unterscheiden pflegt. Ein Theil der Rede ist es auch immer nur, den Sokrates unterschlagen zu wollen beschuldiget wird. Das aber läſst sich zur Noth rechtfertigen, daſs die Gesezgebung über Weiber und Kinder eine Art ist dem Staat

---

eine besti
halten, u
hiezu auc
S. 2(
wörtliche
allein die
nur als n
wesen wä
stekt hätt
che einst
mettos au
sich viel
wurden.
um getäu
ziehen.
S. 26(
anflehn
und als ei
Rächerin
unvorsäzli
niſs der f
S. 26
Aelian N
πρῶτοι ἀν
ton schon
dem Athe
monisches
kleiden.
Thukydide
zuerst ein
ist das Ue
aufgenomm
ken dageg
Stephanus
chend mit
und da sic
unstreitig
standen, v
Gegenstük
bersezung
gesucht.
S. 270
Die Anspic
hier wol n

immte Beschaffenheit zu geben und zu er-
nd zwar nicht die schlechteste Art, wiewol
h wieder *ἐλάχιστον* nicht paſst.
55. Z. 4. Gold zu finden. Eine sprich-
Redensart, eigentlich Gold zu schmelzen,
s hätte den Sinn nur verdekt, dem unser
ondern verwerfliches Goldmachen näher ge-
üre, welches aber wieder den Ursprung ver-
e. Es wurde von denen hergenommen, wel-
einem leeren Gerücht glaubend auf den Hy-
szogen in der Meinung, mit leichter Mühe
Gold anzueignen, und hernach ausgelacht
Also glaubst du, daſs sie gekommen sind
scht in ihren Erwartungen wieder abzu-

6. Z. 13. Ich will aber die Adrasteia
Dieselbe Göttin, die auch Nemesis heiſst,
ne von den Moiren Atropos. Sie war die
des Todtschlags besonders und selbst des
chen, welches vornämlich zum Verständ-
lgenden Worte zu wissen nöthig ist.
8. Z. 5. v. u. zuerst bei den Kretern.
at. Hist. III. 38. sagt von den Athenern
εδύσαντο καὶ ἠλείψαντο, da doch auch Pla-
im Theätet (Uebers. S. 226.) es als etwas
nischen Manne fremdes wohl aber lakedai-
darstellt, sich auf den Fechtschulen zu ent-
Eben von den Lakedaimoniern sagt auch
es, daſs sie die gymnastische Entkleidung
geführt hätten. — Kurz nach dieser Stelle
bergewicht der Zeugen für das von Bekker
nene *σπουδάζει* so groſs, daſs kein Beden-
en statt finden kann. Der Infinitiv, den
giebt, würde dem *γελωτοποιεῖν* entspre-
unter das Particip *ἐπιχειρῶν* zu stellen sein;
h dies so sehr leicht darbietet, so ist auch
der bis jezt gewöhnliche Text hieraus ent-
wogegen schwieriger ist, daſs der Saz das
bildet zu dem *ὃ γελοῖον ἡγεῖται*. Die Ue-
hat dieses leztere möglichst auszudrücken

9. Z. 4. v. u. irgend ein Delphin etc.
dung auf die Erzählung vom Arion wird
iemanden entgehn. — Gleich darauf denke

ich nur, daſs da Sokrates die Gegner, welche er vorher redend einführte, nun seinerseits selbst anredet, auch das antwortende Offenbar von ihm selbst in ihrem Namen gesprochen ist, nicht aber vom Glaukon. Sokrates bricht aber nun gleich das fingirte Gespräch mit jenen wieder ab, um sich über die Methode mit Glaukon weiter zu besprechen.

S. 276. Z. 12 v. u. des Lächerlichen unreife Frucht. Das poetische wird hier wol Keinem entgehen. Wir wissen aber aus Stobaios, daſs der Ausdruck Pindarisch ist. Das genauere am besten bei Boeckh Fragm. 227. — Uebrigens bestätigt diese ganze Stelle wol auf das klarste die Meinung, daſs über diese Erziehungslehre, die mit der gesammten Behandlung des weiblichen Geschlechtes auf das genaueste zusammenhängt, mancherlei Spott schon muſs getrieben worden sein, ehe Platon die Republik schrieb. So wie man auch überall die Voraussezung durchblikken sieht, über welche nur allerdings hier nicht ausführlich verhandelt werden konnte, daſs der Anblikk der entkleideten aber in kunstgerechten und auf sittliches abzwekkenden Bewegungen begriffenen Frauen in den Zuschauern bei richtiger Erziehung und Bildung keine unordentliche Wirkung auf den Geschlechtstrieb hervorbringen werde, welche die gesezlichen Schranken durchbräche.

S. 278. Z. 5. v. u. so daſs sie den Gesezen etc. Platon will hier unstreitig zweierlei als verschieden bezeichnen, welches von einander schon durch die Form zu unterscheiden fast überall gefordert wird, wo nicht bloſse Willkühr herrscht, was aber doch sehr schwer und fast nie ohne Streit in der Ausübung auseinander zu halten ist. Das eine sind nämlich administrative Anordnungen, welche nur auf die Ausführung schon bestehender Geseze abzwekken, wodurch also den Gesezen nur Folge geleistet wird, und hieher gehören denn auch dem Begriff nach alle richterlichen Entscheidungen; das andere sind eigentliche Handlungen der Gesezgebung, wodurch Verhältnisse im Staate bestimmt werden, in denen aber derselbe Geist soll zu erkennen sein wie in dem ganzen Körper der schon bestehenden Geseze, so also daſs diese darin nachgebildet werden. Daſs aber auch jedes von beiden solle andere Perso-

nen

nen aufgetragen werden, davon weiſs Platon nichts,
welches aber freilich auch nichts beweisen kann für
Zustände, die mit dem hier beschriebenen ganz und
gar keine Aehnlichkeit haben.

S. 282. Z. 6. v. u. die Zeit der gröſsten
Stärke im Laufen. Aus dem Zusammenhange
eht hervor, daſs dies das fünf und zwanzigste Jahr
ein muſs, wenn doch der Mann dreiſsig Jahr erzeu-
en soll und nur bis zum fünf und funfzigsten. Ohn-
rachtet nun Viele in weit späteren Jahren bei den
ffentlichen Spielen den Sieg im Laufe davon getra-
en haben, wird doch dieser Termin hier als etwas
llgemein angenommenes aufgestellt, und muſs also
us der allgemeinen Erfahrung derer entnommen sein,
welche diese Leibesübungen nicht als Meisterschaft
m des Sieges willen trieben, sondern um der Ue-
ung willen. Indeſs ist dieser scheinbare Widerspruch
egen anderwärts her bekanntes wahrscheinlich die
Ursache, daſs Ficin und nach ihm auch die früheren
eutschen Uebersezer die *ἀκμὴ δρόμου* hier in einem
neigentlichen Sinne vom raschen Jugendfeuer genom-
nen haben, worin ich ihnen jedoch nicht beitreten kann.

S. 284. Z. 19. Dieses also - - - ist die
emeinschaft etc. Der Uebersezer enthält sich
ler Kritik dieser Einrichtung und aller Vergleichung
erselben mit mehr oder weniger verwandten Theorien
s nicht für sein Geschäft gehörig. Nur darauf möchte
aufmerksam machen, wie häufig ganz vergessen wor-
en ist, daſs Platon diese Gemeinschaft nur gestiftet
r die regierende Klasse, keinesweges aber auch für
e erwerbende. Daher ist auch hier, da in dieser
lasse nur wohlgemäſsigte Naturen anzutreffen sind,
ur die Rede davon, auf welche Weise die bessere
rau soll dem besseren Manne zugeführt werden,
cht aber, wie im Staatsmann, wo von den Bürgern
nd ihrer Erzeugung im allgemeinen gehandelt wird,
on der richtigen Vermischung der Naturen. Daher
onn ich auch nicht anders glauben, als daſs die dor-
ge Theorie der hiesigen vorangeht und zum Grunde
egt, und auch aus dieser Ursache kann ich mir nicht
orstellen, daſs unsere Bücher früher geschrieben
ien als der Staatsmann.

S. 289. Z. 21. indem wir ihnen die Ue-
ung etc. Ohne entscheiden zu wollen geht die

Uebersezung hier zwischen den verschiedenen Lesearten durch, denen sie allenfalls allen gerecht ist, die aber alle den Sinn, und ein anderer ist doch nicht zu finden, wie es scheint ohne Noth dunkel ausdrükken. Doch scheint wenn man sich einmal mit Ast und Bekker für *ἀνάγκην* entschieden hat *ἐπιμελείας* und *ἐπιμέλειαν* beides leichter zu sein als das von Bekker vorgezogene *ἐπιμελείᾳ*. — Daſs aber eine allgemeine Verbrüderung zu Schuz gegen andere Einzelne aber nicht zu Truz gleich als Zweck der gemeinsamen Leibesübungen aufgestellt wird und also gesezlich gemacht, war weislich gethan, um den Reiz zu Beleidigungen um so mehr aufzuheben, als jeder Gelegenheit hatte die Kräfte des Andern kennen zu lernen; aber es gehörten dazu auch die öffentlichen Spiele durch welche der Wetteifer eine edle Befriedigung fand.

S. 294. Z. 3. v. u. auch umsonst lassen. Darin liegt also daſs der Staat gar kein Interesse dabei haben kann irgend etwas vorzukehren, damit ein solcher nicht vom Feinde in die Knechtschaft verkauft werde. Dies bleibt als einzige Regel für eine so groſse Verschiedenheit der Fälle unmenschlich genug, wenn auch die Weiber und Kinder von solchen in Platons Staat immer noch Männer und Väter genug behielten. Zumal er uns bald selbst sagen wird, es zieme sich nicht für Hellenen einander zu Knechten zu machen oder zu haben.

S. 296. Z. 9. dem Hesiodos. Dieselbe Stelle aus *Ἔ. κ. Ἡ.* v. 120—122. hat Platon auch schon im Kratylos 398. a. Uebers. S. 50. angeführt, dort wie hier mit einer Abweichung von dem Text unserer Ausgaben, durch welche das *ἀλεξίκακοι* gewonnen wird. Nur in unserer Stelle schreibt er *καλέθονται*, wo im Kratylos *καλέονται* steht, ohne daſs die unsbekannt gewordenen Handschriften bestrebt gewesen wären, hierin eine Gleichförmigkeit hervorzubringen. Doch ist die Uebersezung nicht so mühsam gewesen, diese unbedeutende Verschiedenheit bemerklich machen zu wollen.

Ebendas. lezte Z. Also auch selbst etc. Der Infinitiv geht hier, ohne daſs Sokrates sich an die Unterbrechung durch die Antwort kehrt, auf das vorher-

de ἐθίζειν „zur Sitte machen" zurück, und dies
e schon einmal genau nachzubilden.

S. 298. Z. 10. **Krieg und Fehde.** Lezteres
hier der beste Ausdruck für στάσις. Denn Auf-
oder Aufruhr will es gar nicht thun, da doch
inem Verhältnifs zwischen verschiedenen Staa-
e Rede ist. Ueberwiegend aber ist Fehde im-
gebraucht worden vom feindseligen Verhältnifs
ner kleiner Mächte innerhalb desselben Volks;
wenn es freilich auch von bewaffneten Parthei-
in einer und derselben Stadt und Landschaft
cht werden kann, so gilt dies grade von στάσις
selbe Weise.

301. Z. 14. **der ganzen Brandung.** Hier
in Wortspiel mit *δύο κύματα* und *τρικυμία*
wiederzugeben, und die Uebersezung mufs zu-
sein, wenn es nicht sehr vermifst wird. Wolf
ihse haben genauer sein wollen; aber indem
bei weitläuftig geworden, ist das richtige Ver-
s der Theile in der Rede verloren gegangen;
es ist für ein so leichtes Spiel ein zu hoher

31. Z. 4. **Etwa dasselbe.** Es ist wol
r, dafs diese ganze Darstellung zwar so für
steht, dafs sie ausdrüklicher Berufung auf an-
entbehren kann, doch aber ihr volles Licht
durch erhält, dafs sie den Leser nöthiget sich
wieder zu vergegenwärtigen, was in früheren
chen vom Theaitetos an über diesen Gegenstand
delt ist.

313. Z. 23. **jener Schaulustige.** Herr
die Worte *ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ* schon
offenbares Glossem verworfen, wodurch ὁ
erklärt und auf das vorige zurükgewiesen
soll. Ja wenn das *καὶ* nicht wäre, so möchte
as für sich haben; so aber kann ich es nicht
. Denn auch wer die Worte *ἐκεῖνος ὁ φιλο-*
zuerst in den Text sezte, hatte keineswe-
nig das *καὶ* hinzuzufügen, da sich auch ohne
das *οὐδαμῇ ἀνελόμενος* recht gut verbindet.
err Ast ist wol überhaupt etwas zu geneigt
e anzunehmen, wie auch oben Bekk. 261, 1
ῦμα ἐγχεῖν ein solches sein sollte, was doch
philologisch wizig wäre. Allein auch Bekker

klammert unsere Worte ein auf Eine Handschrift gestüzt die sie ausläſst. Wer aber die wiederholte Bezeichnung *ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων* als beschwerlich für unplatonisch hielt und auslassen wollte, der muſste freilich etwas weiter schneiden und das *καὶ* auch mitnehmen, weil dieses ohne jene gar nicht zu dulden ist. Eben daraus nun schlieſse ich, daſs uns hier niemand etwas hineingepfuscht hat in Platons Handschrift; und man wird auch die Structur nicht übertrieben hart finden, sondern wie es mehrere Beispiele im Platon giebt, wenn man sich nur vorstellt, was die Uebersezung auch auszudrükken gesucht hat, daſs sie sich schon bei *πολλὰ δὲ* wendet. Und nur aus dieser Wendung, die aber gar nicht vorhanden wäre, wenn Platon die verdächtigen Worte nicht geschrieben hätte, kann ich es mir erklären, daſs der ganze Saz abbricht — denn das *λεγέτω μοι καὶ ἀποκρινέσθω* hat keine Folge — und mit der directen Anrede *τούτων δὴ ὦ ἄριστε* etc. aufs neue anfängt. Und auch jener Anfang *τούτων τῶν πολλῶν καλῶν*, nimmt das vorige *πολλὰ δὲ τὰ καλὰ* so auf, daſs diese Worte als die eigentliche Anknüpfung erscheinen, welche also auch stärker sich absondern muſs.

S. 314. Z. 14. und dem kindischen Räthsel. In zwei Gestalten geben die Scholien dieses Klearchische Räthsel. Mich Vogel, der kein Vogel und doch Vogel ist, Mich hat ein Mensch — kein rechter Mensch zwar — doch ein Mensch — Als ich auf Holze, das auch wieder keines, saſs Mit Stein, der kein Stein, werfend kläglich umgebracht. Die Fledermaus nämlich saſs auf einem Strauch und der Verschnittene warf mit einem Bimstein. Noch verwikkelter ist die andere Form, Es geht die Rede, daſs ein Mann der auch kein Mann Den Vogel der auch kein Vogel sah und nicht gesehn Auf Holze sizend, das auch kein Holz, mit dem Stein, der doch kein Stein war hat geworfen und auch nicht, indem hier noch das Sehen und nicht Sehn, werfen und nicht werfen hinzukommt. Unser Text scheint auf die erstere Form anzuspielen; die Münchner Handschrift q bei Bekker aber, welche liest *βαλεῖν αἰνίττονται καὶ οὐ βαλεῖν* sezt offenbar die zweite voraus. — Da nun aber, daſs der Mann kein Mann ein Eunuch und der Vogel kein Vogel die Fledermaus schon gesagt ist, und nach der einfacheren Fassung nur noch das Holz kein Holz übrig ist, worauf das ἐφ' οὗ sich bezieht, und der Stein kein Stein: so ziehe ich auch mit Ast das ᾧ welches auch zwei Bekkersche Handschriften liefern, und welches sich genau auf den Bimstein bezieht dem allgeimen ὡς vor, wie ich auch gleich darauf das Astische ἐπαμφοτερίζει übersezt habe, da es dem Infinitiv an der gehörigen Haltung gänzlich fehlt.

ZUM SECHSTEN BUCHE.

S. 319. Z. 2. auf die Lust, welche der Seele etc. Hinreichend wird dieses aus dem Philebos verstanden, aber auch nur aus ihm allein, wenn man sich erinnert, wie unter diesen Arten der Lust, welche durch den Leib nicht entstehen, insofern nemlich nicht, als sie sich nicht auf das entgegengesezte in seinen Lebenszuständen beziehen, wenn er gleich dabei als Werkzeug gebraucht wird, die Lust an Kenntnissen zu den reinsten und unvermischtesten gehört, und ein natürliches und unerlaſsliches Element ist in dem Leben des gottgefälligen Menschen. Des ersten Alkibiades aber können wir auch für diese Stelle füglich entrathen. — Bald nach dieser Stelle kann der Leser sehr leicht die eigentliche Bedeutung des Sazes verfehlen, daſs nicht etwa eine ohne daſs du es merkst auch an Unedlem Antheil habe. Er ist aber nur eine abgeänderte Form für den, daſs eine philosophische Natur unmöglich könne kleinlich sein, und man also irren würde, wenn man eine die es heimlich doch wäre für eine philosophische hielte.

Ebend. Z. 20. Wer nun eine Gröſse der Denkungsart besizt etc. Diese Uebersezung beruht darauf, daſs ich mit Ast lese ᾧ οὖν ὑπάρχει διανοίας μεγαλοπρέπεια. Diese Aenderung ist nicht etwa schlechthin nothwendig wegen des folgenden τούτῳ; aber der Saz gewinnt an Ebenmaaſs, wenn *χρόνου καὶ οὐσίας θεωρία τῆς μεγαλοπρεποῦς διανοίας* gegenübersteht, und er läßt sich ganz so aus der vortreflichen Münchner Handschrift (q bei Bekker) herstellen.

S. 323. Z. 16. durch Zauberbeeren. *Μανδραγόρᾳ* heißt es; allein die Uebersezung wollte weder durch dies vielbesprochene Wort, den Leser aufhalten, noch durch das deutsche Alraun ihm Erinnerung an andere Hexereien erwecken. Eben so wenig aber wollte ich mich so weit entfernen, daß ich die Wirkung statt der Ursache sezend Schlaftrunk schriebe. Ob nun Atropa Mandragoras Linn. gemeint ist oder ein anderes Gewächs mögen Andere wissen. Ich bin lediglich dem Scholiasten gefolgt, welcher sagt [illegible] ὁ ὑπνώδης. Indessen Theophrast Schlaftrunk sowol als Liebestrank aus der Wurzel bereiten lehrt.

S. 324. Z. 28. wer dies so zierlich herausgebracht hat. Der mag wol nicht weit fehlen, welcher meint, daß dies eine Anspielung sei auf den Aristippos, von dem uns Laertius erzählt (L. II. 69.), daß er dem Dionysios einen gar zierlichen Grund angegeben, weshalb die Weisen sich vor den Thüren der Reichen einstellen und nicht umgekehrt, weil nämlich jene wüßten, was ihnen Noth thut, diese aber nicht. Unsere Scholien erzählen freilich eine andere Geschichte, daß nämlich eben dieses eine Antwort des Sokrates gewesen an einen Eubulos, welcher, daß er lieber reich sein wolle als weise, mit diesen Aufwartungen der Weisen bei den Reichen gerechtfertiget. Allein sie ist des Sokrates eben so unwürdig, als sie dem Aristippos wohl ansteht.

S. 325. Z. 17. auch das sei richtig. Ich habe mich nicht entschließen können, das es der Urschrift genau wiederzugeben, da das *λέγειν* offenbar auf den *ἐγκαλοῦντα* zurükgehen muß. Das τε mehrerer Handschriften bei Bekker ist aber freilich auch nicht an seinem Ort; und das einzige gefällige schien mit der Münchner Handschrift *τἀληθῆ γε* zu lesen.

S. 329. Z. 8. in allem was nur der Rede werth ist. Schwierig ist es mit diesen Worten *ὅ,τι καὶ ἄξιον λόγου*. Ficin hat sie ganz ausgelassen;

o auch der eine von den deutschen Vorgängern, und
eide haben dabei ihre Bequemlichkeit berathen. Hr. Ast
bersezt id quod mirabile est, daſs nemlich von
rivatleuten könnte solche Verderbniſs ausgehen. Aber
hwerlich kommt *ἄξιον λόγου* auf diese Weise vor;
enn indeſs auch; so könnte dann nicht füglich ὅ τι
ehn, sondern nur ὅ. Der andre deutsche Ueberse-
zer sieht es wie ich schlieſsen muſs als Bestim-
ung zu *διαφθείροντας* an; denn er übersezt, ein
edeutendes Verderben veranlassen. Und
esem würde ich gefolgt sein, wenn nicht der Stel-
g wegen mir natürlicher geschienen hätte, die
orte, wie ich gethan, unmittelbar mit *ἰδιωτικοῖς*
verbinden. Was man vorzüglich hiegegen sagen
nnte, wäre wol, daſs alsdann hier *ἰδιωτικῶς* vor-
glich in dem Sinne von unwissend zu nehmen wäre,
gegen es, mit *παιδεία* verbunden — weiter unten
ar, doch im genauen Zusammenhang mit unserer
lle — offenbar von dem Einfluſs des Einzelnen
Gegensaz gegen den des öffentlichen und gemein-
en Lebens vorkommt. Allein alles wohl erwo-
, was zwischen beiden Stellen steht, ist mir die-
Einwurf nicht erheblich genug erschienen.

S. 331. Z. 4. die es bei jeder Gelegen-
it etc. Die Uebersezung hält es hier mit dem
. q. Bekk., welcher *ὡς ἐφ' ἑκάστοις* liest. Dies
ügt, so daſs es weiterer Aenderungen nicht be-
f, die übrigens wol noch leichter wären zu be-
ken gewesen, als Hr. Ast sie aufgestellt hat.

S. 332 Z. 1. die sogenannte diomedische
thwendigkeit etc. Ob wir Bedeutung und Ur-
ng dieses sprüchwörtlichen Ausdrucks kennen, ist
ifelhaft. Der Scholiast erzählt eine Geschichte
Diomedes und Ulysses nach dem Raub des Pal-
on, daſs nämlich auf dem Rückweg Odysseus, um
Ruhm allein davon zu tragen, dem Diomedes
dem Leben gestanden, dieser aber es an dem
tten des hinter ihm schon gezogenen Schwerdtes
hen, und nun den Odysseus genöthiget voranzu-
n, und ihn auf dieselbe Weise vor sich her ge-
en. Allein dieser Geschichte fehlt es an der rech-
Spize, und früher zumal scheint sie gar nicht zu
en. Besser schon gefällt mir, was der Scholiast
Arist. Ecclesiaz. v. 1021. erzählt von einem Thra-

zischen Diomedes, der die Fremden genöthiget bei seinen Töchtern zu schlafen, und sie hernach umgebracht. Auf diese Weise kann denn alles abgedrungene, was nach angenehmerem Anfang sich zulezt verderblich zeigt, und dies schikt sich wol für unsere Stelle, eine diomedische Nothwendigkeit heiſsen. Suidas erzählt beide Geschichten.

S. 333. Z. 3. Was glaubst du nun etc. Nicht undeutlich wie mir scheint spielt Platon hier auf den Alkibiades und andere ähnliche an. Und es scheint auch recht, als ob der Verfasser des ersten Alkibiades von hier aus seinen Anlauf genommen hätte.

S. 334. Z. 16. eine kleinliche Natur aber etc. Wenn das ein Vorzug genannt werden kann, daſs Unheil nur von groſsartigen Naturen herrühren kann: so ist er wol den Republiken eigenthümlich; und man kann den Spruch, wie die Erfahrung wol hinlänglich lehrt, auf Monarchien, wenigstens auf die sogenannten absoluten, nicht anwenden.

S. 339. Z. 3. mehr noch als die herakleiteische Sonne. Wenn nämlich Herakleitos sagte, die Sonne sei alle Tage eine neue; so meinte er es so, daſs sie Abends beim Untergange erlösche, und sich des Morgens wieder entzünde. Vgl. Mus. d. A. W. Bd. I. S. 390 flgd. wo auch unsere Stelle berüksichtiget ist, nur durch einen Drukfehler Rep. IV. steht statt VI. — Von den Scholien zu unserer Stelle hat das eine es mit Verfinsterung der Sonne zu thun, welche Platon aber hier gar nicht kann gemeint haben.

Ebend. Z. 7. mit kindischer Bildung und Weisheit. Die Scholiasten meinen hierunter sei vorzüglich die Mathematik zu verstehen. Vielmehr ist wol, da die Gymnastik so bestimmt daneben steht die Musik im hellenischen Sinne darunter zu verstehen in dem ganzen Umfang, in welchem sie schon oben dem früheren Alter angepaſst war; und nicht die Gymnastik allein, sondern beides zusammen ist die dienstbare Hülfe, welche der Philosophie im voraus gewonnen werden soll.

S. 340. Z. 7. v. u. und dem Staat eine ihnen zu gehorchen. Die Handschriften mögen es verzeihen, daſs ich ohne irgend eine von ihnen auf

ſelte zu haben hier das sehr schwierige κατή-
ge in κατηκόῳ zu verbessern, so nämlich,
πρὶν ἂν ἀνάγκη παραβάλῃ nun auch auf die
ezogen werde. Die Aenderung ist so leicht,
kaum eine genannt werden kann.

341. Z. 7. v. u. Und wenn sie es so an-
etc. Schon Herr Ast hat das ἢ hier nicht
können. Ich stimme ihm darin bei, weil,
e eine andere Meinung fassen sollen, als die
n immer gehabt haben, dieses eine gute sein
und dann könnte das auch gar nicht statt
sondern man müſste statt dessen vielmehr eine
zu dem φήσεις erwarten. Daſs aber Herr
ἢ in ἦ verwandelt, und das τοι nach ἀλλοίαν
r bejahenden Bedeutung stehen läſst, in dem
stimme ich ihm nicht bei, weil das ἦ für das
inter keine andere Bedeutung übrig läſst, als
beides zusammen aber sich nicht einigen will
m Zusammenhang, indem kein ähnlicher Fall
gangen war; eben dieser Umstand nun ist
n τοὶ in der bejahenden Bedeutung entgegen.
Apparat aber zeigt zwei Handschriften, wel-
ἢ ganz auslassen, von denen wiederum eine
das τοὶ in τὶ verwandelt; und beide Hülfen
ich bereitwillig an. Zwar ist die lezte Hand-
υ) für diese Bücher von keinem ausgezeich-
Werth; hier aber kommt doch zu Statten, daſs
gar zu leicht einschleichen konnte aus dem
rhergehenden ἀλλοίαν τοι δόξαν.

343. Z. 10. v. u. auf jenes bei den Men-
vorhandene. Was die früheren Ausgaben
πρὸς ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμ-
wäre ganz befriedigend, wenn nur was die
ber den Menschen erst einbilden wollen, et-
deres sein könnte als das von Natur gerechte,
ch, wenn auf das, was sich in den Menschen
durch die Gesezgebung hervorbildet, schon
werden könnte, während die Gesezgebung
st gebildet wird. Da nun aber beides nicht
det, so ist bei weitem vorzuziehen der Bek-
Text. Nur da dieser das ἐμποιοῖεν vom vo-
nnt: so steht dieses Zeitwort ganz unange-
und begünstigt den Versuch, das τε unmit-
n dasselbe heranzuziehn und zu lesen ἐμποι-

οἷόν τε ξυμμιγνύντες καὶ κεραννύντες etc. Wenigstens die Uebersezung hat den Saz nur so wiedergeben können. — Das Gottgleiche kommt bei Homeros unter andern gleich vorn in der Ilias vor I, 131. θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ.

S. 344. Z. 9. Und werden sie lieber etc. Ich lese nämlich mit Bekkers Cod. A. τι statt ἔτι welches in der Verbindung Ἄρ' οὖν πείθομεν ἐκείνους, καὶ πραΰνονται gar nicht an seinem Ort zu sein scheint.

S. 347. Z. 5. Sowie auch die von kühner. Es scheint freilich sehr hart das καὶ von dem ἅμα zu trennen, und dieses mit dem späteren οἷαι zu verbinden, die Bestimmungen νεανικοὶ und μεγαλοπρεπεῖς aber als nachgebracht anzusehen; allein theils erfordert es hier der Zusammenhang, weil vor dem ἅμα noch keine mit einander unverträglichen Eigenschaften aufgestellt waren, und auch die eben genannten beiden nicht als jenen früheren entgegengesezt angesehen werden dürfen; theils spricht Platon auch anderwärts denen, welche ἀγχίνοι und ὀξεῖς sind, das βέβαιον ab, und stellt überhaupt nur diese beiden Klassen von Charakteren auf. Man vgl. Theätet. p. 144. Ueb. S. 190. 191. und Staatsmann p. 306 d. flgd. Ueb. S. 357 flgd. — Hr. Ast vertheidigt freilich die entgegengesezte Ansicht, indem er die νεανικοὺς und μεγαλοπρεπεῖς zu den κοσμίως und μεθ' ἡσυχίας lebenden zieht, und Heindorf — bei der Parallelstelle des Theätet — behandelt unsere Stelle in demselben Sinn; allein der angeführten Gründe wegen kann ich beiden nicht beistimmen.

S. 349. Z. 15. Das ist freilich. Sonderlich viel ist mit diesen Worten καὶ μάλα ἄξιον τὸ διανόημα allerdings nicht aufzustellen, und ich verdenke es Hrn. Ast nicht, daſs er sie anzweifelt. Was er an der Stelle erwartet καὶ μάλα, ἔφη, γέλοιον, das übersezt Ficin; und etwas wahrscheinlicher noch klänge Hrn. Asts Annahme, wenn er das γέλοιον hätte durch das ἄξιον verdrängen lassen. Allein da sich auch gar keine Spur einer Abweichung in Bekkers Apparat findet, und doch die Nothwendigkeit nicht dringend ist, habe ich nicht gewagt weder Ficin noch Hrn. Ast zu folgen.

S. 350. Z. 4. Aber das weiſst du ja doch wol auch etc. Auch dies ist wieder eine Stelle,

lche bei der Bestimmung des *Zeitverhältnisses* un-
er Bücher berüksichtiget werden muſs. Denn die
rwandschaft derselben mit dem Philebos ist unläng-
; und es kommt nur darauf an, ob hier auf den
ilebos zurükgesehen wird oder dort auf unsere
lle. Das leztere muſs freilich behaupten, wer die
publik für früher geschrieben erklären will; mir
r scheint diese Voraussezung völlig gegen den An-
schein zu streiten. Vielmehr scheint die Einlei-
g zu unserer Stelle recht wie eine Entschuldigung
in mancher Hinsicht unbefriedigenden Methode
Philebos zu klingen; und demnächst dürfte manches
r gar nicht so leicht zugestanden werden, wenn
nt stillschweigend die Auseinandersezungen des
lebos hier vorausgesezt würden, so wie auch
che einzelne Andeutung hier als Ergänzung des
lebos erscheint. Das Urtheil aber muſs dem auf-
ksamen Leser selbst anheimgestellt bleiben, weil
es auszuführen zu weitläuftig sein würde. Nur
uf muſs ich wol noch ausdrüklich hinweisen, das
n, wenn Sokrates hernach gefragt wird, was denn
e Meinung sei, ob Lust das Gute sei oder Erkennt-
, als ob er sie noch nirgend gesagt hätte, ja auch
n er diese Erklärung auf ein anderes Mal aus-
, jezt aber nur einen Sprössling des Guten dar-
en zu wollen sagt, auch dieses mir gar nicht dar-
zu deuten scheint, daſs der Philebos auf unsere
her erst gefolgt sei. Vielmehr erscheint mir, was
Ende dieses und am Anfang des folgenden Buches
die Idee des Guten gesagt wird, ebenfalls so,
ich mir nach dieser Darstellung eine solche Be-
llung der Sache wie die im Philebos gar nicht
r denken kann, soviel tüchtiger gearbeitet, groſs-
er und systematischer ist diese. Zugleich aber
nte ich sagen, daſs in Beziehung auf die damals
öhnlichen Behandlungen der Idee des Guten das
aufgestellte erst einer solchen Vorbereitung be-
e, wie der Philebos sie enthält. Wird es mir
önnt, nach vollendeter Uebersezung noch eine
che Darstellung der Speculation des Platon wie
mir erscheint mitzutheilen: so wird sich das in
res Licht sezen lassen, was hier nur als Be-
tung hingestellt werden kann.

S. 352. Z. 9. v. u. **und nicht wie jezt nur die Zinsen.** So muſs hier *τόκους* offenbar gefaſst werden wegen *ἀποδοῦναι* und *κομίσασθαι*; eben so auch hernach bei *λόγος κίβδηλος*. Herr Ast hat dies schon richtig bemerkt und erläutert. Für die Uebersezung gab es hier keinen andern Rath, als nur beides neben einander zu stellen; und um etwas mehr Licht hineinzubringen, muſste wol schon vorher der Ausdruck **die ganze Schuld** hineingetragen werden, damit etwas da sei, worauf der Zins sich bezöge, denn die bloſse genaue Uebersezung von *ἀποτίσεις* hätte doch wol den deutschen Leser nicht bestimmt genug darauf geführt. — Einige Zeilen weiter lasse ich sehr gern mit Bekkers Cod. K das *καὶ* vor *ἕκαστα* weg.

S. 357. Z. 3. **wenn ich sage über den Himmel** etc. Nämlich das Spielen in Worten liegt hier in dem Gleichklang von *οὐρανός* und *ὁρατόν*. Im Kratylos findet sich p. 30. Bekk. Ueb. S. 47. ähnliches, indem *οὐρανός* abgeleitet wird von *ὄψις ὁρῶσα τὰ ἄνω*. Nur wird es dort in Zusammenhang damit gebracht, daſs der reine Geist von oben her kommt, wohingegen hier der Himmel eher dem Reiche des Geistes entgegengesezt wird.

Ebend. Z. 22. **die Sache selbst** etc. So glaube ich muſs hier wie oftmals das *αὐτό* etwas stark betont werden, indem der folgende Saz eigentlich die Formel ausspricht, die dem ganzen Verfahren zum Grunde liegt. Die Sache selbst ist nämlich daſs Bild und Ding durch dieselbe Theilungsart entstanden ist, durch welche Denkbares und Sichtbares. Da denn die Realität des Sichtbaren sich zu der des Begriffs verhält, wie das Abbild zu dem Urbilde, wodurch auch der obige etwas dunkle Ausdruk *σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα* erst erläutert wird. — Uebrigens erhellt aus den in den Scholien zusammengestellten Commentaren der Alten zu dieser Stelle, daſs in mehreren Handschriften als uns jezt bekannt ist, statt *ἄνισα τμήματα* das Gegentheil muſs gelesen worden sein, mag es nun wie auch jezt in Bekkers Apparat vorkommt *εἰς ἴσα τμήματα* gelautet haben oder *ἀν' ἴσα τμήματα*. Mit Unrecht ohne Zweifel; denn Platon konnte hier keinen andern Gesichtspunkt faſsen, als den der Ungleichheit, wie die ganze

lge zeigt. Ja auch schon daraus erhellt dies, daſs
enn eine Theilung in gleiche Hälften zum Grunde
gt, nicht nur der Form nach schon sehr erkünstelt
ingt, wenn hernach vorgeschrieben wird, nach dem-
lben Verhältniſs zu theilen, sondern auch in der
che selbst noch sonderbareres herauskommt, daſs
Dinge und ihre Schatten einander gleich sein sol-
, oder Erkenntniſs und Meinung gleich und was
ch weiteres daran hängt.

S. 358. Z. 4. v. u. sei auch erkennbares
. Da so viele Handschriften bei Bekker νοητὸν
ben, so ziehe ich dieses gern vor. Denn der Ge-
iv würde erfordern, daſs da stände, dies wäre die
e Gattung von den beiden; steht aber νοητὸν, so
von dieser Abtheilung der Erkenntniſs für sich
Rede, und das μὲν deutet darauf, daſs durch den
genden Saz der wissenschaftliche Charakter dieser
ciplinen allerdings beschränkt wird. — Den lezten
was schwierigen Saz, und zwar derer etc. kann
nur von dem Vorzug der regelmäſsigen Gestalten
den übrigen verstehen, wiewol nicht alles rein
auskommt, weshalb die Uebersezung auch nicht
au ausfallen konnte. Leider bietet der Bekker-
e Apparat keine Hülfe dar.

S. 359. Z. 13. nicht als Anfänge etc. Dies
offenbar ein Tadel der alten Physiologen vom
ales an, welche Wasser, Feuer, Luft bloſs hypo-
tisch, aber als Anfänge und Principien zum Grunde
end, nun von da aus weiter das Einzelne erbau-
und bestimmten. Doch war dieser Fehler nicht
jonisch, sondern auch die Pythagoräer gingen
ihrer Kosmologie auf dieselbige Weise zu Werke.

ZUM SIEBENTEN BUCHE.

S. 361. Z. 9. nach vorne hin. Dem ganzen
ammenhange nach muſs man sich nämlich die
angenen denken mit dem Rücken gegen das Licht,
daſs also ihr vorne nur die gegenüberstehende
nd der Höle ist. — Gleich darauf hat es mir leid

gethan, in Bekkers Apparat nirgend πῦρ zu finden statt πυρός: die Uebersezung hat sich dem so nahe gehalten als möglich.

S. 362. Z. 22. wie es damit natürlich stehen würde. Mit mehreren Bekkerschen Codd. lösche ich das εἰ vor φύσει, stelle es aber natürlich nicht mit der Münchner Handschrift vor αὐτοῖς, sondern wo es so leicht ausgefallen sein kann, unmittelbar hinter φύσει, so daſs das leztere Wort zum vorhergehenden zu ziehen ist.

S. 364. Z. 17. das homerische. Aus Worten des Achilleus. Od. XI, 488—491. Lieber nämlich will Achilleus tagelöhnern bei einem dürftigen Manne, als über die Todten auch über alle insgesammt König sein. Platon konnte sich ziemlich darauf verlassen, daſs seinen Lesern ihr Gedächtniſs auch diesen folgenden Vers zutragen würde, und es war also wol seine Absicht, auch hier im Vorbeigehn das gewöhnliche hiesige Leben mit dem Schattenleben der Todten zu vergleichen.

Ebend. Z. 8. v. u. in der Begutachtung. Ich glaube nämlich nicht, wie Schneider im Wörterbuch anzudeuten scheint, daſs Platon bei dem Worte γνωματεύειν eine Anspielung auf den Gnomon im Sinne gehabt, die Aehnlichkeit ist in der That nicht herauszufinden; sondern daſs es hier dieselbe Bedeutung hat, wie in der auch von ihm angeführten Stelle des Clemens Alex. (Strom. VII. T. II. p. 869, 42. Pott.) so daſs es auch hier rein von γνώμη abzuleiten ist. Der Scholiast giebt keine Ausbeute.

S. 365. Z. 7. Dieses ganze Bild anh. Fähse (Rep. 2r B. S. 174.) thut gewiſs Unrecht, die Stelle im Phädon (Uebers. S. 110), wo von der Beschaffenheit der Erde die Rede ist, mit dieser bildlichen Darstellung zu parallelisiren. Denn daraus würde folgen, daſs hier unter der durch das Gesicht erscheinenden Region nicht die ganze Erde geschweige denn die ganze subsolarische Welt zu verstehen sei, sondern nur jene niedrigeren Gegenden der Erde, wo wie Sokrates dort sagt alles zerfressen ist und verwittert; und damit hinge dann zusammen, daſs der Aufschwung der Seele in die Region des Erkennens dasselbe sei mit dem Aufsteigen über die Hölung des

nittelländischen Meeres zu den höheren Gegenden,
wo dann die Begriffe selbst müfsten sinnlich geschaut
werden können. Vielmehr sollte im Phaidon nur
ie Vorstellung von der durch das Gesicht erschei-
enden Region selbst erweitert werden. Dieser Auf-
chwung aber, der hier gemeint wird, ist durch kein
etliches Hinaufsteigen zur Wasserscheide zu errei-
hen, und der νοητὸς τόπος, von dem hier die Rede
t, kann unmöglich einer von jenen nach Art der
älle verschieden gefärbten Theilen der Erdoberfläche
ein sollen. Sondern das Aufsteigen wäre nur das
en Göttern nach in den überhimmlischen Ort, und
it diesem Bilde des Phaidros ist das unsrige ver-
andt. Ist aber das unsrige weit weniger dichterisch
sgeschmückt, als jenes jugendliche: so ist es dafür
eit doctrinaler gehalten und der wissenschaftlichen
arstellung verwandter; und ich dächte, man dürfte
r diese beiden Stellen vergleichen, um über das
eitverhältnifs zwischen dem Phaidros und den Bü-
ern vom Staat gewifs zu werden. — Was nun in
r kerkerlichen Wohnung der Schein des Feuers
, das ist in dem hier Darzustellenden die Kraft der
nne, sofern von ihr mittelbar oder unmittelbar alle
ahrnehmung ausgeht und beherrscht wird. Indem
r hier die wahrnehmbaren Dinge als Bilder darge-
llt werden: so ist ein scheinbarer Widerspruch
zugleichen mit dem Sophisten, wo (Uebers. S. 240
.) die hervorbringende und die nachbildende Kunst
timmt geschieden werden, und zwar beide wie-
um als göttlich und menschlich, die sämmtlichen
der Erde befindlichen Dinge aber, also die wahr-
mbaren, nicht etwa der nachbildenden göttlichen
nst als Abbilder zugeschrieben werden, sondern
eigentlich hervorbringenden, also als Erzeugnisse
nicht einem andern ähnlich gemacht sind. Der
derspruch aber löset sich durch den auch dort zu-
benen Unterschied zwischen dem Werden und
Sein, wenngleich gegen eine trennende Entge-
tellung beider protestirt wird. Denn eben so ver-
sich die Region des Sichtbaren zu dem νοητὸς
ς, wie sich das Werden verhält zu dem Sein.
jenes ist göttliche Hervorbringung im eigentli-
Sinne, verglichen mit denjenigen Erscheinun-
welche Bilder sind im engeren Sinne; verglichen

aber mit der Wahrheit des reinen Seins können auch die hiesigen Dinge als göttliche Bilder angesehen werden.

Ebend. Z. 24. und die Sonne etc. Nicht etwa als ob ich ἥλιον in den Text bringen wollte, sondern nur weil das deutsche dieses Zusazes zu bedürfen schien. Daſs übrigens nichts anderes als die Sonne gemeint sein kann, ist aus dem vorigen klar; und über die beschränkte Ansicht, daſs das Licht ganz von diesem Gestirn abhängig gemacht wird, darf sich niemand wundern. — Uebrigens um dieses hier nur beiläufig zu sagen, ist zwischen dem was im Philebos über die Idee des Guten gelehrt wird und der hier gegebenen Darstellung allerdings noch eine Lücke, die aber freilich von Platons Schülern leicht auszufüllen war, indessen auch für uns nur scheinbar ist. Denn das ursprüngliche und ewige Gute, wovon hier die Rede ist wird zugleich dargestellt als die Ursache des Guten in dem Menschen und in allen übrigen Dingen, von welchem abgeleiteten Guten dort die Rede war.

S. 367. Z. 27. die anderen Tugenden der Seele. Es wird wol keinem aufmerksamen Leser entgehn, wie hier alles als abgemacht angesehen wird, was zum Theil ohne ein bestimmtes Resultat zu geben in früheren Gesprächen über die Art wie die Tugend erworben wird, ob durch Lehre oder Uebung oder ob durch göttliche Eingebung, verhandelt worden war, wie auch über das Verhältniſs der eigentlich sogenannten Tugenden zur Erkenntniſs. Wie Platon die Frage entschieden habe, darüber kann keinem ein Zweifel bleiben, der jene Aufstellungen derselben mit dieser Stelle vergleicht. Umgekehrt aber will sich gar nicht denken lassen, daſs jene Erörterungen noch hätten auf dieselbe Weise angestellt werden können, nachdem unsere Stelle, die freilich in dem unmittelbaren Zusammenhang nur als eine beiläufige Aeuſserung erscheint, schon geschrieben war.

S. 368. Z. 10. das dem Werden oder der Zeitlichkeit verwandte. Der Ausdruck das Werden entspricht doch dem griechischen γένεσις nicht ganz, und ich habe hier einen anderen zwar etymologisch nicht verwandten, dem Gedanken aber wie mir scheint ganz entsprechenden als Stellvertreter daneben

neben gestellt. Die Sache selbst wird im zehnten Buche erst in ihr volles Licht gesezt. Uebrigens ist hier die Wahl schwer zwischen dem Text, den Bekker giebt und dem was mehrere Handschriften haben τὰς ἐν γ ξυγγενεῖς. Die Uebersezung kann weder das eine noch das andere genau wiedergeben, und eben so wenig diesmal die verworfene Structur nachbilden.

S. 372. Z. 5. nicht wie sich eine Scherbe umwendet. Das Spiel bietet sich zu mancherlei sprüchwörtlichen Anspielungen dar. Eine andere ist die im Phaidros (S. dort Anm. zu S. 166); hier ist mehr zu denken theils an die Flüchtigkeit, mit welcher solche Spiele überhaupt behandelt werden, theils an die Zufälligkeit mit welcher die Scherbe auf diese oder jene Seite zu fallen scheint. In dem unmittelbar folgenden ist freilich der Ausdruck *ἰοῦσα εἰς ἐπάνοδον* sehr sonderbar; allein ich möchte doch nicht wegen weder mit Hrn. Ast noch auch sonstwie hier zu ändern. Uebrigens ist auch hier wieder angespielt auf die kerkerliche Höle und auf das Hinaufsteigen von dort an das Tageslicht.

S. 373. Z. 6. v. u. in der Tragödie Palamedes. Ohne Zweifel hat Platon hier eine Stelle des Sophokles im Sinne (S. Brunks Fragm. Naupl. V.) worin dem Palamedes die Erfindung der Heerestheilungen nach bestimmten Zahlen und der Vermessungen des Lagers, so wie auch der nautischen Astronomie zugeschrieben wird. Nur sagt in jenem Fragmente Palamedes dieses alles nicht selbst von sich, sondern Nauplios rühmt es von ihm.

S. 375. Z. 2. v. u. Oder geht es nicht jedem Sinne so. Ich trage kein Bedenken, das ἢ οὐχ aus der Münchner Handschrift aufzunehmen, da die Frage ganz in demselben Sinne fortgeht wie die vorigen, und eben die Erläuterung des aufgestellten Sazes beginnt, daſs nämlich diese Eigenschaften nur auf eine ungenügende Weise von den Sinnen angezeigt werden. Ohne dieses οὐχ müſste wol jeder zunächst glauben, die Frage nehme eine entgegengesezte Richtung und erwarte eine verneinende Antwort. — Auch diese Auseinandersezungen werden übrigens den Lesern schwerer verständlich sein, wenn sie nicht schon die früheren Unterscheidungen kennen zwischen dem, was das Mehr und Minder aufnimmt und dem was nicht.

S. 377. lezte Z. dem Philosophen aber. Ich wäre wol glüklich gewesen, wenn ich den Schluſs dieses Sazes mit Fähse hätte übersezen können, Oder er erhebt sich nie zur reinen Vernunft; denn der Leser fände dann garkeinen Anstoſs, und nähme mich also auch nicht weiter in Anspruch. Allein Platon wäre vielleicht nicht der Glükliche gewesen, denn unmöglich kann in dieser Verbindung, da *λογιστική* in dem gewöhnlichen Sinne der eigentliche Gegenstand der Rede ist, *λογιστικός* anders als vom Rechner verstanden werden. Unter dieser Voraussezung scheint es dann freilich auf den ersten Anblick, als sollte dieses, Rechner sein, als die lezte und höchste Bestimmung des Philosophen dargestellt werden. Allein das kann nicht sein, und Sokrates hier nichts anders meinen, als daſs die Mathesis ein *παρακλητικὸν* und *ἐγερτικὸν* für diese Bestimmung sei; und deshalb muſs das *ἁπτέον εἶναι* auf die Beschäftigung mit den Zahlen selbst gehen, als ob da stände *διὰ τὸ ἐν ταύτῃ* oder *ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ ἁπτέον εἶναι αὐτῷ τῆς οὐσίας*, und dies hat die Uebersezung durch einen kleinen Einschub zu verdeutlichen gesucht. Nur freilich könnte Platon in demselben Sinne eben so gut gesagt haben, Oder er bleibt doch zeitlebens nur ein Rechner.

S. 379. Z. 20. sich schnell fassend zeigen. Es läge ganz auſserhalb der Grenzen, welche diesen Anmerkungen gestekt sind, wenn wir untersuchen wollten, mit welchem Rechte Platon den mathematischen Wissenschaften so groſse Wirkungen zuschreibe: die Frage hingegen liegt uns näher, was für Vorzüge er eigentlich meint. Denn die Beantwortung derselben hängt lediglich ab von der richtigen Auslegung der Ausdrücke in dem hier vorwaltenden Zusammenhange. Eine Entscheidung nun liegt schon in der Uebersezung, welche da *ὀξὺς* in seinem Gegensaz mit *βραδὺς* eben so gut von dem Eifer und dem Mangel desselben gebraucht werden kann, als von der gröſseren oder geringeren Fassungskraft, das lezte vorgezogen hat. Dazu gab es zweierlei Gründe. Einmal scheint das folgende überwiegend auf Eifer und Lust zur Sache zu gehn, als welche sich im Aushalten unter Mühen und Schwierigkeiten nicht nur zeigen, sondern auch dadurch geübt und gestärkt werden. Dann aber ist doch der noch immer herrschende Gedanke die *ῥᾳστώνη μεταστροφῆς*, und diese hängt offenbar von der gröſseren oder geringeren Fähigkeit zu wissenschaftlichen Operationen ab. Wollte man nun aber weiter fragen, ob die durch die Mathematik bewirkte schnellere Fassungskraft nur auf die wissenschaftliche Methode gehe, oder auch eine Leichtigkeit sei, sich mit allen wenn auch noch so verschiedenartigen Gegenständen wissenschaftlicher Disciplinen zu befreunden: so führt wenigstens der herrschende Gedanke nicht so unmittelbar auf dieses leztere als auf das erste.

S. 380. Z. 7. v. u. **Denn es kommt heraus etc.** Schwerlich wird recht auszumitteln sein, was Platon hier meint, da uns von der Geometrie, die er vor sich haben konnte, nichts übrig ist. Fähse scheint zu glauben, der Tadel treffe die hier angeführten Ausdrücke *τετραγωνίζειν παρατείνειν προστιθέναι* und ähnliche; dies ist mir aber gar nicht glaublich, wogegen auch Wolff wie mir scheint nicht mit Recht den Gegenstand des Tadels darin sucht, daſs die damaligen Meſskünstler zuviel auf die sinnliche Darstellung also auf die Zeichnung gegeben hätten. Vielmehr ist mir wahrscheinlich, daſs Fähse darin recht hat, daſs sie zuviel auf die Anwendung gegeben; denn darauf deutet *πράττειν* und *πρᾶξις*. Dieses aber mag sich wol vorzüglich in der Art gezeigt haben, wie die Aufgaben gestellt wurden, und die Lehrsäze nur behandelt um solcher praktischen Aufgaben willen, wie z. B. einen gegebenen Raum auf bestimmte Weise zu theilen u. dgl. mehr, und also zu sehr noch unter der Herrschaft des Bedürfnisses, welches freilich auch hier den ersten Anstoſs geben muſste. Die angeführten technischen Ausdrükke aber sind in dieser Beziehung ganz tadellos, und wären auch bei der reinsten wissenschaftlichen Behandlung nicht zu entbehren.

S. 381. Z. 14. **in deinem Schönstadt.** Da doch Bekker *καλλιπόλει* gewiſs mit Recht wiederhergestellt hat, warum sollte ich es den deutschen Lesern schenken? Denn etwas geziert klingt es zwar, aber ähnliches giebt es so vieles einzeln im Platon, daſs sich daraus kein Beweis gegen dieses Wort hernehmen läſst. Das **deinem** habe ich aber doch als eine kleine Milderung angebracht, und will nicht daraus geschlossen haben, als wollte ich nach καλλιπόλει das σου statt σοι wieder herstellen.

S. 382. Z. 13. oder ob du für keinen von beiden Theilen etc. Dies ist eine von den wenigen Stellen in der Republik, welche eine persönliche Rechtfertigung oder Anspielungen auf persönliche Verhältnisse enthalten, deren wir in den früheren Werken so viele nachgewiesen haben, die aber hier sehr selten werden. Sie scheint nämlich eine Erklärung darüber zu sein, daſs Platon je weiter hin um desto mehr in seinen Schriften nur seinen eignen Gang ruhig fortging, und auf seine besonderen Gegner wenig Rüksicht nahm. Schade nur für die gesammte Litteratur, daſs diese so einfache Ansicht niemals hat allgemein werden wollen!

S. 384. Z. 23. mag einer nun etc. Hoffentlich wird sich jeder hier für den längeren Bekkerschen Text entscheiden, wenn er gleich nur aus der Einen Münchner Handschrift genommen ist, deren Worte Hr. Ast aber freilich ganz anders angiebt als Bekker; und der leztere macht es allerdings an dieser Stelle besonders dem Leser nicht leicht zu wissen, was alle seine Handschriften gegeben haben, wie denn die Kürze seiner Bezeichnungen dies bisweilen erschwert. Herrn Ast aber kann ich nicht begreifen, wie er die Abweichung der Münchner Handschrift, die freilich so wie er sie kannte nicht zu brauchen ist, zwar anführt, aber ohne das geringste Bedenken zu haben über den Text des Stephanus, da doch auf der einen Seite in Bezug auf die Beschäftigung mit den wahrnehmbaren Dingen die Anführung des κατα συμμεμιγμένως neben dem ἄνευ τεχνῶς gar keinen Sinn hat, auf der andern Seite aber, wenn schon bei dem ersten ἐὰν von dieser Beschäftigung die Rede sein soll, die Bezeichnung des Gegensazes ganz unerlaſslich war und das τε unmöglich genügen konnte.

S. 385. Z. 10. und was darin ist etc. Nicht unrecht hat Hr. Ast freilich zu fragen, was denn wol sei in der Geschwindigkeit welche ist und der Langsamkeit welche ist, da ja diese nur die Begriffe jener Bewegungsmaaſse sind, und eben so, wie sich denn diese beiden gegen einander bewegen können; nur sehe ich nicht, wie die von aller Unterstüzung entblöſste Veränderung, welche er in Vorschlag bringt, der Sache wirklich hilft. Ganz ohne Sinn sind indeſs die Ausdrücke nicht. Denn es kann wol gesagt werden, daſs Geschwindigkeit und Langsamkeit sich gegen einander bewegen, wenn in einem Gebiet das gröſste und das kleinste der Bewegung jezt näher zusammenrükken, und dann wieder weiter auseinander treten. Eben so, wenn man nur bedenkt, daſs die Geschwindigkeit doch immer Geschwindigkeit von etwas ist: so ist also auch in dem Begriff selbst immer ein anderes nämlich das sich bewegende mit eingeschlossen. Allein ich glaube doch nicht, daſs dieses die wahre Rechtfertigung ist für unsern Saz, sondern vielmehr daſs er ganz elliptisch und so eingerichtet ist, daſs er auf beides bezogen werden soll, auf das ideale und auf das sichtbare himmlische. Und dieses einmal zugegeben, sehe ich auch weiter keine Schwierigkeit, wenn man sich nur den Saz auf den ganz einfachen zurükführt τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ πολὺ τῶν ἀληθινῶν ἐνδεῖ κατὰ τὰς φοράς.

Ebend. Z. 18. **fleiſsig ausgearbeitete Verzeichnung** etc. Der Bildhauer bedarf eigentlich nicht eines linearen Abrisses, ja es liegt gar nicht in der Art und Weise seiner Kunst, einen solchen vorherzu veranstalten, indem seine productive Anschauung von Anfang an körperlich sein muſs, der körperliche Abriſs aber, das Modell, kann wol auf keine Weise διάγραμμα genannt werden. Daher muſs man wol damit dieses Wort etwas dem Maler und Bildhauer gemeinschaftliches bedeuten könne, von der eigentlichen Zeichnung absehen und nur die vorläufige Aufnahme der Maaſse darunter verstehen. Davon kann denn auch mit Recht gesagt werden, daſs dennoch das Wesen des doppelten und vielfachen nicht daran zu schauen sei. Auf diese Weise will also auch das deutsche Wort hier verstanden sein.

S. 387. Z. 13. **bei ihren sogenannten Herumstimmungen.** Bestimmter und verständlicher wuſste ich diese dunkle Stelle nicht zu übertragen. Nach dem was Boeckh de metris Pindari S. 208. über die Bedeutung des Wortes πυκνός in der harmonischen Theorie nachgewiesen hat, kann kein Zweifel bleiben, daſs nicht auch hier von der Bestimmung eines musikalischen Punktes zwischen zweien andern,

d. h. eines meſsbaren und vernehmlichen Intervalls zwischen zwei gegebenen die Rede sei, und daſs auch hier Platon den Sokrates über das Verfahren der in Gegensaz mit den Pythagoreern gestellten Empiriker diese kleinsten Intervalle, und ob ein Viertelton oder ein Achtelton noch ein solches sei, durch Versuche mit dem Ohr zu bestimmen, indem von einem gegebenen Ton aus an den nächst höheren herangestimmt wurde, so weit als man noch eine Verschiedenheit des Klanges wahrnehmen konnte, da denn alles auf die Schärfe des Gehörs ankommt und an eine Einstimmigkeit des Urtheils nicht zu denken ist, sich in Spott ergieſsen läſst. Ich bemerke nur noch in Bezug auf die Uebersezung, daſs die Auffindung solcher kleinsten Intervalle eigentlich muſs *πύκνωσις* heiſsen, und nur das Aufgefundene selbst kann zunächst durch *πύκνωμα* bezeichnet werden. Davon ist die Uebersezung auch eigentlich ausgegangen, hatte aber hier besonders eine zu groſse Schwerfälligkeit auf alle Weise zu vermeiden.

S. 389. Z. 2. **und wenn er nicht eher abläſst.** Hier ist die Uebersezung dem Bekkerschen Text untreu geworden zu Gunsten der alten Schreibart, ohnerachtet die Auslassung des *ἦν* den gröſsten und besten Theil der Handschriften für sich hat. Auch will ich keinesweges behaupten, daſs man diese Handschriften hier durch Beibehaltung des von ihnen ausgelassenen *ἦν* gleichsam strafen sollte dafür, daſs sie bald darauf ebenfalls einige ganz unentbehrliche Worte *ἐνταῦθα δὲ πρὸς φάντασματα* auslassen; denn freilich unser *ἦν* kann allenfalls noch eher gemiſst werden. Aber wie leicht es auch in dieser Folge von Zügen *καὶ ἦν μὴ* ausgefallen sein kann, sieht doch auch jeder. Dann scheint auch das Verhältniſs von *ὁρμᾷ* und *ἐπὶ τῷ τέλει γίγνεται* fast zu fordern, daſs jenes eben so stehe wie dieses und nicht Conjunctiv sei. Endlich lag es auch, wenn Platon nicht auf diese Weise fortschreiten wollte, so daſs *ἦν* als Anfang des zweiten Sazes dem *ὅταν* in dem ersten entspräche, so nahe *ὁρμῶν* zu schreiben, daſs ich kaum glauben kann, Platon sollte die sehr harte Structur des Bekkerschen Textes vorgezogen haben.

Ebend. Z. 8. **die Lösung aber etc.** Für diese ganze Stelle muſs man auf den Anfang unseres Buches zurükgehn, indem derselbe erst durch diese Stelle seine volle Erklärung erlangt. Der Hauptgedanke aber ist der, daſs die Beschäftigung mit den eben durchgenommenen Wissenschaften dem gleichzustellen ist, wenn einer aus jenem Kerker an das Tageslicht zwar gestiegen ist, den Anblikk der Dinge selbst aber geschweige den der Sonne noch nicht ertragen kann, wonach denn die Gegenstände dieser Wissenschaften als die ursprünglichen Bilder des wahrhaft seienden anzusehen sind. Nur für den Ausdrukk, daſs sie nicht *εἰδώλων σκιαί* wären, findet sich am Anfange des Buches nichts genau entsprechendes, dieser also kann dunkel erscheinen. Man sieht aber aus dem lezten Beisaz, daſs diese wesentlichen Bilder, die Figuren, die Zahlen, die Harmonien noch einmal sollen unterschieden werden von den in jenem Kerker gesehenen und was diesem entspricht. Denn diese rührten von einem andern Licht her als der Sonne, nämlich von dem jenes Feuers, und waren groſsentheils Schatten von willkührlich hervorgebrachten Dingen, wofür hier der Ausdrukk *εἴδωλον* gebraucht zu sein scheint. Die Bilder aber im Wasser rühren vom Sonnenlicht selbst her, und sind Bilder dessen was naturgemäſs entsteht. So auch rühren die hier gemeinten Gegenstände von der geistigen Sonne selbst her, und sind Bilder des wahrhaft seienden, nämlich der in der Idee des Guten gegründeten Weltgeseze. — Die Sprache betreffend, so haben die Nominative, welche hernach durch den Accusativ *ταύτην τὴν δύναμιν* aufgenommen werden, nichts befremdliches; nur der Saz *τὸ ἐπ' ἀδυναμίᾳ βλέπειν* konnte wol leicht zu Aenderungen, wie Stephanus und Cornar gewagt haben, verleiten. Bekker aber hat gewiſs recht gethan, nichts gegen die Handschriften aufzunehmen, denn der Ausdrukk *ἐπ' ἀδυναμίᾳ βλέπειν* schlieſst die scheinbar fehlende Negation in der That schon in sich, wie auch die Uebersezung möglichst hat darzustellen gesucht.

S. 391. Z. 21. sondern wenn eines nur etc. Anders als einigermaſsen auſs ohngefähr, und nur kaum indem der Leser ergänzt verständlich, konnte dieser Saz nicht übertragen werden, den Platon wol schwerlich so geschrieben hat wie ihn die Handschriften geben, der aber freilich, nachdem alle Handschriften ihn haben, nicht mit Stephanus aus Bequemlichkeit konnte ausgelassen werden, und den ich auch nicht möchte mit Herrn Ast für ein Glossem halten, wozu hier gar kein Ort zu sein scheint. Wer sollte auch wol einen Zusaz gemacht haben, der auf jeden Fall eine sehr freie Ansicht über den Werth der Terminologie enthält, wie sie nicht leicht ein späterer fassen konnte? Uebrigens kommt diese Aeuſserung sehr gelegen, indem Platon dem Worte διάνοια, das er sonst auch in weiterem Umfang gebraucht, eine besondere bestimmte Bedeutung beilegt, in welcher es sich meines Wissens nicht gehalten hat. Das „irgendwo früher" bezieht sich doch wol nur auf ein Paar Stellen in diesem und dem vorhergehenden Buche, denn in früheren Gesprächen erinnere ich mich nicht, daſs diese Bedeutung sich findet. Für den Uebersezer war die Verlegenheit nicht gering; die Gründe, die ihn bestimmt haben, liegen indeſs schon in dem hier gesagten. — Der Deutlichkeit dieses schwierigen Sazes wegen habe ich ὄνομα hier durch Wort übersezt, da sonst Name genauer gewesen wäre. — Wenn man etwas weiter hin für οὐσία Sein und Wesen findet, so wird der Zusammenhang das um so mehr rechtfertigen, als auch in unserer Sprache beide Wörter in eines zusammengegangen sind. Aehnliche Freiheiten, welche beider Sprachen Verschiedenheit in der Begriffsbildung nothwendig macht, sind schon öfter vorgekommen.

S. 392. Z. 5. v. u. wie Figuren etc. Es ist eigentlich kein Wunder, daſs Cornar die Stelle für verdorben hielt; denn es ist wol schwer zu erklären, was dieser Ausdrukk eigentlich will, und wie Platon dazu gekommen ist. Herr Ast, welcher hier an die schriftlichen Aufsätze im Phaidros denkt, welche auch nicht Antwort geben und sich rechtfertigen können, ist wol schwerlich auf rechter Fährte, da das Wort γραμμή wol niemals so gebraucht worden ist. Mir scheint, man müsse mehr den bei Spätern gewöhnlichen Gebrauch von γραμμικός beachten und an meſskünstlerische Zeichnungen denken. Denn haben die Regierenden keine ἐπιστήμη, so wäre denn das nächste, daſs sie διάνοια hätten, also auf dem Standpunkt der Meſskünstler ständen. Können sie aber keine Rede geben, und treffen also ein εἴδωλον des Guten nur durch diese: so wären denn ihre Thaten auch nur wie die Zeichen und Figuren der Meſskünstler, welche sich nicht selbst erklären können.

S. 402. Z. 15. Wie aber? fragte er. Dieses kurze Wie aber? wird dem deutschen Leser bei weitem nicht so auffallen, wie dem Leser der Urschrift, weil ich mir erlaubt habe, vorher *διασκευωρήσωνται* durch „zur Einrichtung ihres Staates schreiten" zu übertragen. Es bleibt aber schwerlich etwas anderes übrig, da doch im folgenden nur die Maaſsregel beschrieben wird, welche der eigenthümlichen Einrichtung vorangehn muſs. Auch die andere Stelle, wo das Wort vorkommt im dritten Briefe (P. III. Vol. III. p. 410, 3) leidet eine ähnliche Erklärung sehr gut.

ZUM ACHTEN BUCHE.

S. 404. Z. 2. Denn ungefähr so wie jezt etc. Man sehe auf den Anfang des Fünften Buchs zurük, dem sich nun auch die Wiederanknüpfung des Sokrates fast buchstäblich wieder anschlieſst. Was aber Glaukon sagt, Sokrates habe dabei das Ansehen gehabt, als habe er noch einen treflicheren Staat und Mann im Rükhalt, davon findet sich in jener Stelle ausdrüklich nichts, ja auch nicht einmal eine einzelne Aeuſserung des Sokrates, welche Veranlassung gäbe, dieses daraus zu schlieſsen, ausgenommen, was gleich Anfangs von dem Staat ohne alle τρυφή gesagt war.

S. 405. Z. 16. daſs es gewissermaſsen etc. Ich konnte mich hier nicht entschlieſsen, mit Bekker das τρόπον τινα in τρόπων zu verwandeln; wiewol nicht zu läugnen ist, daſs wenn einmal das ursprüngliche τρόπων in τρόπον übergegangen war, das τινὰ sich von selbst finden muſste, und daſs die Verschiedenheit der Stellung dieses Wortes auf einen späteren Ursprung deutet. Allein wenn man τρόπων liest, so gehört εἴδη τρόπων zusammen, und die πολιτεῖαι können nicht selbst wieder εἴδη τρόπων haben, da sie εἴδη τρόπων sind, nemlich τῶν πόλεων, wie auch einige Zeilen darauf τὰ τῶν πόλεων steht, wo man εἴδη τρόπων als synonym mit πολιτείας suppliren kann. Ich möchte also hier nicht τρόπων lassen ohne, statt πολιτειῶν entweder ὅσαπερ καὶ πολιτείας zu lesen oder πόλεων. Das τρόπον τινὰ ist aber auch an und für sich gar nicht übel; denn einer Beschränkung bedarf doch wol die Parallele, zumal wenn man anfängt aufzuzählen. — Wenige Zeilen darauf kann man freilich leicht in Versuchung kommen, den Saz οἳ ἂν etc., zumal wenn man in den Ficin hineinsieht, mit Herrn Ast für offenbar verdorben zu halten, und dann auch gewiſs das ἃ ἂν aus dem Bekkerschen Apparat aufzunehmen. Dieser aber hat gewiſs sehr recht gethan, nur das weit bessere und prägnantere ῥέψαντα einzutragen, übrigens aber die Platonische Breviloquenz ungerührt zu lassen.

S. 406. Z. 15. denn ich weiſs keinen gangbaren Namen. Schon oben muſs dieser Mangel dem Leser aufgefallen sein, zumal gleich hinter dem εἴπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσι, und es ist schwer, dieses nur für eine kleine Nachlässigkeit zu halten und nicht für absichtlich. In jener Stelle nämlich S. 405 zu Anf. muſs jeder aufmerksame Leser sich fragen, Was hat denn nun die gleich zuerst genannte kretischlakonische Verfassung für einen Namen? Und er findet kaum einen andern Ausweg, als daſs die Abweichung dieser Verfassung von der platonischen zu gering sei, um nicht jener auch den Namen Aristokratie zuzugestehen; nun aber wird er hier durch den neuen Namen überrascht. Gewiſs aber hatte Platon diesen schon dort im Sinn, konnte ihn jedoch, da es ihm darauf ankam, gleich die Stufenfolge der Corruption anzugeben, dort nicht ohne unangenehme Weitläuftigkeit anbringen.

S. 407 Z. 2. wann Umwendungen etc. Die Erklärer haben, von der bald folgenden räthselhaften Zahl über die Gebühr angezogen, diese Stelle so gut als ganz vernachlässigt, da doch die Zahl nur die nähere Bestimmung für das menschliche Geschlecht enthält, von eben dem was hier in einer unbestimmten Formel allgemein für die verschiedenen lebenden Geschlechter gesagt wird, nämlich wann der Wechsel eintrete zwischen der erfreulichen Tragbarkeit und dem Miſswachs. Die Muse aber will alles nur dunkel andeuten, und die Uebersetzung durfte ihr nicht untreu werden und bestimmteres ausschwazen, wenn sie auch gekonnt hätte. Aber freilich hier ist der Ort zu gestehen, daſs sie eben auch nicht konnte, doch aber verpflichtet ist, soviel möglich, gewisses und wahrscheinliches von dem ganz unverständlichen zu sondern. Soviel also scheint gewiſs, daſs die Formel bestimmen soll, sowol für die glüklichen Zeugungen als für das Miſsrathen der einzelnen Geschlechter der vegetabilischen sowol als der animalischen. Auch dieses wol noch, daſs jedes Geschlecht hierin sein besonderes Geschik hat, welches durch *ἑκάστοις* — auf *γένη* zu beziehen — ausgedrükt ist; sich richtend nach der Lebenslänge, welche den Einzelwesen eines Geschlechts im Durchschnitt zugemessen ist, so daſs die Eichen und Elephanten z. B. längere Perioden haben würden als der Mensch. Ob aber für jedes Geschlecht die Zeiten der *ἀφορία* eben so lang sein sollen als die der *εὐγονία*, dies erscheint schon unbestimmt; doch scheint sich weiter unten eine Wahrscheinlichkeit dafür zu ergeben, daſs die Zeit des Miſswachses nur eine kürzere sei. Denn die Rede klingt doch hernach, als ob dem ganzen Uebel könnte vorgebeugt werden, wenn diese Zeit wahrgenommen und während derselben keine Erzeugungen gestattet würden. Daſs der Kreise Umschwung *κύκλων περιφοραί*, wie Bekker meint, nichts anders sein soll als ein bildlicher Ausdruk für dasselbe, was hernach *περίοδος* heiſst, ist freilich wol nicht streng zu erweisen, aber um so wahrscheinlicher, als doch sonst irgend eine, wenn auch noch so dunkle Andeutung sich finden müſste, von was für Kreisen die Rede sein soll. Welches nun aber die Umwendungen sind, durch welche das Ende dieser längeren und kürzeren Zeitabschnitte jedem Geschlechte herbeigeführt wird, das ist ganz im Dunkeln gelassen. Man kann indeſs schwerlich umhin, hiebei an die Stelle im Staatsmann zu denken, wo gesagt wird (Bekk. S. 272. Uebers. S. 288), daſs, wenn Gott das Ganze auf seiner Bahn losläſst, es sich sofort von selbst nach der entgegengesetzten Seite dreht, wie vorher. Mit diesem *ἀνάπαλιν ἰέναι* oder *εἰς τἀναντία περιάγεσθαι* haben unsere *περιτροπαί* auch nach dem sonstigen Sprachgebrauche dieses Wortes eine unverkennbare Verwandtschaft. Nur ist dort von dem Rükwärtsgehen des Ganzen die Rede, desselben göttlich erzeugten, wovon hier gesagt wird, dafs seine Perioden durch eine vollkommene Zahl bestimmt würden, hier aber handelt es sich lediglich um die Rükläufigkeit einzelner Geschlechter. Und so könnte man vermuthen, dafs das unbestimmte *περιτροπαί* hier auch nur ganz allgemein die Analogie mit jener gröfseren Erscheinung bezeichnen solle. Also Wohlgebildetseyn oder Mifsrathen der Erzeugung trete bei einzelnen Geschlechtern ein, wenn etwas jenem Wechsel zwischen göttlicher Leitung und Aufhören derselben ähnliches einen verschiedenartigen Zeitlauf herbeiführt. — Vielleicht erledigt sich auch durch eine solche Beziehung auf jene Stelle im Staatsmann der Tadel, den Aristoteles (Polit. V. cp. 10) etwas zu schulmeisterhaft, wie es seine Art ist, gegen die hier andeutende Muse aufwirft. Denn mit der weiter unten beschriebenen Zahl beginnt überhaupt die Rückläufigkeit des menschlichen Geschlechtes, durch welche es hernach, sofern während derselben erzeugt worden ist, in verschiedenen Abstufungen herabsinkt, bis es unter die Gewalt der Tyrannei geräth. Hat es unter dieser die gebührende Zeit gebüfst, und ist die Zahl, welche den Mifswachs beherrscht, die hier überhaupt nicht scheint angegeben zu seyn, schon so lange abgelaufen, dafs wieder bessere Geschlechter vorhanden sind: dann, eben wie Gott die Zügel der Welt wieder ergreift nach bestimmter Zeit, tritt auch in diesem engeren Kreise eine ähnliche Aenderung ein. Darum ist auch die Einwendung des Aristoteles, dafs die Staaten häufig in einer ganz anderen Ordnung als der hier angegebenen ihre Form wechseln, zu pedantisch für die grofsartige Rede der Muse, die es leicht würde zugegeben haben, dafs, ist einmal der Verfall im Gange, auch solche Reactionen vorkommen können.

Ebend. Z. 5. v. u. das menschliche aber eine Zahl etc. Eigentlich das menschliche Erzeugte: denn *γεννητὸς* ist hier der Hauptbegriff, wie aus der Formel oben *γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν* hervorgeht; der aufmerksame Leser wird aber dies auch ohne Wiederholung von selbst ergänzen. Wenn nun das Erzeugte insgesammt hier getheilt wird in das göttliche und menschliche, jenes aber die Welt ist: so ist allerdings das natürlichste zu sagen, das menschliche seien nicht die künftigen Geschlechter, sondern der Staat, dessen Verderben hier seine Zeitbestimmung erhalten soll. Allein dieses ist eben von dem Aufkommen eines geringeren Geschlechts abhängig gemacht, und also doch beides wieder dasselbe. — Was aber die Zahl betrifft: so ist es schon über ein Duzend Jahre her, daſs die Uebersezung bis zu dieser Stelle gediehen war. Ich erhielt damals durch meinen Freund Boeckh von Heidelberg her die seitdem durch spätere Arbeiten über diese Stelle unter uns bekannter gewordene Schrift des Barocius und arbeitete sie mit der gröſsten Sorgfalt durch. Da ich ihm aber eben so wenig in allem beistimmen konnte wie hernach die Herrn Schneider und Fries, demohnerachtet aber auch mit Hülfe des vielen guten und brauchbaren das er liefert, nicht im Stande war, etwas mich befriedigendes zu finden: so ist dies Unvermögen — um nicht ein gemeines Sprichwort auszuschreiben, das Jedem hier von selbst einfallt — die erste Veranlassung geworden zu der langen Verzögerung dieser Arbeit, zu der ich nicht eher als nachdem die zweite Ausgabe der ersten nachgerückt war, wieder zurükkehren konnte. Seitdem sind nun über diese Stellen vorzüglich erschienen C. E. M. Schneider Commentationes duae de numero Platonis Wrat. 1822, und Fries, Platons Zahl, eine Vermuthung. Ersterer hat auch den Barocius so ausführlich benutzt und beurtheilt, daſs es überflüssig sein würde, meine Zweifel gegen dessen Lösung, wie ich es früher beabsichtigte, ausführlich zu entwickeln. Da ich aber gestehn muſs, daſs auch weder Hr. Schneider noch Hr. Fries mich vollkommen überzeugt haben: so muſs ich nun wohl in Beziehung auf diese einigermaaſsen auseinandersezen, was ich in dieser Stelle mit einiger Klarheit zu sehen glaube und was mir hingegen ganz dunkel ist, wie weit ich in jenem mit einem von beiden übereinstimme oder nicht, und warum über dieses keiner von beiden mich hat erleuchten können. Der erste Punkt über den ich mit Hrn. Schneider nicht einig bin, ist der, daſs meiner Ueberzeugung nach hier nicht von zwei Zahlen die

Rede sein kann, sondern nur von Einer. Wenn nicht zu läugnen ist, daſs der Umlauf der menschlichen Angelegenheiten von Verschlimmerung der Geschlechter abhängig gemacht ist, da bei der eingeführten vollkommnen verfassungsmäſsigen Erziehung eine politische Umwälzung nicht anders zu denken ist, als vermittelst einer nachtheiligen Abweichung der angebohrnen Gemüthsart: so kann auch der numerus periodorum kein anderer sein, als der numerus fatalis. Die erste hätte in der That auch, wenn sie eine andere wäre, hier im Zusammenhange der Rede gar keinen Raum gefunden. Auch wäre es wol etwas dem Platon ganz ungewöhnliches, wenn von zwei Zahlen die Rede sein sollte, daſs er auf keine Weise bezeichnet haben sollte, wo er mit der einen zu Ende ist und wo die Beschreibung der andern beginnt; von einer solchen Andeutung will mir aber an dem ὧν nach ἀπέφηναν nichts erscheinen. Dann kann ich auch nicht mit Hrn. Schneider glauben, daſs Platon absichtlich die lezte Operation, durch welche die Zahl gefunden werden soll, unbestimmt gelassen habe, um in der Person der Muse das Bestreben, welches die göttlichen Geseze auf Zahlen bringen will, als einen Vorwiz zu nekken. Sondern der allerdings zweideutige Ton, worin von dem Ernst der Musen gesprochen wird, ist wol darin gegründet, daſs theils dem Sokrates nicht konnte eine solche Zurükführung des ethischen auf physisches als sein voller Ernst in den Mund gelegt werden, theils auch Platon wol keine feste Ueberzeugung davon haben konnte, eine solche Zahl wirklich gefunden zu haben. Gewiſs aber hat er eine gewählt, die ihrer Construction nach merkwürdig war, oder auch durch die er dem Kundigen etwas andeuten konnte, was er lieber nicht grade heraus sagte, und keinesweges kann ich ihm zutrauen, er werde auch die sachverständigen Leser so geführt haben, daſs nach viel angewandter Mühe sie doch am Ende nothwendig stekken bleiben muſsten. Nur daſs wir vielleicht nicht im Stande sind mit unserer ziemlich mangelhaften Kenntniſs des mathemathischen Sprachgebrauches auf etwas sicheres zu kommen, dieses will ich noch immer gern glauben. Herr Fries hingegen hat mich seinerseits nicht überzeugen können, daſs seine Voraussezung, die Zahl sei dieselbe mit der in den Ge-

zen erwähnten, hinreichenden Grund habe. Sie
eruht auf einer allzuweiten Auslegung der Worte
ύμπας οὗτος ἀριθμὸς κύριος γενέσεων oder daſs
f, könnte man auch sagen, daſs Hr. Fries statt ὃς
ταν ἀγνοήσαντες sich gedacht habe, ὃν ὅταν ἀγνοή-
σαντες. Wäre aber hier von einer Zahl die Rede,
elche gleich bei der Einrichtung des Staates müſste
ahrgenommen werden: so hätten ja nicht, wie doch
ier offenbar gesagt wird, die in weit späterer Zeit
e Zeugungen leitenden Staatsvorsteher die Schuld.
ahn ist auch, abgesehn von den überwiegenden Au-
ritäten für ἀποστάσεις die Art wie ἀποκαταστάσεις
klärt wird, schwerlich zu rechtfertigen; und eben
o wenig kann ich mich darin finden, daſs αὐξήσεις
υνάμεναι und δυναστευόμεναι ein solches durchein-
nder von Potenzirung und willkührlicher Multipli-
ation mit allerlei Factoren bedeuten soll. Hierauf
ber beruht wesentlich die Reduction der hier aufge-
ellten Säze auf jene Zahl in den Gesezen. Kann
h nun weder zugeben, daſs mit ὧν die Beschrei-
ung einer neuen Zahl, des eigentlichen numerus
talis angehe, noch auch daſs Platon die Anweisung
ine Zahl zu finden unvollendet gelassen habe: so
heint mir wenigstens so viel gewiſs, daſs eben die-
r lezte Absaz unserer Stelle nicht mehr einen Theil
ener Anweisung enthält, sondern nur eine Eigen-
chaft jener Zahl scheint mir hier noch beschrieben zu
erden, nämlich daſs sie mit einer andern zusam-
engestellt zwei Harmonien darbietet. Und vollkom-
en recht hat Hr. Schneider meines Erachtens darin,
aſs nicht klar ist, was mit den einzelnen Elementen
ieser Harmonie gemacht werden soll; nur ist mei-
er Meinung nach auch Platons Absicht gar nicht,
aſs etwas damit soll gemacht werden. Daher nun
ollen wir uns im voraus trösten, daſs, wenn es
icht gelingt, diesen lezten Abschnitt zu entziffern,
as deshalb doch nicht die ganze Rede der Muse
erloren ist. Denn ist das wesentliche davon in dem
rsten Theil enthalten: so läugne ich nicht, daſs mir
iesen Hr. Schneider sehr annehmlich scheint erklärt
u haben. Freilich, daſs Platon die Erhebung in die
ritte Potenz durch den gesuchten und gekünstelten
usdruck αὐξήσεις δυνάμεναι καὶ δυναστευόμεναι-
ρεῖς ἀποστάσεις τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι bezeichnet

sezt eine Absicht dunkel zu reden, fast voraus, und diese muſste also auch in der Uebersezung durchblikken. Dennoch ist diese schon sehr nach dem Sinne gebildet. Denn wenn man von der Wurzel sagt, daſs sie ihr Quadrat vermag, so heiſst das doch nur, sie vermag es aus sich selbst hervorzubringen, und sie ist dann auch wieder in der Quadratzahl das ursprünglich hervorbringende. Weiter ist es zu natürlich bei den vier Gliedern und drei Zwischenräumen an die beiden mittleren Proportionalzahlen zwischen den beiden mit Ausnahme der Eins ersten Würfeln zu denken. Und so wären denn 8. 12. 18. 27, die vier Glieder von denen die beiden äuſsersten die Würfel der Zwei und der Drei sind, die beiden mittleren aber die Proportionalzahlen zwischen ihnen; indem wie 2 zu 3 im anderthalbigen Verhältniſs steht, so auch 8 zu 12, 12 zu 18 und 18 zu 27; 4 aber 6 und 9 wären die drei Zwischenräume. Wie sehr sich nun hier alles meſsbar und ausdrükbar darstellt, ist klar, indem nicht nur die drei Zwischenräume 4 zu 6 und 6 zu 9 in demselben anderthalbigen Verhältniſs stehen wie die vier Glieder, sondern auch 9 zu 27 sich verhält wie 6 zu 18 und wie 4 zu 12, und eben so 4 zu 8 wie 6 zu 12 und 9 zu 18. Nur in die Rechenschaft über die Nebenbestimmungen, daſs die Glieder theils ähnlich sein sollen und theils unähnlich, so wie auch theils überschüssig und theils abgängig, hat sich bei Hrn. Schneider ein kleines Versehen eingeschlichen. Denn wenn ähnliche Zahlen solche sind, deren Länge und Breite in demselben Verhältniſs stehn: so sind nicht 8 und 27 einander ähnlich, sondern 8 und 18, weil $2:4=3:6$ und wiederum 12 und 27, weil $2:6=3:9$. 8 aber und 12 sind unähnlich, und eben so auch 18 und 27. So auch wenn überschüssige Zahlen solche sind, welche mehr enthalten als die Summe ihrer Theiler, abgängige aber, welche weniger: so sind 8 und 27 überschüssig, weil $27 > 3+9$ und $8 > 2+4$, 12 aber und 18 sind abgängig, weil $2+3+4+6 > 12$ und $2+3+6+9 > 18$. Wird nun aber gefragt, welches denn die Zahl sei, in welcher sich dieses alles findet: so wird wol niemand sagen, es sei 35 als die Summe von 8 und 27. Denn in dieser sind zwar auch 12 und 18 enthalten, aber nur wie jede andere Zahl die kleiner ist als 35, gar nicht aber in irgend einem besonderen Verhältniſs. Sondern die nächste Antwort wird immer sein, es sei der Würfel von 6 als das Product aus 8 in 27, worin auſser diesen beiden Zahlen auch 12 und 18 als Theiler enthalten sind. Wenn aber die Ansicht richtig ist, daſs die Construction der gedachten Zahl hier zu Ende ist, und daſs auf diese Construction die Worte *ξύμπας οὗτος ἀριθμός* „diese gesammte Zahl“ zurückgehen: so kann das *ξύμπας* „gesammte“ leicht auf den Gedanken bringen, die gesuchte Zahl sei nicht das Product der beiden Würfel in einander, sondern das aus allen vier Gliedern, also das Quadrat des Würfels von 6. Und immer würde ich unter diesen beiden Zahlen diejenige wählen, auf welche das folgende am besten zuträfe. Was aber dieses betrift, so sehe ich nichts mehr. Und wenn ich gleich zwischen Fries und Schneider wählend, dem letztern gern zugebe, daſs die Wurzel des vierdrittlichen Verhältnisses die Zahl vier sein könne und nicht grade $\frac{4}{3}$ sein müsse, welche es aber auch sei, weder glauben kann, daſs *ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς* „die vierdrittige Wurzel mit der Fünf zusammengespannt“ das Diagramm des rationalen Rechtekkes sei, noch eben so fest wie Hr. Schneider überzeugtsein kann, daſs *συζυγεὶς* „zusammengespannt“ eine Addition bedeute; wenn ich Hrn. Fries gern zugebe, daſs *ἑκατὸν τοσαυτάκις* „hundert eben so viel mal“ wol nicht stehen könne für „schreibe eine Zahl als hundertmal ihr Hunderttheil“, und daſs also die ganze Verwandlung der Zahl in einen Bruch, die Schneider anstellt, nicht gehörig begründet, mithin diese Erklärung überhaupt erzwungener sei als wahr: so weiſs ich über das weitere vollends gar nichts zu sagen, als daſs die Textesänderungen des einen Gelehrten mir eben so gewaltsam erscheinen, als die Auslegungen des Andern ihrer Künstlichkeit und Willkührlichkeit wegen mich abstoſsen. Diese Kritik aber ins Einzelne durchzuführen, scheint weder dieses Ortes zu sein, noch auch überhaupt meines Geschäftes. Sondern das einzige was mir noch obliegt in dieser schwierigen Lage, ist nur meine Uebersezung so weit zu erläutern, als ohne über die ganze Sache sicher zu sein möglich ist, damit auch der deutsche Leser noch, wenn es ihm beliebt, sich an dieser Nuſs versuchen könne. Zunächst also die hervorgebrachten und hervorbringenden Vermehrungen nehme der Leser nur immer für Vermehrungen des hervorgebrachten durch das hervorbringende, also des Quadrats und der Wurzel mithin für kubische. Zwei Kubikzahlen aber, denn wenigere dürfen wir nicht annehmen und an diesen haben wir genug, erhalten vier Glieder und somit auch von selbst drei Zwischenräume, wenn man zwischen ihnen die zwei mittleren Proportionalzahlen aufsucht. Die erste Zahl aber, in welcher zwei Kubikzahlen nämlich als Theiler vorkommen, ist, da die Eins nicht mitgerechnet wird, 216 der Kubus von Sechs, indem es keine kleinere Zahl giebt, für welche 8 und 27 als die beiden kleinsten Kubikzahlen Theiler wären. Daſs nun auch die mittleren Proportionalzahlen 12 und 18 als Theiler darin enthalten sind und ebenso die Differenzen 4, 6 und 9, versteht sich von selbst, und somit ist alles angegebene in dieser Zahl enthalten; und wie dies alles sich ausdrükbar und meſsbar gegen einander darstellt, ist oben schon erwähnt. Was nun aber das weitere betrift, so erinnere ich zuerst, daſs Aristoteles Polit. V, cp. 10. seine Beschreibung der Zahl, welche die Wandlungen der Staaten beherrsche, erst mit diesen Worten anfängt, *ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν* „deren vierdrittige Wurzel" und sie nur bis *παρέχεται* „darstellt" fortsetzt, dann aber die Beschreibung erklärt *λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου γένηται στερεός*, „womit er meint, wenn die Zahl dieses Schema kubisch geworden ist." Hieraus nun glaube ich keinesweges schlieſsen zu dürfen, Aristoteles sei auch der Meinung gewesen, unsere Stelle enthalte zwei Zahlen und er habe es nur mit der zweiten zu thun; denn sein Ausdruk „Nichts bleibe, sondern alles verändere sich nach einem gewissen Umlauf" spricht deutlich genug hiegegen, zumal wenn man die gleich folgenden Worte, als erzeuge die Natur bisweilen schlechte etc. hinzunimmt. Aber das scheint mir zu folgen, daſs Aristoteles angenommen, die angeführten Worte enthielten die ganze Beschreibung der Zahl, worin wir ihm unbedenklich werden zu folgen haben. Irgend etwas den Worten *ἁρμονίας παρέχεται* „Harmonien darstellt" entsprechendes findet sich aber in seiner Erklärung gar nicht, also hat er auch diese nur angeführt, um einen vollen Satz zu haben; hingegen gehört zu seiner Beschreibung offenbar noch das *τρὶς αὐξηθεὶς* „dreimal vermehrt" als wesentlich dem *συζυγεὶς* „zusammengespannt" beigegeben. Schwerlich aber lassen sich die Aristotelischen Worte als Erklärung der Platonischen irgend darstellen, wenn man nicht annimmt die Worte „die Zahl dieses Schema" entsprechen den Worten „die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt," und dem „dreimal vermehrt" das, „wenn sie kubisch geworden ist." Dieses nun kommt auf keine andere Weise heraus, als wenn man sich erinnert, daſs 216 der Würfel von 6 zugleich die Summe ist der drei Würfel von drei, vier und fünf. Sonach scheint Aristoteles unter der vierdrittigen Wurzel die beiden Zahlen drei und vier verstanden zu haben; diese mit der fünf bilden ein Schema, und nur diese Zusammenstellung zu einem Schema ist unter dem unbestimmten Ausdrukke *συζυγεὶς* von ihm verstanden. Diese Zahlen sind freilich auch die des rationalen rechtwinklichen Dreieckes, weil $3^2 + 4^2 = 5^2$, allein dieses Dreiekk als solches hat hier nichts zu thun. Daraus aber, daſs auch Aristoteles die Worte *ἁρμονίας δύο παρέχεται* „zwei Harmonien darstellt" mit ihrer weiteren Auseinandersezung in seine Erklärung nicht aufgenommen hat, schlieſse ich, auch er sei der Meinung, daſs sie nicht mehr zur Construction der Zahl gehören, und also nur als Zugabe eine Eigenschaft derselben beschreiben, zu deren Behuf eben die Zahl in jene einzelne Posten zerlegt werden soll. Von dem weiteren aber verstehe ich nichts, und will nicht dafür angesehen sein. Nicht einmal will ich behaupten, daſs man bei den zwei Harmonien grade an zwei musikalische Intervalle zu denken habe, denn das Wort leidet ja noch mancherlei andern Gebrauch; wie mir denn auch räthselhaft ist, was eine quadratische — denn das heiſst unläugbar gleichmal gleiche — Harmonie sein soll. So ist mir auch nichts weniger als gewiſs, daſs gleichlängig wieder dasselbe sein soll, wie gleichmalgleich; sondern sehr gut kann die Meinung sein, die zweite Harmonie sei von gleicher Länge mit der ersten, und der Zusaz „der länglichen aber" bedeutet dann, daſs die erste hiebei nicht soll quadratisch sondern länglich construirt werden. Was die aussprechbare Durchmesser der Fünf betrifft, so ist wol ganz richtig, daſs unter Durchmesser einer Zahl die Wurzel des doppelten Quadrates derselben zu verstehen, diese ist nun von fünf unaussprechbar, irrational, und so kann auch wohl unter dem aussprechbaren schwerlich etwas anderes verstanden werden, als die Wurzel des von zweimal fünf und zwanzig nur um Eins verschiedenen Quadrates, nämlich die Zahl Sieben. Ob aber die Formel jeder um Eins verkürzt, diese Verkürzung des Quadrates noch besonders ausdrükken soll, oder ob sie die Anweisung enthält, die Sieben selbst noch um Eins zu verkürzen, das ist mir völlig unentschieden. Will man den folgenden Ausdruck „unaussprechbaren aber zwei" genau nehmen, so müſste man ihn auch wieder auf Durchmesser der Fünf beziehn; allein dann käme ein irrationales Element in die Zahl. Die Freiheit aber hier irgend etwas anderes willkührlich zu substituiren, weiſs ich um so weniger zu rechtfertigen, als noch die Möglichkeit bleibt, diesen Ausdruk mit dem vorigen zusammengenommen so zu construiren, daſs die aussprechbaren Durchmesser der Fünf um Eins, die unaussprechbaren aber um Zwei verkürzt werden sollen; dann wäre der unendliche Bruch für eine Einheit genommen — welche Freiheit doch weit geringer wäre — und beides deutete dann auf die Zahl Sechs. Das lezte aber, wie nun aus diesen Elementen und den hundert Würfeln der drei, die gleichlängige Harmonie construirt werden soll, dazu ist keine Andeutung vorhanden, und die Uebersezung konnte sie auch nur so schwankend als möglich ausdrükken. Und so bliebe denn diese Aufgabe noch einem künftigen besseren Glükke und Stern aufbewahrt; durch die bisherigen Bemühungen kann ich sie wenigstens nicht für gelöst halten, würde mich aber freuen, wenn die hier aufgestellten Andeutungen und Zweifel noch einen neuen Versuch eines Sachkundigen veranlaſsten.

S. 408. Z. 10. v. u. Die Hesiodiſchen Geschlechter und die bei euch etc. Bei Hesiodos (*Ἔ. κ. Ἡμ.* I. 108. flgd.) folgen aufeinander solche, an Werth verschiedene Geschlechter. Wenn aber die Muse sagt, die bei euch, so meint sie die gleichzeſtigen Bestandtheile von ungleichem Werthe, welche jedes nur das seinige treiben und also auch in der Begattung nicht miteinander vermischt werden sollen.

S. 410. Z. 14. wird sie eigen für sich haben. Hier hat Bekkers Vorgang mich nicht bewegen können, dem *ἑαυτῇ* zweier Handschriften den Vorzug einzuräumen vor der gewöhnlichen Schreibung *ἑαυτῆς*, welche auch alle übrigen Handschriften wiederzugeben scheinen. Offenbar wird hier das obige *τόδε τε καὶ αὐτῆς ἕξει ἴδιον* wieder aufgenommen, so daſs man den Genitiv, wiewol er nicht grade nothwendig ist, fast vermiſst. Dann aber ist auch ein beständig mit sich selbst im Kriege begriffen sein durch das vorige gar nicht motivirt, so daſs dieser Dativ völlig fremde erscheint, zumal auch alles unmittelbar vorhergehende auf äuſsere Kriege geht. — Kurz vorher heiſsen die Zornartigen auch einfachere, in Bezug auf die frühere Stelle, daſs von der philosophischen Art einfache Männer nicht mehr vorhanden wären. Dies bemerke ich hier nur im Vorbeigehn, vorzüglich Hrn. Ast zu Liebe, dessen Anmerkung zu dieser Stelle mir zufällig in die Augen fiel.

Ebend. Z. 6. v. u. die Gymnastik höher gestellt etc. Dies ist freilich nur schwach angedeutet in der obigen Stelle (Ueb. S. 408. Z. 25.) und dem was hernach vorkommt; die Uebersezung hat es aber nicht wollen stärker herausheben. — Diese veränderte Schäzung hängt aber mit dem Primat des zornartigen Elementes so genau zusammen, daſs selbst die Beschäftigung mit der Rede unter diesen Verhältnissen mehr den Charakter der Gymnastik annimmt. Und nun sage jeder sich selbst, wie gänzlich es dem Sinn unseres Schriftstellers, der doch hier den Sprachgebrauch vorzüglich gebildet und bestimmt hat, widerstreitet der Anweisung grade zu einer solchen den Namen Dialektik zu geben, wie man dies von den Neueren beständig hört.

S. 412. Z. 8. v. u. und wenn er auch deshalb. Die Stelle kann freilich auch anders gefaſst werden, wenn man *λοιδορούμενον* durch *καὶ* mit *μαχόμενον* verbunden auch noch dem *μηδὲ* unterordnet. Ich glaube aber doch, daſs Herr Ast hier den rechten Weg gezeigt hat, indem er *λοιδορούμενον* rein passivisch versteht. Die Uebersezung hat sich hier noch die Freiheit genommen, zu thun als stünde da *ἰδίᾳ τε καὶ ἐν δικαϛηρίοις δημοσίᾳ*. Denn weder beides auf die *δικαϛήρια* bezogen will der Gegensaz zwischen *ἰδίᾳ* und *δημοσίᾳ* an dieser Stelle passen, noch läſst sich füglich, da hier bloſs von Vertretung des Eigenthums die Rede sein kann, *δημοσίᾳ* mit einem anderen Uebersezer auf die Volksversammlungen beziehen.

S. 414. Z. 1. **nach dem Aischylos.** In den Sieben vor Theben kommt dieser Vers zwar nicht vor, sondern nur gegen jedes Thor ist ein anderer Heerführer gestellt, und die Worte *πρὸς πύλαις τεταγμένος* sind der nächste Anklang, bei Voſs „An das hohe Thor der Homolois hingestellt“ und „Hiernächst der siebente dort am siebenten Thor gestellt.“ Doch ist schwer zu glauben, daſs der Vers ganz so wie hier einer andern Tragödie des Dichters sollte angehört haben. — Die beifolgende Frage nach der Bedeutung des Ausdruks Oligarchie läſst, da das Wort selbst schon in Aller Munde war, kaum einen Zweifel übrig, daſs Platon ihn auf diese bestimmte Bedeutung zuerst beschränkt, da er sonst mehr im Allgemeinen als Gegensaz gegen Demokratie gebraucht wurde.

S. 415. Z. 9. v. u. **jeglicher Regierung etc.** Das *ἡ τινός*, was auch Bekker, weil die Handschriften ihm nichts Besseres gaben, behalten hat, ist so durchaus unbequem, daſs ich gern unbedingt Hrn. Asts Verbesserung *ἧς τινος* annähme, wenn nicht auch hier das Fehlen des *οὖν* bedenklich wäre. Uebersezt aber habe ich wenigstens so. Vielleicht hat ursprünglich gestanden *οὕτως ἡςτινοσοῦν ὁτουοῦν ἀρχῆς*.

S. 422. Z. 4. v. u. **weder auf jene Weise.** Dies bezieht sich auf die frühere Stelle, daſs wo der Reichthum die Herrschaft bestimmt, man nicht gern die Unveräuſserlichkeit des Grundbesizes einführe, weil für die Festhaltenden die Veräuſserlichkeit das beste Mittel ist, den ihrigen zu vermehren. Doch dieses währt wol selten lange, und Platon würde wol auch leicht das umgekehrte zugegeben haben, daſs, wo eine allgemeine Veräuſserlichkeit eingeführt ist, sehr „bald das durch jenes schmuzige“ bei wenigem sparen und „von allem einen kleinen Vortheil machen“ erkrazte Geld die einzige politische Macht wird. — Nach den Worten *οὔτε τῇδε* lassen zwar mehrere

Handschriften das ἤ aus; allein concinner wird die Rede wol nicht, wenn auf ἐθέλουσιν ἀποσβεννύναι nicht bezogen wird, vielmehr würde durch diese Auslassung der Saz zweideutig werden. — Das „auf eigene Gefahr" will sagen, daſs über solche Verhandlungen keine Klage angenommen und nicht zu Recht erkannt wird.

S. 428. Z. 9. **und sofern man nicht mehr leben könnte etc.** Da die Worte ἤ τε παῦσαι ζῶντα δυνατή offenbar das obige ἃς οὐκ ἂν οἷοί τ' εἶμεν ἀποτρέψαι aufnehmen muſs, in dem ἤ τε ὠφέλιμος aber eben daher ἀποτελουμένη zu verstehen ist: so ergänzt hier jeder leicht μὴ ἀποτελουμένη. Das μὴ sowol als das πεινῶντα des Athenaios sind nur schlechte Klügeleien. — Etwas weiter aber ist der Ausdrukk „nothwendige Begierden" so vertheidigend herausgehoben, daſs man fast glauben möchte, Platon sei über denselben getadelt worden.

S. 430, Z. 13. **zu jenen Lotophagen.** Odyss. IX, 82—102. „Unschuldig erschienen diese, insofern sie nichts zum Verderben der Schaar bereiteten. Aber — sie reichten das Lotos ihnen zu kosten. Wer des Lotos Gewächs nun kostete süſser denn Honig, solcher gedachte nicht mehr der Verkündigung oder der Heimkehr. In dieser Hinsicht konnten die **feurigen und gewizigten** Unholde eben in Beziehung auf das gleich folgende schon Lothophagen genannt werden.

S. 431, Z. 9. **zur Befreiung etc. übergeht.** Die Construction μεταβάλλειν ἐκ und εἰς ist in allen analogen Stellen zu constant, als daſs ich es hätte wagen können, hier mit Bekker das εἰς zu löschen.

S. 433, Z. 3. **wie die Tyrannei entsteht.** Gegen den Buchstaben hat hier die Uebersezung dem Sinne folgen müssen. Denn von der Art und Weise, dem Charakter und der Eigenthümlichkeit der Tyrannei ist hier noch gar nicht die Rede, sondern nur von ihrer Entstehung, welche noch dazu ganz besonders ausführlich behandelt ist. Schwerlich ist der dies gar nicht besagende Text Platons wahre Handschrift.

S. 439, Z. 9. **wie jener in der Fabel.** Pausanias erzählt sie so: Lykaon habe dort ein Kind geopfert und das Blut auf den Altar gesprengt, und sei auch sogleich noch während des Opfers zum Wolfe geworden.

Ebend. Z. 7. v. u. Dieser nun etc. Der Saz ist freilich ziemlich überflüssig; denn wenn erst Blut in ungerechten Verfolgungen geflossen ist: so ist auch die *στάσις* schon ausgebrochen, und dieses *γίγνεται* bildet also wol keinen neuen Moment, zumal die Anwendung der Waffen nun erst eingeleitet wird. Dazu kommt noch, daſs *οὗτος* eine ziemlich ungewöhnliche Form der Antwort ist, und das *οὕτως* zweier Handschriften hier auch nicht eben willkommen wäre. Nun leitet Ficin, welcher das *γίγνεται* ausläſst, allerdings auf die Spur, den Saz mit dem folgenden zu verbinden. Allein die Aenderungen, welche dies herbeiführen müſste, werden zu wenig von Handschriften unterstüzt, als daſs man nicht eher bei Ficin einen Fehler vermuthen sollte. So aber wie Herr Ast, selbst mit seinem Text unzufrieden, den Sokrates fortreden läſst, wollte mirs noch weniger klingen. Am liebsten hätte ich übersezt, dieser nun, der die Fehde anführt gegen die Vermögenden, wenn er etc.

S. 440. Z. 15. nach dem Orakel etc. Die Sache ist aus Herodots erstem Buche bekannt, und dem Platon kam es hier nur auf das Ende des Spruches an.

S. 443. Z. 7. und besonders noch in ihr Euripides. Der Vers *σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ* wird sonst nach dem [illegible] dem Sophokles im Aias Lokros zugeschrieben. Derselbe Irrthum ist wahrscheinlich aus unserer Stelle in den Theages übergegangen. Man sehe 2ten Theiles 3ten Band S. 500.

ZUM NEUNTEN BUCHE.

S. 447. Z. 2. v. u. die zwei Triebe etc. *εἴδη* steht in der Ursprache; und fände sich der Ausdruck erst hinter jener bildlichen Darstellung, welche erst späterhin in diesem Buche ausgeführt wird: so wäre auch eine genauere Uebertragung möglich gewesen, welche hier den Zusammenhang nur verdunkelt haben würde; um so mehr als auch hernach die untergeordneten Arten der Begierde, wie denn dieses dem Platon gewöhnlich ist, mit demselben Ausdruck bezeichnet werden. Dergleichen Uebersezer-Freiheiten waren auch in früheren Werken schon nicht zu vermeiden. Ich will aber hier, wenn auch nur im Vorbeigehen, aufmerksam darauf machen, wie auſser den dreien, dem begehrlichen, dem eifrigen und dem vernünftigen, noch ein vierter, nämlich der von jenen dreien bald dieses bald jenes beschwichtigende oder aufregende sich einschleicht; so daſs nun dieser hier der Fuhrmann wird, und wir ein Dreigespann haben nebst einem Fuhrmann, wie es scheint, indem was im Phaidros der Fuhrmann war, hier als Roſs erscheint, und zwar nicht in einer in gleichem Grade bildlichen Darstellung. Erinnert nun hier manches von selbst an jenes unserer Behauptung nach frühere Gespräch: so könnte man wol in Versuchung sein, diesem Anzeichen allein nachgehend unser Werk sogar für älter zu halten als jenes, weil unstreitig die dortige Darstellung klarer ist und reiner als diese. Man muſs indeſs, alles anderen zu geschweigen was auf die entgegengesezte Seite zieht, nicht übersehen, wie hier die ganze Darstellung durch das psychagogische Interesse beherrscht wird. Daher konnte sich Platon in Sokrates' Person sehr leicht erlauben, was in dem Menschen das Werk der erziehenden Vernunft ist, und, sehr deutlich ist dies einige Zeilen früher gesagt, noch von dem persönlichen Vernünftigen in dem Einzelnen für sich zu unterscheiden. Wie denn auch das wilde Toben des thierischen nicht jenem gleichsam vierten zugeschrieben wird, als könne er es aufgeregt haben, sondern das thierische bricht selbst los. Oefnet man mit diesem Schlüssel: so ist nichts leichter als die scheinbare Verwirrung ganz aufzulösen, und alles auf strengere Formeln zurükzuführen. — Uebrigens wenn man manches platonische für christianisirend gehalten hat, was mir bei näherer Betrachtung nie so erscheinen wollte: so möchte ich um desto lieber dieses hier hervorheben, als wenigstens die unmittelbarste Vorbereitung auf eigenthümlich christliche Sinnesart, daſs Sokrates hier die Ursprünglichkeit gesezwidriger Begierden in solcher Allgemeinheit behauptet, daſs er auch die Treflichsten nicht davon frei spricht; und es ist eben so wahr als tiefſinnig, wie er die Spuren davon bis in den Traum hinein aufſucht. — Einige Zeilen weiter hat Ficin eine ohne Noth abgekürzte Uebersezung, zu der sich im Bekkerschen Apparat auch keine Spur findet.

S. 449. Z. 12. daſs aber die etc. Bekker hatte ganz recht, da er das δ' vor ἐλπίσωσι beibehielt, nach παραβοηθοῦντας stärker zu interpungiren. Dies hätte aber im Deutschen noch stärker geschehen müssen, wodurch es unmöglich geworden wäre, noch weiter auf das τίθει zurükzubeziehen. Deshalb habe ich lieber das δ' weggelassen, mehreren Handschriften bei Bekker folgend, und den Saz dadurch strenger zusammengezogen.

S. 450. Z. 8. Aber auch einer etc. Wer wird es nicht bedauern, daſs der schwarzgallige Tyrann, eine auf allen Gebieten gar nicht seltene Erscheinung, so sehr kurz abgefertigt wird, so wie daſs die Gründe, worauf diese Construction einer dreifachen Tyrannei beruhet, fast nur zum Errathen gegeben sind, und daſs sich die folgende Darstellung des Lebens auch nur ausſchlieſsend mit dem, welcher den Eros in sich aufgenommen hat, beschäftiget.

Ebend. Z. 23. wie sie im Scherze sprechen. So allgemein muſs man den Ausdrukk hier wol fassen, da von einem besondern Spiele, worauf sich die Redensart beziehn könnte, nichts verlautet. Auch der Scholiast führt sie nur als eine παροιμία an, offenbar ohne im Besiz irgend einer näheren Notiz zu sein.

S. 452. Z. 21. vom Guten und Schlechten. Ich habe hier die Worte, welche bei Bekker τὰς δικαίας ποιουμένας lauten, lieber ausgelassen. Sonst hieſs es freilich τὰς δίκας ποιουμένας und δόξαι τὰς περὶ καλῶν δίκας ποιούμεναι übersezte man „Vorstellungen, welche das Urtheil über Recht und Unrecht leiteten, oder welche die Kriterien des Guten und Schlechten abgaben". Allein wenn man auch der alten Leseart treu bleibt: so ist doch die Formel δίκας ποιεῖσθαι weder durch Beispiele noch durch Analogien zu rechtfertigen. Der von Bekker beliebten Leseart aber ist ein Sinn gar nicht abzugewinnen. Diese Stelle also wartet auch jezt noch auf ihre Heilung, die ich durch die Auslassung keinesweges an die Hand gegeben haben will, sondern ich zog diese nur der Fortpflanzung einer nicht gehörig begründeten Uebertragung vor.

S. 453. Z. 28. Wenn hingegen. Das δὲ, was Bekker einige Zeilen früher verwirft, und γὰρ dafür sezt, bitte ich mir hier aus statt des γὰρ, und lese Ὅταν δὲ δὴ; denn es mufs dem obigen καὶ ἂν μὲν γε entsprechen.

S. 455. Z. 12. meint auch mancherlei. Hat der Scholiast es nicht verschmäht, so kann auch der Uebersezer sich für entschuldigt halten, wenn er erwähnt dafs das Meinen und das Mancherlei zusammen auf die Irrthümer hindeutet, welche bei der Menge am meisten vorausgesezt werden.

S. 456. Z. 9. v. u. und auch schon auf solche getroffen. Unläugbar ist hier wol, dafs Platon auf seinen Aufenthalt in Syrakus anspielt; aber freilich auf welchen, das läfst sich aus dieser Stelle nicht sehen; und also auch an und für sich keine Zeitbestimmung darauf gründen.

S. 461. Z. 22. über Alle durchweg richten. Auf etwas hergebrachtes wird hier offenbar angespielt; ich habe aber nirgend einen Aufschlufs darüber gefunden. Nur soviel ist deutlich, dafs hier von keiner gerichtlichen Schlichtung die Rede ist, sondern von einem kampf- oder schiedsrichterlichen Verfahren, wodurch unter mehreren jedem seine bestimmte Stelle in der Reihenfolge angewiesen wird.

S. 464. Z. 4. wenn etwas der Art. Die Uebers. ist hier dem εἴ τι treu geblieben, wie einige Zeilen weiter ὅ τι μὴ μάθημα steht; ohnerachtet Bekkers εἴ τις auf guter Autorität beruht. Es kann auch wol sein, dafs Platon kühn genug war zu schreiben, „ausgenommen wenn eine solche Lust Geld bringt" im Deutschen aber schien es nicht thunlich.

Ebend. Z. 20. müssen wir ja genau wissen. Anders ist wol diese Antwort schwerlich zu erklären, als mich Bekker belehrt, dafs nämlich Glaukon den unsichern Ausdruck „sollen wir nicht annehmen" durch seine Antwort berichtigen wolle.

S. 466. Z. 7. v. u. dem dritten aber etc. Im Charmides (Uebers. S. 369) schien es angemessener, diese sprüchwörtliche Redensart mit einer ähnlichen uns geläufigeren zu vertauschen. Hier aber wendet Platon sie selbst anders vom dritten Becher auf einen dritten Kampf und Beweis, und so konnte sie genauer wiedergegeben werden. — Die ganze hieran sich knüpfende Auseinandersezung über die Lust erinnert übrigens wol Jeden, zwar auch an den Gorgias, aber ganz vorzüglich doch an den Philebos S. 200 u. flgd. der Uebersezung. Und hier sind wir wieder an einem von den Punkten, an welchen sich das Urtheil über die Zeitfolge der platonischen Schriften vornämlich knüpfen muſs; allein die Entscheidungsgründe des meinigen mitzutheilen, das würde Auseinandersezungen erfordern, welche sowol für diese Anmerkungen, als auch für die Einleitung, wenn ich sie in diese verweisen wollte, unverhältniſsmäſsigen Raum einnehmen würden. Nur möchte ich jeden Leser, dem die Sache wichtig ist, auffordern, die betreffenden Stellen aus diesen drei Gesprächen Gorgias, Philebos und dem unsrigen in dieser Beziehung genau zu vergleichen und zwar folgendermaaſsen. Gradezu anführen konnte Platon sich nicht in Gesprächen; aber unmöglich ist anzunehmen, daſs er, indem er das eine Gespräch schrieb, was er in einem andern über denselben Gegenstand gesagt hatte, aus der Acht sollte gelassen haben. Nun aber glaube ich, man wird im Philebos nichts finden, was irgend wie eine Zurückweisung auf diese Stelle aussähe, wol aber umgekehrt, hier sowohl auf den Philebos als auf den Gorgias. Will man freilich auch das zweite gröſsere versuchen, nämlich zu bestimmen welche Behandlungweise wol die frühere sein möchte: so muſs man nicht auf den Gegenstand an und für sich allein sehen, sondern auch auf den Zusammenhang, worin er an jedem Orte vorkommt; und auch von diesem Gesichtspunkte aus finde ich keine andere Reihenfolge denkbar als Gorgias, Philebos und Staat, und glaube nicht, daſs sich ein wahrhaft kritischer Leser mit einer andern Annahme auch nur irgend werde befreunden können.

S. 470. Z. 2. neben der Schmerzlosigkeit die Unlust. Hier ist eine Ungenauigkeit, welcher ich jedoch nicht eigenmächtig abhelfen wollte. Es sollte nämlich heifsen: neben der Unlust die Schmerzlosigkeit καὶ πρὸς λύπην οὕτω τὸ ἄλυπον ἀφορῶντες. Denn die Lust ist das weifse, die Unlust das schwarze, die Schmerzlosigkeit aber ist das unbestimmte graue; und wie dort das graue der Gegenstand der Betrachtung und der Täuschung ist, indem man dieses, weil das rechte weifse weder zugegen noch in der Erinnerung ist, für das Gegentheil des Schwarzen halten kann, so ist hier die Schmerzlosigkeit dasjenige, was betrachtet, und weil nur die Vergleichung mit der Unlust zu Gebote steht, aus Unkenntnifs der Lust für Lust gehalten wird. So dafs man sich wundern mufs, dafs keine Handschrift auf jene Art oder auch durch die noch leichtere Versezung des πρὸς, καὶ τὸ ἄλυπον οὕτω πρὸς λύπην ἀφορῶντες geholfen hat. Wenige Zeilen weiter hin wird mancher Leser ebenfalls die gewohnte Genauigkeit vermissen, in der Zusammenstellung Brodt und Getränk und Gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesammt. Allein es ist hier eine Fortschreitung von dem unentbehrlichen und einfachsten zu dem zusammengesezten und überflüssigen. Nur hätte Brodt und Wasser, aufserdem dafs das leztere nicht genau gewesen wäre, für uns noch einen nicht hieher gehörigen Nebenbegriff gehabt. Speise und Trank aber für σίτου τε καὶ ποτοῦ hätte alles folgende mit in sich begriffen. — Auch bei der hier beginnenden Auseinandersezung liegen Säze aus den überwiegend dialektischen Gesprächen zum Grunde; sonst müfste, wie es sich mit dem verschiedenen Antheil am Sein verhalte, weit ausführlicher auseinandergesezt worden sein.

S. 473. Z. 2. wenn doch das beste. Ganz flüchtig nur, wie auch bisweilen auf den Gorgias durch einzelne Ausdrükke sehr deutlich angespielt worden ist, geht dieses auf den Lysis zurük, um was dort von dem οἰκεῖον gesagt war, in sein rechtes Licht zu stellen.

Ebend. Z. 4. v. u. um wieviel unerfreulicher. Das Unternehmen dieses auf Rechnung zu bringen, mag Platon selbst rechtfertigen; er war gebunden durch den Saz — und hat ihm möglichst durchgeholfen — dafs in allem nur soviel wahre Wissenschaft sei, als Maaſs und Zahl darin ist. Hier kommt es nur darauf an, die Rechnung selbst soviel möglich zu erläutern, indessen auch dies wird schwerlich so geschehen können, daſs alles gelobt werde. Zuerst nämlich da ja gefragt wird, wie weit der Tyrann von dem Könige abstehe, so sollte billig der Abstand gemessen werden; es werden aber die Stellen gezählt. Statt also zu sagen, vom König bis zum Timokraten ist eine Länge, und vom Timokraten bis zum Oligarch wieder eine, so daſs der Oligarch vom Könige um Zwei absteht, wird gesagt, der König ist der erste, der Timokrat der zweite und der Oligarch der dritte. Ja auch so wird nicht etwa weiter gezählt, daſs dann der Demokrat der vierte wäre und der Tyrann der fünfte; sondern beim Oligarchen wird abgesetzt, und auf den Grund, daſs zwischen Oligarch und Tyrann nur Einer ist, wie zwischen König und Oligarch nur einer war, wird nun gesagt, der Oligarch verhalte sich zum Tyrannen wie der König zum Oligarchen; wonach also der Tyrann Neune wird, wie der Oligarch drei war, was doch offenbar keine Rechnung oder Zählung mehr ist, da sie 1 zu 5 in 1 zu 9 verwandelt. Wohl! so weit stehe nun der Tyrann ab von dem Size der wahren Lust, nämlich dem Könige; doch ist dieses wieder eine ganz neue Willkühr, daſs seine Schattenlust als eine Fläche gemessen werden soll. Der Saz selbst aber, welcher dieses aussagt — *Ἐπίπεδον ἄρ᾽* κ. τ. λ. — scheint mir noch einer zwiefachen Erklärung fähig. Es kann nämlich sein, daſs er nur eine Erklärung des vorigen und also nur eine Betrachtung der Neun aus einem andern Gesichtspunkte sein soll, daſs nämlich diese ein auf drei gezogenes Quadrat ist, und so scheint es der Scholiast zu verstehen. Es kann aber auch sein, daſs auf die Neun selbst eine Fläche gesezt werden soll, und diese kann wieder entweder neunmal neun sein, oder auch dreimal neun sofern nämlich drei die Wurzel von Neun ist. Denn ohnerachtet hier die beiden Ausdrükke *μῆκος* und *δύναμις* vorkommen, so ist doch der Gebrauch von beiden, welcher im Theätet festgestellt wird, hier nicht zu berüksichtigen; dort nämlich ist *μῆκος* eine rationale Wurzel, *δύναμις* aber eine irrationale, hier aber ist im folgenden *δύναμις* offenbar auch eine ra-

ale und also kann *μῆκος* hier ohne alle Bezie-
g auf Quadratur stehn, für die Neune als die ein-
angenommene Entfernung, und die Zahl der
ge ist dann die Zahl, aus welcher Neun entsteht,
lich drei, die Fläche also Sieben und zwanzig.
essen, so wünschenswerth es wäre, hier schon
Sieben und zwanzig zu haben, weil sie nämlich
Wurzel von 729 ist, so glaube ich doch, daſs,
diese drei, *δύναμις, ἐπίπεδον, τρίτη αὔξη* in ge-
r Verbindung vorkommen, *ἐπίπεδον* allemal das
drat sein muſs. Aber dann würde ich doch nicht
der Scholiast, das Quadrat von drei verstehn,
ern das von Neun. Denn wenn die Wurzel drei
nd also die dritte Vermehrung 27, so kommt die
ach als Resultat angegebene Zahl 729 nur durch
Operation heraus, die gar nicht selbst angege-
ist. Dagegen, wenn die Wurzel 9 ist, so sind
die Worte, aus der Wurzel und der dritten Po-
, was wol keine Schwierigkeit darbietet, so zu
ehn, als ob es hieſse, aus der Wurzel und zwar
rer dritten Potenz, denn 9 mal 81 ist 729. Wir
ten dann folgende Abstuffung. Die Abstandszahl
Tyrannen, nach welcher seine Lust und alles
e an ihm gemessen werden muſs, ist 9. Die
nische Lust an und für sich ist 81, und der
e Glückseligkeitsgehalt des Tyrannen ist 729, al-
her negativ zu verstehen. Ob aber nun der ge-
ste Werth desselben an des Lebens Wohlgestal-
Schönheit und Tüchtigkeit 9^4 sein würde, oder
$= 9^6$; diese groſse Sache wage ich nicht zu
nmen. Wenn aber Sokrates hernach rühmt,
r für diesmal eine gar angemessene Zahl her
bracht: so hat er wohl bei seinem Winke auf
eiten schwerlich etwas anderes im Sinne, als
729 das doppelte ist von 365, denn ein fehlen-
ward bekanntlich bei den Griechen in solchen
nicht gerechnet. Auch dieses kann uns nur
ne bedeutungslose Spielerei erscheinen, da die
hen beide gestellten Männer mit ihrem Leben
auch unter demselben Zeitmaaſse stehen, eine
so angemessene Zahl aber nicht erhalten würden.
. 475. Z. 25. **ein Bildniſs der Seele.** Wenn
dieses Bildniſs mit dem im Phaidros aufgestell-
rgleicht, dem Zweigespann nämlich und seinem

Führer: so steht allerdings, was die Pracht der Darstellung betrifft und die Zierlichkeit der Anwendung, das unsrige so weit zurükk, daſs es ganz vernachläſsigt und fast roh erscheint. Dagegen ist eben so gewiſs, daſs wer das unsrige wohl im Sinne hat, von jenem weniger wird befriedigt sein als Andere. Denn hier erscheint doch die Seele als eine wahre Einheit, dort aber nicht, und hier ist der niedern Begierde groſse Mannigfaltigkeit deutlich bezeichnet, wozu dort keine Anleitung ist, und eben so wenig drükt sich in dem edleren Rosse das vollkommen aus, was Platon sich unter dem Eifer denkt. Nun lag freilich eine solche adäquate Darstellung nicht nothwendig auf dem Wege des Sokrates im Phaidros, und die rhetorische Form forderte dort etwas schöner herausgepuztes. Demohnerachtet, wenn Platon damals schon den Staat hätte geschrieben gehabt, und also voraussezen konnte, daſs den Lesern das hiesige Bild einfallen würde bei jenem: so wäre es ihm sehr leicht gewesen, durch ein Paar leise Züge, wie er sie bei solchen Gelegenheiten nicht leicht verschmäht, auf die Verschiedenheit hinzudeuten und eine Zusammenstimmung hervorzubringen. Daher ich auch aus diesem Verhältniſs nicht anders urtheilen kann, als daſs der Phaidros früher geschrieben sei als der Staat.

S. 478. *Z.* 7. **als Eriphyle etc.** Die Schwester des Adrastos, welche wie Diodor sagt schon früher zur Schiedsrichterin zwischen Bruder und Gemahl für alle streitige Fälle ernannt, durch ein von Hephaistos verfertigtes Geschmeide, welches ein Eigenthum des Polyneikes war, bewogen wurde, gegen ihren Gemahl Amphiaraos, welcher als Wahrsager wuſste, daſs dieser Krieg ihm das Leben kosten würde, dafür zu entscheiden, daſs er mit gegen Theben zöge; Amphiaraos aber ward dort vom Bliz getödtet, oder nach Diodor versank er in eine Erdspalte. — Nach einem Scholion zu Pindar Nem. IX. 37. sollte man glauben, Eriphyle habe schon einen früheren Gemahl mit Gewalt gebändiget gehabt, ehe sie dem Amphiaraos gegeben worden. Stesichoros in seinem nach ihr benannten lyrischen Gedicht hat wahrscheinlich die Frau vertheidigt, welche als seine Mörderin zu tödten Amphiaraos seinen Sohn Alkmaion verpflichtet hatte.

Ebend.

bend. Z. 17. das löwenartige und schlan-
rtige etc. Der leztere Ausdruck ist ganz neu,
var bei der Anlage des Bildes nicht vorgekom-
Das grammatische Vorkommen aber und der
Zusammenhang beweist aufs deutlichste, daſs
dieser Ausdrukk nur das Eiferartige bezeichnen
Und freilich indem Platon den Zorn als das
liche von dem Eifer nicht streng gesondert,
hn nicht zur Begierde sondern hieher gewiesen
so konnte ihm eine und dieselbe Bezeichnung
genügen, daher auch weiter oben schon der
uck der Löwe und was ihm angehört.
in der That ist zwar die abwehrende Aufre-
in beiden Fällen, wo jemand dem Guten entge-
andelt und wo er sich gegen eines Andern Per-
hkeit feindselig stellt, dieselbe, der innere Grund
so sehr verschieden, daſs auch dieses Thier als
wiefältiges wenigstens erscheint. Und so ist das
artige wol das der Vernunft und dem Guten zu-
ndete, das Schlangenartige aber das andere. An-
ng und Unfreundlichkeit haben dann ihren Grund
r Anspannung des persönlichen, Ueppigkeit aber
r Erschlaffung des vernunftmäſsigen Eifers; und
erlich hat Platon sich so ausgedrükt, daſs die
gkeit erst in dem Eiferartigen eine Feigheit her-
inge, da sie vielmehr ohne diese Feigheit gar
entstehen könne. Sondern diese Abspannung
als jene Anspannung wird dem Einfluſs der
rde zugeschrieben, welcher Einfluſs aber noch
die völlige Unterwerfung ist, die erst in der
eichelei und Niederträchtigkeit zum Vorschein
t, in welcher beide Zweige des Eiferartigen
nt erscheinen.

. 480. Z. 11. v. u. wird er sich zeigen etc.
n φαίνηται, was bisher die Handschriften er-
, kommt man hier nicht aus, und hat wol nur
Vahl, das Wort entweder ganz zu löschen, und
st doch, wenn keine besondere Anzeichen vor-
n sind, immer das bedenklichere, oder das Wort
nzuändern, daſs es dem ζῶσι entspricht, und
zu interpungiren wie Bekker gethan hat.

ZUM ZEHNTEN BUCHE.

S. 483. Z. 20. *viele Bettgestelle und Tische.* Auch ohnerachtet des vorher Fingerzeigenden „wenn du willst" wundert sich doch jeder etwas so willkührliches nur in der zufälligen Art ein Bedürfniſs zu befriedigen gegründetes, wie Bettgestell und Tisch, als Beispiel gewählt zu finden, und dem Leser zugemuthet, daſs er den Begriff des Bettgestelles als etwas in der Natur bestehendes ansehen soll, dessen Bildner Gott sei, wie weiter unten folgt. Dennoch ist die Wahl gewiſs sehr absichtlich, damit gar kein Zweifel daran bleibe, daſs von den durch menschliches Geschikk und Kunst hervorgebrachten Dingen und von den geringfügigsten unter diesen wie von den gröſsten dasselbige gelten solle wie von den natürlichen Dingen, daſs nämlich das einzelne nie anders entsteht als durch die Nachbildung des Begriffes, mag nun dieser wie bei den natürlichen Dingen als eine plastische Kraft in die Natur hineingelegt sein, oder mag er nur in der menschlichen Seele als ein ihr von Gott eingepflanzter Keim ruhen. Nur das kann unentschieden bleiben, ob Platon hier an den Zwekkbegriff des Bettgestells und Tisches oder mehr an die Gestaltung beider gedacht hat. Wie dem aber auch sei, so kann doch der Vertheidiger der angefochtenen Kunst hieraus gegen Platon argumentiren, sagend daſs der Maler, indem er eine bestimmte Bettstelle in bestimmter Lage zeichnet, freilich auf Einzelnes sehen müsse und auch von diesem nur die Auſsenseite darzustellen vermöge; sofern er aber ein Bild hervorbringe, sei dieses auch ein einzelnes, wozu es einen Begriff gebe, der in der Natur bestehe und dessen Bildner Gott sei. Dasselbe gelte auch von dem nachbildenden Dichter, und sei dieser in der Natur bestehende und von Gott der Seele eingepflanzte Begriff nicht einer von den unwirksamsten, indem genau genommen jeder Mensch in solcher Nachbildung begriffen sey. Wenn also der Nachbildner mit ungetrübtem Auge auf den Begriff des Nachbildes sehend, seine jedesmalige Nachbildung hervorbringe, so werde sie gut sein, wenn aber nicht dann schlecht. Somit könne Platon daher mit Recht vielleicht den Homeros verdammen, wenn er ein Abbild königlicher Menschen darstellen wollend, auf nicht königliche gesehen und diese abgebildet, dann aber habe er auch nicht auf den Begriff des Nachbildes richtig hinschauend gearbeitet; die Gattung selbst aber, in welcher der Dichter gearbeitet, könne auch Sokrates nicht verdammen. — Die ganze Aufstellung des Begriffs der Nachbildung erinnert übrigens an die im Gastmahl dem Sokrates beigelegte Disputation, daſs derselbe welcher Tragödienschreiber ist, auch müsse Comödienschreiber zugleich sein. Der Gegenstand bringt freilich auch den Jon ins Gedächtniſs, aber keinesweges so, daſs man glauben könnte, Platon selbst habe sich dieses schreibend jenes Gespräches erinnert, denn auch nicht die leiseste darauf zurückweisende Anspielung will sich finden.

S. 490. Z. 1. menschlicher Werke kundigen Mannes. Bekker löscht hier auf die einzige, freilich immer sehr ausgezeichnete Autorität seines Cod. A. das *εἰς*, welches sonst einstimmig gelesen wird. Das deutsche würde dann lauten: „Aber doch, wie denn dieses die Werke eines weisen Mannes sind, werden“ *etc.* Die Wahl scheint mir hier schwürig, die alte Schreibart hat für sich, daſs *σοφός* schwerlich hier noch ganz allgemein stehen kann, da schon so vieles angeführt worden, was auch zur *σοφία* gehört, und daſs wiederum, wenn es allgemein steht, nicht Erfindungen zu allerlei Künsten gleichsam ausschlieſsend als *τὰ ἔργα* eines *σοφός* aufgestellt werden können; wozu noch kommt, daſs das *οἷα δὴ* seine gewohntere adverbialische Bedeutung auf diese Weise beibehält. Die Bekkersche wiegt dieses auf durch eine freilich bei weitem leichtere und ungezwungenere Structur, sobald man sich einmal entschlossen hat, das *οἷα* rein adjectivisch mit *ἔργα* zu verbinden. Für den Uebersezer haben die das *εἰς* beschüzenden Gründe noch immer ein Uebergewicht behalten. Die dem Thales hier zugeschriebenen Entdekkungen sind zu bekannt, um ihrer zu erwähnen. Auf den Anacharsis aber führt nach Strabon Ephoros in seinem Buche „von den Erfindungen“ den Blasebalg, den zweiseitigen Anker, — Andere sagen unbehutsamer den Anker schlechthin — und troz einer bekannten homerischen Stelle auch die Töpferscheibe zurükk. Suidas und Diog. Laert. erwähnen nur der beiden lezteren, der lezten auch Plinius. Am reichlichsten ist die Sache, wem es der Mühe lohnt, von Menagius erörtert, zu Diog. Laërt. I, 105.

Ebend. Z. 17. Denn Kreophylos etc. Lächerlich bleibt der Name, den übrigens auch spätere geführt haben, immer, wie auch unsere Rindfleisch, Fleischfresser und ähnliche, mag er nun Fleischfreund geheiſsen haben, oder wie hier, welches auch wol allein das richtige ist, Fleischbürtig. Weshalb er aber seiner Bildung nach noch lächerlicher fast sein soll, ist nicht recht deutlich. Was über diesen Kreophylos auf uns gekommen ist, mag wol Fabricius bibl. gr. I, 4. ziemlich vollständig gesammelt haben. Die eine Sage, er sei gar des Homeros Lehrer gewesen, hat Platon entweder nicht gekannt, oder wenigstens offenbar nicht anerkannt. Das übrige läuft darauf hinaus, daſs Homeros sich in seinem Hause aufgehalten, und ihm ein Gedicht, die Eroberung von Oichalia — nur aus Miſsverstand gewiſs wird bei Suidas die Iliade genannt — zum Gastgeschenke gegeben, welches Kreophylos hernach als sein eigenes bekannt gemacht. Doch wird es sicherer dem Kreophylos selbst zugeschrieben, nur folgt auch aus dem Epigramme des Kallimachos nicht, wie Fabricius meint, daſs er selbst es für ein homerisches ausgegeben. Dieses nun und die hier erwähnte Vernachlässigung des Homeros scheint nicht zusammen zu stimmen; denn wie sollte der groſse und sonst gefeierte Gast den unfreundlichen Wirth mit einem solchen Geschenke bedacht haben? Entweder also liegen dieser Stelle Erzählungen zum Grunde, welche verloren gegangen sind, oder Platon will das als Vernachlässigung geltend machen, daſs Kreophylos des Homeros Gabe erst nach dessen Tode und dann wol gar als sein eigenes Werk bekannt gemacht habe. Aber sollen wir unserm Schriftsteller so wenig Kritik zutrauen, daſs er jenes Gedicht wirklich für ein homerisches gehalten? — Die letzten Worte des Sazes *ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου ὅτε ἔζη* sind beschwerlich, man beziehe sie, wie man auch wolle, und zumal hinkt das *ὅτε ἔζη* überflüssig nach, wenn man nicht eine wunderliche Inversion annehmen will. Doch ist eben deshalb auch mit dem ἀπ', welches Heyne, oder dem ὑπ', welches Ast vorschlägt, auch wol mit ἐν, was man noch vorschlagen könnte, wenig geholfen. So weiſs sich denn auch die Uebersetzung nicht vollständig zu rechtfertigen.

S. 491. Z. 16. Nachbildner von Schattenbildern etc. Genau genommen müſste ein solcher dann der vierte absein von der Wahrheit, wenn z. B. das Werk des Malers das Schattenbild ist, und ein anderer, was ja häufig vorkommt, bildete dann wieder dieses nach. Allein da der Zusammenhang ergiebt, daſs Platon nicht beabsichtigt weiter zu gehen und eine vierte Stelle zu stiften: so darf man die Worte wol nur so verstehen, er bringt durch Nachbildung des wirklichen etwas hervor, was nur ein Schattenbild ist. — Uebrigens ist der Ausdrukk „alle Dichter“ hier offenbar auf die nachbildenden, von denen allein gehandelt wird, also nur auf die epischen und dramatischen zu beschränken.

S. 492. Z. 27. Diese drei Künste etc. Dies ist eine Hauptstelle auch zum Verständniſs der Aristokratie des Platon. Die Staatsverwaltung nämlich ist auch ein Werk, und wie sie gut und schön sei, verstehen nur diejenigen, die sich ihrer gebrauchen sollen. Dies sind nun freilich diejenigen, welche regiert werden; denn zu deren Vortheil ist das Gemeinwesen errichtet, und Platons Aristokratie ist nicht eine solche, welche annimmt, das Volk verhalte sich zu den Regenten wie das Roſs zum Reuter. Aber wie nur der kunstmäſsige Reuter sich auf Zaum und Gebiſs versteht, der kunstlose aber keinesweges dem Riemer Bescheid giebt, sondern sich von diesem sagen läſst, welches ein guter Zaum sei: so theilt auch Platon diejenigen, welche das Werk der Staatskunst gebrauchen sollen in kunstlose, nämlich das Volk, und kunstmäſsige, nämlich die Wissenden. Die Verfertiger selbst, die Staatsmänner können daher hier, eben weil ihr Werk sein Geschäft nicht an einem Dritten verrichtet, sondern auch an den Wissenden selbst, auch nur aus diesen genommen werden; so lange sie aber regieren, können sie auch, weil es über das Einzelne nichts anderes giebt, auch nur nach der richtigen Meinung handeln, welche ihnen, vermöge ihres Umganges mit dem Wissen selbst einwohnt; daher sie auch nicht Lust haben, und auch nicht genöthigt sein sollen, auf einem so untergeordneten Gebiete lange zu verweilen. Mit solcher Gesinnung nun ist Platon wol nicht zu schmähen, daſs er keinen Theil am Regimente nehmen will in einem Staate, wo er sich den Bescheid darüber was gut und schön sei in der Verwaltung, von dem kunstlosen Reuter dem Volk, und zwar auf die kunstloseste Weise, sollte geben lassen.

S. 494. Z. 8. v. u. Wenn einer etc. Der Uebersezer schreibt hier *τῷ δὲ* statt des Bekkerschen *τούτῳ δὲ*. Denn das *τούτῳ* kann man nur auf *λογιστικῷ* beziehen. und nur mit *φαίνεται* verbinden. Das *λογιστικὸν* aber soll nicht dasselbe sein, wie dasjenige in der Seele, welchem dieser Schein einwohnt, denn er wohnt nur in dem sinnlichen Bilde. Dieses also kann ich unmöglich für Platons Hand halten. Ein Paar Handschriften bei Bekker lesen *τοῦτο*; allein dies giebt auch keine irgend erträgliche Structur, und ich weiſs keine andere und leichtere Hülfe als die angewendete, die sich aber auch nicht so leicht würde dargeboten haben, hätte nicht Bekker zuvor schon dem früheren *δή* das *δέ* vorgezogen.

S. 496. Z 7. **schon oben.** **Im zweiten** auch von vorne herein.

S. 498. Z. 15. geartet ist etc. Valkenaer zu Eurip. Phoen. p. 342 will bei dieser Stelle das *πέφυκε* und *πέπηγεν* umstellen, Hr. Ast ändert demgemäſs den Text, und Bekker erwähnt wenigstens dieses Vorschlages in seinen Commentarien. Ich finde dazu keinen hinreichenden Grund, vielmehr scheint mir jedes an seiner jezigen Stelle vollkommen gut zu stehen. Zu solchen Kühnheiten konnte man leicht verleitet werden, so lange die Kritik sich noch mit einem zu dürftigen Material behelfen muſste, jezt sind sie wol nicht mehr an der Zeit.

S 499. Z. 5. und ihm Schattenbilder hervorruft. Ich kann mich nicht überreden, daſs dieses Schattenbilder verfertigen auf das unvernünftige in der Seele, welche hier ja überall die Seele des Zuhörers ist, geht: sondern diese Schattenbilder sind das Werk des getadelten Dichters, dem ja auch das folgende, wie weit er von der Wahrheit entfernt bleibt, beständig vorgeworfen wird. Dies nöthigt mich, εἰδωλοποιοῦντα zu schreiben, als Apposition zu χαριζόμενον; das aus demselben Grunde nothwendige ἀφεστῶτα statt ἀφεστῶτι liefern bereits mehrere Handschriften bei Bekker, wogegen diejenige, welche auch schon διαγιγνώσκοντα giebt, offenbar nicht zu hören ist, sondern dieses ist die dem obigen gemäſse Beschreibung des ἀνόητον.

Ebend. Z. 20. und die Sache etc. Mir verbindet sich immer unwillkührlich das συμπάσχοντες mit dem ἑπόμεθα und sträubt sich gegen die Verbindung mit ἐπαινοῦμεν, welche es dem σπουδάζοντες allein überläſst. Da nun das τε hinter συμπάσχοντές in mehreren Handschriften, auch solchen denen Bekker ein groſses Ansehn zugesteht, nicht vorhanden ist, woraus jene Verbindungsart von selbst entsteht: so bin ich diesen gefolgt.

S. 502. Z. 10. Denn jener etc. Die folgenden stachligen Ausdrükke sind leider nicht mehr auf ihre Quellen zurükzuführen. Daſs sie aber, wie Hr. Ast meint, alle aus Comödien wären, möchte ich nicht behaupten; ja auch nicht einmal zu verbürgen wagen, es seien sämmtlich Stachelreden der Dichter gegen die Weisen, wie mir denn das μέγας ἐν ἀφρόνων κενεαγορίαισι, ich weiſs nicht was für einen Geschmakk nach dem Herakleitos hat, und dann wol ein Stachelwort des Weisen gegen die Dichter sein müſste; und Platon stellt ja auch den Streit gar nicht so dar, als ob er nur von der einen Seite geführt würde. — Uebrigens denke ich mir die Stelle so, daſs von μὴ καὶ an, alles folgende eigentlich parenthetisch ist, und erst durch das ὅμως δὲ εἰρήσθω das anfängliche προσείπωμεν wieder aufgenommen wird, so daſs eigentlich προσείπωμεν δὲ αὐτῇ ὅτι ἡμεῖς γε zusammengehört.

Ebend. Z. 7. v. u. ihren Schuzmännern προστάτης hieſs ganz eigenthümlich derjenige Einheimische in Athen, der vor Gericht die Sache eines Fremden führte; und die Wahl des Ausdrukkes soll wol eine Andeutung darauf sein, daſs die Dichtkunst nicht vor Alters her einheimisch in Attika war, sondern die athenische erst ein Erzeugniſs der jonischen und dorischen, offenbar zusammenhängend damit, daſs Platon die gesammte dramatische Dichtkunst, die noch am meisten ursprünglich athenisch war, auf den Homeros zurükkführt.

S. 503. Z. 20. und wollen als sicher etc. So nämlich überseze ich, was Cod. q., dem ich schon öfter nicht ungern gefolgt bin, ganz allein an die Hand giebt, *εἰσόμεθα δ᾽ ὡς*. Das *οὖν* fehlt in mehreren Handschriften zum Glükk. Es bildet hier eine schlechte Verbindung, da der Saz der nochmals angegebene Inhalt der Besprechung ist; denn unmittelbar gehört zusammen *ἐπᾴδοντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐ σπουδαστέον, ἀλλ᾽ εὐλαβητέον*, und nur der zwischengeschobene Satz macht eine andere Wendung. Darum aber kann ich auch nach *ἔρωτα* nur so leise als möglich interpungiren, und, wenn mir ein Futurum dargeboten wird, nichts anderes annehmen.

S. 507. Z. 21. der Sterbende werde etc. Es ist sehr leicht den Nerv dieser Argumentation zu verfehlen, der ganz in der Allgemeinheit dieser Voraussezung liegt, so daſs der Tod nicht nur Untergang des Leibes sei, sondern auch Untergang der Seele, des Leibes wegen irgend einer Krankheit, der Seele aber wegen gleichzeitig zunehmender Schlechtigkeit. Es wird also hiernach angenommen, daſs die Ungerechtigkeit der Seele tödtlich sei, eben wie eine Krankheit dem Leibe; damit nicht Jemand glaube, es sei durch eine sophistische Verwechselung hernach von dem Tode der Ungerechten die Rede, sofern er Untergang des Leibes sei, auch nicht, als ob die Ungerechtigkeit den Leib tödte, der ja immer auch nur an seiner eigenen Schlechtigkeit sterben kann. So ist auch das *ζωτικόν* hernach von der psychischen Lebenslustigkeit und Kräftigkeit zu verstehen, weil ja die Ungerechtigkeit vorzüglich gewählt wird, um möglichst viele Begierden immer wieder aufs neue erregen und befriedigen zu können.

S. 508. Z. 25. so weiſst du ja wol etc. Nämlich aus dem Phaidon (Uebers. S. 45—47.), wo nämlich auseinandergesezt wird, daſs entgegengeseztes nur aus entgegengeseztem werde, also auch lebendes aus todtem, daſs es aber eben deshalb eine doppelte Verknüpfung des entgegengesezten mit einander gebe, und alles Werden zwischen diesen im Kreise herumgehe, so auch zwischen Sterben und Gebohrenwerden, wie auch hernach am Ende unseres Buches erzählt wird. Darum nun ist das Unsterbliche unverrükbar der Zahl nach, und kann weder gemehrt noch gemindert werden, weil es sonst ein grades Fortschreiten im Werden geben müſste, und also allmählig in dem einen Falle nichts unsterbliches mehr übrig bleiben würde, in dem andern nichts sterbliches. — Was demnächst Kebes hierauf bemerkt und Sokrates lobt, daſs, wenn die Ungerechtigkeit tödtlich wäre für die Seele, es dann für die Bösen eine Ablösung gäbe von allen Uebeln, ist auch eine Erinnerung an Phaidon (Uebers. S. 107.) — So auch die bald folgende Stelle, nicht leicht wird ewig sein was aus vielem zusammengesezt ist, geht zurükk auf Phaidon (Uebers. S. 57 flgd.), wo nachgewiesen wird, daſs zusammengeseztes am meisten dem ausgesezt sei aufgelöst zu werden und zu zerstieben in sich selbst, aber verschiedenes und sich nicht immer gleich verhaltendes habe die Vermuthung für sich zusammengeseztes zu sein; und eben so weisen auch die gleich darauf erwähnten übrigen Reden und Gründe auf die andern im Phaidon über diesen Gegenstand gepflogenen Verhandlungen zurükk.

S. 509. Z. 18. wie die, welche den Meergott Glaukos ansichtig werden. Die Hauptquellen über dieses mythische Wesen sind der Scholiast zu dieser Stelle und eine Stelle des Athenaios (VII.), die wichtigste aber immer die erste. Denn das ist beiden gemein, wie Glaukos dazu gekommen ein Meergott zu werden, weil nämlich er selbst aus der Quelle der Unsterblichkeit gekostet, sie Andern aber nicht zeigen gekonnt, sei er deshalb verfolgt worden und ins Meer gestürzt, wogegen seine Abstammung schon bei Athenaios allein aus verschiedenen Quellen auf die verschiedenste Weise berichtet wird. Der Scholiast aber erzählt, daſs er als Meergott Einmal jährlich von Wallfischen geleitet alle Inseln und Küsten befahre, und daſs die seefahrenden Leute zumal ihm mit der gröſsten Begierde auflauern, weil er dann nämlich weissage, lauter schlechtes zwar, aber doch was ihnen von den Göttern bevorsteht, so jedoch, daſs sie es noch durch Opfer und Sühnungen abwenden können. Diese Schiffer also und Bootsleute sind diejenigen, die ihn schauen, jedoch nur so wie er dort unten ist, wo ihm von der Höhe der Erde in die Tiefe des Abgrundes hinunter gestürzt dasselbe begegnet wie der Seele, welche von den himmlischen Höhen in den Trichter der Erde herabgesunken ist. Dafs ihm nun Tang und Muschelwerk und andere Erzeugnisse des Meeres anhaften in solcher Gesellschaft ist wol Platons Zuthat zu diesem Mythos, und in Bezug zu dem, worauf es hier ankommt, keine schlechte.

S. 510. Z. 22. auch noch des Hades Helm. Dieser Helm, sagt der Scholiast, solle eine unvergängliche unsichtbare Wolke sein, in welche die Götter sich hüllen, wenn sie von einander nicht wollen erkannt sein. Aehnliches geben auch Hesychios und die homerischen Scholien zu der Stelle, auf welche Platon hier deutet, Ilias V. 844. 45. Aber Athene barg sich in Aides Helm vor dem Blikk des gewaltsamen Ares. Dem schliefst sich auch die Erklärung an, welche Phurnutus de nat. deor. 5. vom Hades giebt, er sei eigentlich die der Erde nächste und dichteste Luftschicht. Dieses nun sei wie es wolle, so will Sokrates durch diesen Zusaz nichts weiter sagen, als wenn auch einer nicht nur Menschen sondern auch Göttern sich könnte unsichtbar machen, bliebe die Sache immer dieselbige.

S. 512. Z. 16. hinaufwärts. Nämlich von den Schranken nach dem Ziele hin, und dann um das Ziel herum herabwärts wieder nach den Schranken zurük. Unkundigere übernahmen sich bei dem ersten Theile des Laufes, und konnten dann nach der Wendung nicht mehr mithalten.

Ebend. Z. 8. v. u. was du von den Ungerechten. Nämlich in dem dritten Abschnitt der Rede, welche Glaukon bald anfangs im zweiten Buche des Thrasymachos Sache aufnehmend gesprochen hatte (Uebers. S. 129.) Kurz vorher hatte dort Glaukon auch von den Gerechten das gesagt, was etwas weiter hin Sokrates hier von den Ungerechten sagt, dafs sie am Ende würden gefesselt etc. werden. Auf diese und die unmittelbar folgende Rede des Adeimantos ist hier überall zurükgegangen.

S. 513. Z. 7. v. u. keine Erzählung des Alkinoos. Eigentlich sollte es wol heifsen, keine

Erzählung des Odysseus; denn offenbar wird angespielt auf die Erzählung, welche dieser von der Unterwelt jenem Könige machte. Da aber Sokrates vorzüglich herausheben will, es sei keine Erzählung zum Zeitvertreib und zum müſsigen Spiel: so nennt er den Alkinoos, der sich so erzählen lieſs, und nimmt lieber noch das Wortspiel zwischen *Ἄλκινος* als einem Weichling und diesem Er als einem *ἄλκιμος* — einem Wakkeren zu Hülfe, welches die Uebersezung nicht wiedergeben konnte. — Dieser Er, Sohn des Armenios, ist übrigens eine völlig mythische zeitlos gehaltene Person. Denn als er lebend in die Unterwelt kommt, langen auch mehrere der Trojanischen Helden schon zur Wahl eines neuen Lebens an; mit ihnen aber auch ältere mythische Personen. Und doch hat das obscure Pamphylien schon eine so lange Geschichte, daſs jener Ardiaios schon tausend Jahre vor dem Er dort muſs tyrannisirt haben. Ob nun Platon diesen Er ersonnen hat, oder irgendwoher genommen, und ob die Erzählung vielleicht in den Mysterien ihren ursprünglichen Siz hat, ist gänzlich unbekannt. Denn so oft auch die Sache von späteren Schriftstellern erwähnt wird: so führt doch niemand sie auf eine andere dem Platon gleichzeitige oder ältere Quelle zurükk. Denn daſs bei Plutarch Symposiac. IX. p. 740. Er ein Sohn des Harmenios genannt wird statt Armenios, wird doch nur auf den Platon zurükgeführt, sei es nun daſs der Vf. dies in seiner Handschrift fand, oder daſs er selbst oder ein Anderer vor ihm weiter gespielt hat mit dem Namen. Eben so wenig ist aus Clem. Alex. Strom. V. p. 710 auf eine von Platon verschiedene ihm gleichzeitige oder ältere Quelle zu schlieſsen, deshalb weil er behauptet, dieser Er sei Zoroaster gewesen, und weil er Worte dieses sonst von ihm selbst als Meder bezeichneten Weisen anführt, worin er sich auch einen Pamphylier von Abkunft und einen Sohn des Armenios nennt. Sondern diese Worte sind höchst wahrscheinlich aus einer mit unächten Stellen prunkenden Schrift, deren Verfasser oder Verfälscher aber auch wol nichts vor sich hatte als unsere Stelle. Wir haben also dem Platon hier ganz allein Lob und Tadel zuzumessen, denn gesezt auch, er hatte einen überlieferten Stoff vor sich: so ist doch so vieles hier offenbar das seinige, daſs er sich gewiſs über alles freie Hand vorbehalten, und sich keinesweges den Zwang auferlegt hat, etwas seinen eigenen Vorstellungen nicht angemessenes doch aufzunehmen. Wo nun jener verhängniſsvolle Ruheplaz gelegen sei, auf welchem abgehende und zurükkehrende Seelen einander begegnen und himmlische und unterirdische Wege zusammentreffen, dies bleibe auf sich beruhen; nur daſs unstreitig jene fabelhaften Beschreibungen bestimmter Stellen auf der Erde, wo der Zugang zur Unterwelt sein sollte, dabei zum Grunde liegen. Wer aber wollte wol eine solche höchst äuſserliche und die einzelnen Thaten berechnende Vergeltung loben, oder für eine zum Guten erwekliche Darstellung halten, die zehnfach in zehnfacher Zeit für Unthaten Schmerz wiedergiebt, alle lobenswerthen Thaten aber auch mit gleicher Gewissenhaftigkeit aufzählt und zu gute schreibt! Freilich liegt dieselbe arithmetische Sittlichkeit auch schon einer allgemeinen bereits im Gorgias ausgesprochenen Theorie zum Grunde, daſs es besser sei durch Strafe abzubüſsen als ungestraft bleiben: aber so schroff und fast sich selbst karikirend tritt sie nirgend auf, als weiter unten in dieser Erzählung, wo als das gröſste alles andere weit übertreffende Leiden die Besorgniſs dargestellt wird, ob der Schlund brüllen werde. Und doch ist dies der rechte Schlüssel dieser ganzen sittlichen Ansicht; denn was sich in Zahl und Maaſs fassen läſst und also überschaut und geschäzt werden kann, hört auf fürchterlich zu sein, und die Furcht kann nur festgehalten werden durch die Besorgniſs, der Umlauf könne immer wieder von vorne beginnen, endlich aber einmal auf das zählbare und beschränkte ein unendliches folgen. Wer aber solcher Verkündigung wegen das Böse scheut, der warlich ist ein nicht viel älteres Kind als jenes Kind in uns Allen, welches den Tod fürchtet.

S. 517. Z. 6. Nachdem aber jedesmal etc. Hier nun beginnt der astronomische Theil unseres Mythos, über welchen aber mir wenigstens unmöglich ist, vollständige Rechenschaft abzulegen. Gleich anfangs wenn wir schon nicht wissen, wo jene Wiese zu denken ist, auf welcher nach tausendjähriger Wanderung die Seelen landen; so auch nicht warum sie dort sieben Tage und was für welche ruhen, noch auch durch welche Gegenden wandernd sie erst am vierten Tage jenes Licht sehen, und am fünften hineinkommen. Das Licht selbst aber ist höchstwahrscheinlich wol die Milchstraſse, wie denn auch Boeckh (de plat. syst. coel. glob.) es schon dafür erklärt hat; die Vergleichung mit dem Regenbogen und das Verhältniſs, in welches dieses Licht zur Axe gesezt ist, lassen hingegen keinem Zweifel Raum. Ob aber der Ausdrukk „wie eine Säule" uneigentlich zu nehmen ist, oder ob die Wandernden auſserhalb der Milchstraſse gedacht werden sollen in einer solchen Richtung, daſs sie ihnen als ein Streifen erscheint, das muſs ungewiſs bleiben, wenn man nicht das lezte schlechthin zu kühn findet. Die Milchstraſse nun als ein um den Himmel gelegtes Band zu denken, welches, indem es die Pole mit dem Aequator verbindet — wiewol sie freilich nicht genau durch die Pole durchgeht — den ganzen Umschwung zusammenhält, damit nicht die stärkere Bewegung am Aequator eine Zerstreuung hervorbringe, dies hat wol keine Schwierigkeit; was aber *τὰ ἄκρα τῶν δεσμῶν* — doch wol *τοῦ οὐρανοῦ* — wären, wollte mir nicht deutlich werden: denn die Enden des Himmels muſsten wol die Pole sein, aber die Enden seiner Bänder sind nicht festzuhalten. Ich möchte daher lieber lesen *τὰ ἄκρα αὐτοῦ ἐκ τῶν δεσμῶν τεταμένα*, was man auch aus Bekkers Apparat zusammenlesen kann; dann sind die Pole an diesen Bändern ausgespannt, wie ich auch übersezt habe. — Wie aber die ganze Sternenwelt als eine Spindel erscheinen kann, das wird nur einigermaaſsen deutlich, wenn man sich ganz auſserhalb derselben, wenigstens unseres Milchstraſsensystems, in die Ebene des Aequators stellt und die Weltaxe so verlängert, daſs der Durchmesser des Umschwunges, es schwingt aber der Fixsternhimmel um die Erde, sich zu derselben nur verhält wie die kurze Axe der Spindel zu der groſsen. Dann muſs man sich auch die Spindel etwas anders denken, und anders muſs wol auch die dortige Form gewesen sein als die unsrige, nämlich nicht wie ein Doppelkegel, sondern die Stange sich gleichbleibend, gegen die Mitte hin aber einen kugelförmigen Wulst oder Knauf darum gelegt. Diese an der himmlischen Spindel aus acht Häuten gleichsam um die an der Axe befestigte Erde herumgepolsterte Wulst, bildet nun die ganze Sternenwelt in folgender Ordnung. Die äuſserste oder erste ist die Sphäre, an welcher die Fixsterne befestigt sind, an der zweiten ist Saturn befestigt, an der dritten Jupiter, an der vierten Mars, an der fünften Merkur, an der sechsten Venus, an der siebenten die Sonne, an der achten der Achse und Erde am nächsten der Mond. Die umgekehrte Stellung von Venus und Merkur erhellt aus einer hier überall zu vergleichenden Stelle des Timaios. (Bekk. p. 38, 2.) Wenn nun von diesen Sphären gesagt wird, sie zeigten von oben her ihre Ränder oder Lefzen als Kreise: so ist natürlich von oben gesehen, der Aequatorialkreis einer jeden ihr Rand, und die Schwierigkeit ist nur, daſs dieser Rand auch eine Breite haben soll, recht eigentlich wie ein Mund, und daſs diese eine verschiedene sein soll bei jeder Sphäre und zwar unabhängig von ihrer Ordnung, ja daſs diese Reifen sollen verschiedenen Glanz und Farbe haben. Das leztere nun erklärt sich daraus, daſs es die Sphären der Gestirne sind, denen ja eine Verschiedenheit von Glanz und Farbe zugetheilt ist, wie denn auch die Sphäre, der die Sonne angehört, als die glänzendste beschrieben wird, die des Jupiters als die weiſseste, die des Mars als röthlich. Man darf also nur Glanz ~~und Farbe von den~~ Gestirnen übertragen, nicht eben auf die ganzen Sphären, sondern nur auf jene Reifen als ihre Ränder. Wie nun eine glühende Kohle schnell geschwungen den ganzen Schwingungskreis glühend darstellt: so soll man sich dasselbe auch in Folge jener Umschwingung vorstellen, der doch nichts auf der Erde an Schnelligkeit gleichkommt. Die Breite aber findet sich ebenfalls, wenn man bedenkt, daſs die Planeten nicht an dem Aequator ihrer Sphären befestigt sind, sondern daſs sie, indem ihre Bahnen mehr oder weniger gegen die Ekliptik geneigt sind im Thierkreise über dieselbe hinauf- und hinuntersteigen, und dieser Raum, entweder zwischen dem Aequator und ihrer nördlichsten Breite oder zwischen der nördlichsten und südlichsten Breite eines jeden, wäre dann die Breite des Randes oder Lichtreifens: doch spricht sowohl der Ausdrukk τοῦ χείλους als auch das Gesehenwerden von oben wie mir scheint für das erste.

Auf diese Weise hätte dann der Rand der Sonnensphäre die Breite vom Aequator bis zum nördlichen Wendekreis, ansehnlich zwar aber doch nicht so groſs als der von der Sphäre eines Planeten, welcher noch im Thierkreise bedeutend über die Ekliptik hinaufsteigt. Schmäler aber als der Rand der Sonnensphäre, wie es hier von Merkur, Saturn und Jupiter behauptet wird, kann der einer Planetensphäre nur sein, wenn seine gröſste nördliche Breite nicht bekannt geworden ist. Daſs indessen hier nicht alles genau richtig ist, läſst sich aus der nicht gut abzuläugnenden Umstellung von Venus und Merkur schon vermuthen und darum lohnt es auch nicht, die durch unsere messende Astronomie festgestellten Zahlen hier zur Vergleichung aufzuführen. Nur eine Schwierigkeit noch darf nicht verschwiegen werden, nämlich, daſs es kaum möglich scheint auch der Fixsternsphäre in demselben Sinne eine Breite ihres Randes zuzuschreiben. Indessen wenn man erwähnt, daſs ihr Rand doch ebenfalls der Aequator ist, und daſs sich das Licht der Ränder der Planetensphären auf ihr projiciren muſs: so kommt man bald darauf, seine Breite bis an die nördlichste Grenze des Thierkreises zu rechnen, der wol auch damals schon zu zehn Graden zu beiden Seiten der Ekliptik gerechnet wurde. Was zulezt noch von der eigenthümlichen Bewegung der inneren Spähren, nämlich dem Laufe der Planeten im Thierkreise gesagt wird, stimmt ebenfalls nur im wesentlichen, daſs nämlich der Mond der schnellste ist, Saturn aber der langsamste und nächst ihm Jupiter und Mars; wobei ich nur bemerke, daſs man in der diesen betreffenden Stelle lesen muſs *τρίτον δὲ φορᾷ ἰέναι*, nicht aber *τὸν τρίτον*, welches *τὸν* auch der oft sehr zu lobende Cod. q. ausläſst. Daſs aber Sonne, Merkur und Venus gleichgesezt werden in ihrer Schnelligkeit, dies kommt eben so auch im Timaios vor, weicht aber sehr weit von der Wahrheit ab, wenn man, wie wir hiebei an ihre Umlaufszeit um die Sonne denkt. Da die Alten aber auch jene Bewegung nur als eine Bewegung um die Erde ansahen: so konnten sie von diesen Planeten, welche sich im Thierkreise immer in einer gewissen Nähe der Sonne halten mit Recht sagen, daſs sie fast gleichzeitig mit dieser durch alle

Zeichen derselben gehen. — Sind nun die Wülste die Sphären und die Randkreise die Bahnen, so ist von den Gestirnen selbst, die auch im Timaios mehr als das untergeordnete materielle dargestellt werden, noch gar nicht die Rede gewesen, und man kommt dann in groſse Versuchung, die Sirene, welche auf jedem Kreise liegend den Umschwung mitmacht, für das Gestirn jeder Sphäre zu halten. Allein das findet doch auf die Fixsternsphäre, welche hier keinesweges ausgenommen wird, sondern auch nur Einen Ton von sich giebt, keine Anwendung; und so muſs man es dabei lassen, daſs die Gestirne mit den Randkreisen ihrer Sphären gleichgesezt oder darin mitbegriffen sind; und daſs die Sirenen nur die musikalische Eigenschaft der Sphären andeuten sollen.

S. 519. Z. 3. sängen zu der Harmonie etc. Wenn jede Sphäre nur Einen Ton von sich giebt, so ist diese Harmonie eine unveränderlich sich selbst immer gleich bleibende; aber die Töchter der Nothwendigkeit singen dazu eine wechselnde Melodie, jedoch so, daſs alle Zeiten wieder zugleich gesezt sind; und so haben wir auch hier das Selbige und das Verschiedene mit einander verbunden, und dieses auf jenes zurükkgeführt. Das Gegenwärtige aber ist mit der Klotho Eingreifen in den Umschwung des Fixsternhimmels in Verbindung gebracht, wogegen Atropos die Zukunft singend in die planetarischen Sphären eingreift, wo eben die Conjunctionen und Gegenscheine vorkommen, welche nach dem Timaios den Kundigen das bevorstehende deuten. Keineswegs also singen die Töchter der Nothwendigkeit etwa frei und ungebunden, welches ihnen auch schlecht anstehn würde, sondern nur so, wie von dem höchsten Ordner in nothwendigem Zusammenhange Natur und Geschichte von Ewigkeit her bestimmt sind.

Ebend. Z. 15. aus der Lachesis Schooſse. Jedem Lebenden kommt sein Loos ursprünglich aus dem Schooſse der Vergangenheit. Nicht nur weil die Seelen sich nicht vermehren, hat jede die gebohren wird schon einmal gelebt, sondern auch die Gestaltungen des menschlichen Lebens in ihren Verschiedenheiten müssen eben wegen jenes Zusammenhanges der Geschichte mit den immer gleichmäſsig wiederkehrenden Himmelsbewegungen im Wesentlichen dieselben bleiben; nur jeglicher Seele bleibt frei aus bald gröſserer bald geringerer Menge ihre nächste Laufbahn zu wählen. — Daſs man männliche und weibliche Lebensloose durcheinander allen Seelen vorliegen und die Seelen auch nicht nach Geschlechtern geordnet sind, das ist ganz übereinstimmend mit dem, was in der Verfaſsung des Staates geordnet war, und es ist eben so sehr pythagorisch als sokratisch. Wenn uns aber schon dieses schwer eingeht, daſs die Seelen nur männlich oder weiblich werden sollen durch den Leib den sie wählen, nicht aber eines oder das andere sein sollen an und für sich: wieviel fremder ist uns noch dieses, daſs auch menschliche und thierische Seelen nicht geschieden sind, sondern jede jedes werden kann, je nachdem sie anders wählt. Nur dürfen wir das dem Platon nicht zutrauen, daſs sie einerlei seien als unvernünftige, so daſs die Vernunft denen, welche Menschen werden, nur komme durch den menschlichen Organismus; sondern umgekehrt muſs er gedacht haben, daſs auch die thierischen Seelen, wenn sie doch unsterblich sind, an der Vernunft Theil haben, und nur in solchem Leibe, der noch mehr als der menschliche ein Kerker ist und ein Grabmaal, nicht vermögen sie zu äuſsern. Und daſs er den Thieren eine solche nur verdunkelte und gebundene Vernunft zugeschrieben, geht auch sonst hervor. Eines nur, könnte man denken, stimmt nicht mit dem vorigen. Wenn nämlich alle, die geboren werden, aus den Todten kommen, und jede Geburt, wer weiſs von was für einer Seele, gewählt wird: wozu dann die viele Mühe, welche in dem beschriebenen Staat auf die Erzeugung gewendet wird? Und doch kann Platon dieses schwerlich übersehen haben, sondern es verhält sich so. Zuerst wird ein solches Loos, wie es in seinem Staate den Herrschern bestimmt ist, immer nur von einer durch Vernunft bewahrten Seele gewählt werden, indem es andern keinen Reiz darbietet. Dann aber wenn durch jene Sorgfalt in der Zusammenführung der Geschlechter auch nur ein wohl temperirter Leib gebildet wird; so muſs ja die Seele, nach dem hier dargelegten auch eine andere werden, als sie in einem anderen würde geworden sein. Und wenn auch einmal wider Erwarten dieses Loos von einer solchen Seele gewählt würde, welche im Stande wäre, hintennach in solchem Uebermaaſs aus dem Letheischen Strom z trinken, daſs die ewigen Gestalten des an sich seienden ihr nicht könnten wieder erweckt werden: sc würde dies in den ersten Zeiten bemerkt und ein ſolcher dann in eine andere Lebensordnung versezt werden.

Ueber

die

Schriften des Lukas

ein

kritischer Versuch

von

Dr. Fr. Schleiermacher,

d. G. G. o. o. Lehrer an der Universität zu Berlin.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Erster Theil.

Berlin,
bei G. Reimer, 1817.

An

Herrn Dr. De Wette.

Hoffentlich werden Sie mein theurer Mitarbeiter und Amtsgenosse es mir nicht verargen, daſs ich Ihnen dieses Büchlein zuschreibe, ohne Sie deshalb um Erlaubniſs gefragt zu haben. Theils ist ja doch die Ueberraschung etwas in solchen Kleinigkeiten, theils wollte ich Ihnen nicht schon einmal vorher sagen und dann jezt wieder, daſs es mich dränge eine öffentliche Bezeugung der innigen Achtung, von der ich gegen Sie erfüllt bin, hinzustellen, einer Achtung die nicht nur Ihre gründliche und ausgesuchte Gelehrsamkeit zum Gegenstande hat oder Ihren musterhaften Eifer als Lehrer, sondern vornehmlich Ihren reinen herrlichen Wahrheitssinn und Ihren ernsten und strengen theologischen Charakter, einer Achtung, welche weit entfernt ist den mindesten Abbruch zu leiden, durch die wohl von uns beiden selbst eben so gut als von Andern anerkannte Verschiedenheit unserer Ansichten, auch über die wichtigsten Gegenstände unserer Wissenschaft und unseres Berufs. Wer in dieser Erklärung eine sträfliche Gleichgültigkeit, einen verwerflichen Indifferentismus sieht, dem will ich seinen Eifer nicht beneiden. Es giebt eine allgemeine Wahrheit an der alle Menschen ihr Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen ist, und an der auch keiner dem andern seinen Antheil abspricht ohne ihn zugleich des Wahnsinns zu zeihen. Es giebt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewuſstseins eingetauchte Menschen haben, und auch so lange sie sich in dieser Tiefe befinden gar wohl einsehen, daſs sie in Allen unfehlbar dieselbe ist; nur wenn sie aus der Tiefe wieder auftauchen, täuschen sie sich gar leicht, und meinen, ein Anderer habe wohl statt der Wahrheit den entgegengesetzten Irrthum. Und so giebt es noch eine besondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die in die Welt des Christenthums eingewachsen sind, oder es kann ihnen in derselben nicht wohl sein. Und von dieser haben wir auch Alle, eben so gewiſs als Gott kein miſsgünstiger Schöpfer der Unglükkseligkeit sein kann, unser Theil, und keiner sollte das dem Andern absprechen, wenn er ihn nicht eben so des Wahnsinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch fast keiner sie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des Andern, wenn fast jeder von Vielen glaubt, sie ständen ihr feindlich entgegen: woher kömmt das, als weil er entweder selbst diese Wahrheit noch nicht entkleidet genug angeschaut hat, oder weil er nicht so in Liebe zu den Andern entbrennt, daſs es ihn drängt, sie sich ganz zu entkleiden. Wenn mir nun dieses menschliche mit Jemanden begegnet, und mir, weil seine Art und Einkleidung bestimmt und streng der einen Seite des Irrthums entgegensteht, dann vorkömmt, er möge wol die Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächsten liegt und am ähnlichsten sieht, gar nicht sehen und haben: so schäme ich mich dessen, und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forschung, ernsten Wahrheitssinn, reines sittliches Gefühl: so tröste ich mich, und denke, gesezt auch er sieht jezt diese Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für sie thun und wie sie vertheidigen, wenn das Blatt sich wendet, er auf diese seine Aufmerksamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird gegen den entgegengesezten Irrthum aufzutreten. Das ist mein Glaube, und zwar grade mein christlicher Glaube, daſs ich fest überzeugt bin ein reines und ernstes Bestreben vornehmlich über die heiligen Gegenstände des Glaubens sich verbreitend müsse mit dem glüklichsten Erfolg gekrönt werden; und das ist meine christliche Liebe, daſs ich in jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute

d Schöne aufsuche und wirklich sehe, was
h in diesem Augenblikke auch nicht äuſsert,
d sich vielleicht noch nicht ganz entwik-
t hat. Wer aber einen andern Glauben
und eine andere Liebe, dem will ich sie
ht beneiden. Doch verzeihen Sie mir die-
Erguſs, der mehr für Andere ist als
Sie.

Nächstdem nun, daſs Sie diese Zueig-
ng selbst günstig aufnehmen mögen, wün-
e ich freilich auch, daſs, was ich Ihnen
igne, Ihnen nicht ganz gleichgültig sein
ge. Und schon in dieser Hinsicht wäre
wol klüger gewesen, ich hätte Ihnen das
chlein vorher theilweise vorgelegt, um
hören, wie Sie darüber denken, noch
r aber wol deshalb, damit ich nicht
eine einen gerechten Richter bestechen
r einen strengen Tadler zurükhalten zu
len, indem ich es Ihnen besonders em-
le. Aber bestechen soll meine Zueig-

nung Sie auf keine Weiſe; auch Ihr Tadel soll mir lieb sein und nüzlich werden. Daher reut es mich auch nicht, daſs ich mich über Ihren Beifall, ohne jene Probe zu machen, in guter Zuverſicht erhalten habe. Und ganz wird dieſe doch nicht ein angenehmer Wahn geweſen sein; sondern ich denke, wenn Ihnen auch die Untersuchung im Ganzen gar nicht oder wenigstens nicht gleich einleuchtet, wird es doch einzelnes geben, was Ihnen gefällt.

Berlin, den 5ten April 1817.

F. Schleiermacher.

Vorrede.

Wenn ich diese Arbeit einen Versuch nenne: so wünsche ich nicht, daſs dieses so gedeutet werde, als ob ich selbst etwa ungewiſs wäre über die Richtigkeit der Voraussezungen, worauf das ganze gebaut ist, oder über die Zwekkmäſsigkeit der Methode, welche ich befolgt habe. Vielmehr habe ich von beiden allerdings diejenige feste Ueberzeugung, welche jeder haben soll, der ohne gewissenlos zu handeln mit seiner Meinung öffentlich auftritt. Was die Anwendung im einzelnen betrifft: so habe ich es dem Leser auf alle Weise erleichtert zu unterscheiden, wo ich sie mehr und wo ich sie minder für sicher und fest begründet halte; und auch das ist unerlaſslich für den, welcher die Wahrheit sucht, und weit entfernt zu überreden nur will, daſs andere Sachkundige sie mit ihm suchen. Da es aber schwer ist sich aus angewöhnten Vorstellungen herauszusezen, und viele angesehene Männer, die sich ernsthaft mit diesen Dingen beschäftigen, nur angewöhnte Vorstellungen, eigene oder fremde zu haben pflegen: so bin ich weit entfernt viel Glauben zu erwarten noch weniger allgemeinen zu fordern. Vielmehr soll es mir genügen, wenn die unbefangenen kritischen Geister unter den Theologen, welche sich keine Vorstellungen angewöhnen, sondern jede allgemeine Ansicht in jedem einzelnen Falle neu hervorbringen, und welche also das Gefühl von den Schwierigkeiten, die allen bis jezt bekannten Ansichten ankleben, noch nicht verloren haben, der hier aufgestellten oder vielmehr nur weiter durchgeführten Erklärungsweise — denn für neu kann ich sie ja allen ihren Elementen nach nicht ausgeben wollen — einen Plaz neben den übrigen Hypothesen anweisen, um sie allmählig weiter durchzuprüfen; da denn bei fortgeseztem Gebrauch das wahre sich allmählig ergeben wird. Was ich mir aber vorzüglich verbitten möchte, das sind die weiteren Schlüsse von dem hier aufgestellten auf anderes; ich meine vornehmlich auf meine Ansicht von den Büchern des Matthäus und Markus, von der natürlich hier, wo beide nur stellenweise mit dem Lukas verglichen werden, nur die eine Seite hervortreten kann, die ich eben vorläufig bitten möchte nicht für das Ganze zu halten, welches ich, wenn es die Umstände vergönnen, nach Beendigung der gegenwärtigen Arbeit mittheilen werde. Weshalb ich diese aber nur einen Versuch nenne, das ist das Unkünstlerische der Zusammensezung und die Nachläſsigkeit im Ausdrukk. Beides hängt mit der Entstehungsart dieser Arbeit zusammen, und ich hatte nur die Wahl sie entweder so zu liefern, oder ihre Ausführung auf eine noch sehr unbestimmte Zeit auszusezen; daher denn ihre Umarbeitung in eine vollkommnere und anmuthigere Gestalt für die zweite Hand aufbehalten bleiben mag. Auch für den zweiten Theil, der sich auf ähnliche Art mit der Apostelgeschichte beschäftigen wird, weiſs ich in dieser Hinsicht nichts besseres zu versprechen. Eine andere Unbequemlichkeit aber, daſs man nämlich dies Büchlein nicht anders als mit dem aufgeschlagenen Lukas zur Seite, und nachdem man sich den Abschnitt, von dem jedesmal die Rede ist, ganz zu eigen gemacht, lesen kann, diese konnte ich dem Leser auf keine Weise ersparen. Es ist mir auch um so lieber, daſs dies nicht anging, da es das beste Mittel ist die ungehörigen Leser abzuwehren, die mit der Ursprache und überhaupt mit theologischen Dingen nicht Bescheid wissend, doch meinen, es gehöre zu ihrer Frömmigkeit in solchen Werken herumzuschnuppern, ob sie etwa Kezerei darin finden können. Denn diese fangen an, besonders auch unter uns, sich sehr zu mehren, hohe und niedere, gelehrte und ungelehrte, und ohne Nuz und Frommen mancherlei Aergerniſs anzurichten und die Gewissen zu verwirren. Abhalten kann man sie freilich nicht, aber es ist doch heilsam, wenn sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daſs sie das nicht verstehen, worüber sie reden; denn sie führen dann doch ihre Strafe in ihrem Gewissen mit sich, und so wird die Gerechtigkeit an ihnen geübt, die ich wenigstens nicht gern auf eine andere Weise an ihnen üben möchte. Da aber selbst Theologen jetzt anfangen die kritische Bearbeitung der heiligen Bücher in üblen Ruf zu bringen, als ob sie dem göttlichen Ansehen der Schrift schadete; und die einfache Wahrheit, die hier statt alles andern gelten sollte, daſs der reinste einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung eins und dasselbe sind, weil doch niemand, der göttliches glauben will, Täuschungen, alte oder neue, fremde oder eigene, soll glauben wollen, da diese immer noch von Vielen nicht verstanden wird: so kann ich mich nicht enthalten ein Paar Worte über diese Sache für die einmal schon befangenen Gemüther zu sagen, natürlich nicht im Allgemeinen, sondern nur in Beziehung auf den hier behandelten Schriftsteller. Wenn man die Thätigkeit des heiligen Geistes bei Abfassung der heiligen Schriften für eine specifische, von seinem Wirken in der Kirche überhaupt und von seiner allgemeinen Thätigkeit in den Jüngern Christi verschiedene hält: so ist man immer in besonderer Verlegenheit auf der einen Seite zu bestimmen, worin sie bei den historischen Schriften bestanden habe, auf der andern Seite, auf was für Subjekte man sie beschränken solle. Durch die hier aufgestellte Ansicht wird diese Einwirkung getheilt, und das ist der ganze Unterschied zwischen ihr und der gewöhnlichen in dieser Hinsicht. Es ist zuerst die Thätigkeit des göttlichen Geistes in denen, welche Zeugen der Begebenheiten waren und die Reden Christi hörten und wiedergaben, durch welche sie nämlich alles aus dem richtigen Gesichtspunkt auffassen, und auf eine solche Art wiedergeben, daſs die Wahrheit der Sache selbst nicht zu verfehlen ist, wenn man nur diejenige Aufmerksamkeit anwendet, die man vorzüglich auf alles was in einem höheren Sinne dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird, wenden soll. Von dieser Thätigkeit nun bin ich bemüht gewesen die Spuren aufzusuchen und fleiſsiger nachzuweisen als gewöhnlich geschieht. Zweitens die Thätigkeit des Geistes in dem, welcher sammelte und ordnete. Denn wenn ich auch das Resultat auf Rechnung menschlicher Forschung und Auswahl schreibe: so meine ich doch damit nicht ein kunstmäſsiges kritisches Verfahren, welches jenen Zeiten und Menschen fremd war, sondern das leitende Princip dabei konnte immer kein anderes sein als der Geist des Christenthums, der sein eigenes Werk erkannte. Wenn nun aber der Sammler unseres Evangelii ein solcher ist, von welchem zweifelhaft scheinen kann, ob ihm, da er nicht in die Zahl der Zwölf gehört, eine auſserordentliche Einwirkung des Geistes beigelegt werden darf: so ist ja auf jede Weise besser für ihn gesorgt, wenn er nur als Sammler und Ordner erscheint, nicht als Verfasser, und wenn wir die erste und gröſste Hälfte der auſserordentlichen Thätigkeit nicht in ihm, sondern nur in denen suchen dürfen, welche in unmittelbarer Verbindung mit dem Erlöser standen, auf welche also von ihm immerfort Wirkungen des göttlichen Geistes ausgingen, und zwar zu einer Zeit, wo das ordentliche und auſserordentliche noch nicht kann geschieden werden, und welchen verheiſsen war, daſs der Geist ihnen was Christi war verklären und sie in alle Wahrheit leiten werde. Und so scheint mir auf jede Weise das Ansehn unseres Schriftstellers nicht zu verlieren sondern zu gewinnen, wenn man sein Werk auf frühere Werke ursprünglicher und geistbegabter Augenzeugen des geschehenen zurükführt.

Erst nachdem diese Arbeit ziemlich vollendet war, ist mir eine verständige und interessante Abhandlung ähnlichen Inhalts *) zu Gesicht gekommen. Sie trifft in manchen Voraussezungen mit mir zusammen; über den einen von den Punkten, wo wir anfangen auseinander zu gehn, habe ich mich am Schluſs beiläufig erklärt. Ein anderer ist der, daſs der Verfasser zu früh dem Wort *εὐαγγέλιον* den Sinn beilegt, daſs es geordnete Sammlung von Nachrichten aus dem Leben Jesu bedeutet; eine Verwirrung zu der freilich die alten kirchlichen Schriftsteller selbst viel Anlaſs geben. In diesem Sinne aber hat Paulus niemals von seinem Evangelium reden können, und in diesem kann ich auch kein irgend unterschiednes Evangelium der Beschneidung und der Vorhaut anerkennen. Was nun weiter hieraus folgt, und wie auch übrigens sich diese Ansicht zu der meinigen verhält, überlasse ich dem aufmerksamen Leser selbst zu finden.

Geschrieben in den Ostertagen 1817.

---

*) Ueber die Entstehung und die frühesten Schiksale der schriftlichen Evangelien von Gieseler in Keil und Tzschirner Analekten, III. Bd. 1. St.

Einleitung.

Unter den vielen bereits aufgestellten Ansichten von dem Verhältniſs unserer drei übereinstimmenden Evangelien zu einander, sind neuerlich die beiden, daſs jeder spätere Evangelist den früheren benuzt habe, und daſs alle unabhängig von einander aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, jene von Hug, diese von ihrem Erfinder Eichhorn mit dem meisten Aufwande von Fleiſs und Genauigkeit vertheidiget worden. Beide gelehrte und scharfsinnige Männer bestreiten sich gegenseitig sehr glüklich und siegreich. Allerdings läſst sich manches mit Grund erinnern gegen die Eichhornischen Widerlegungen der Annahme, daſs ein Evangelist den andern benuzt habe. Aber wenn man auch streicht, was zuviel beweiset oder zuviel unerweisliches voraus sezt, und das gilt von gar vielem, was Eichhorn zu sehr ins Einzelne ausführt: so wird doch immer einleuchtend genug, daſs sich diese Annahme nicht folgerecht durch unsere Bücher durchführen läſst, und daſs nicht nur jeder anderen Voraussezung, welcher Evangelist den andern benuzt habe — wie denn jede mögliche ihre Vertheidiger gefunden hat — immer auch bedeutende Umstände im Wege stehn, sondern daſs auch, wie Hug die Hypothese näher bestimmt hat, troz aller scharfsinnigen Bemühungen des gelehrten Mannes kein wahrscheinliches Gesez aufzufinden ist über die Art, wie der spätere Evangelist den früheren an einigen Stellen wörtlich ohne Zusäze und Abkürzungen wiederholt, an andern abkürzt, und dann wieder manches ausläſst, oder ihm widerspricht, ohne zur Beruhigung der Leser, die er doch anderwärts an seinen Vorgänger verweisen soll, irgend eine Andeutung über den Grund des Widerspruchs zu geben. — Eben so möchte ich nicht überall in alles einstimmen, was Hug der Eichhornschen Annahme eines Urevangeliums entgegenstellt; aber im Ganzen sollte es ihm wol gelungen sein, allen noch Unbefangenen die Sache unwahrscheinlich zu machen. Gleich den Hauptpunkt faſst er gewiſs sehr gut an, daſs nemlich das Bedürfniſs eines solchen Urevangeliums gar nicht da war, daſs in den ersten Zeiten — und aus den ersten Zeiten müſste doch die Schrift sein, welche solches Ansehen erworben und so fruchtbar an Zusäzen und Ueberarbeitungen und neuen Gestaltungen geworden war — bei der Verkündigung des Christenthums auf die einzelnen Umstände im Leben Christi wenig oder keine besondere Rüksicht genommen wurde, und noch weniger nöthig sein konnte sich zu einigen, welche Umstände man zum Grunde legen wollte und welche nicht, ja daſs grade dasjenige, worauf gewiſs bei der Verkündigung des Christenthums zurükgegangen worden, daſs nemlich Jesus der Sohn Davids und daſs er auferstanden sei, im Urevangelium theils ganz fehlt, theils sehr dürftig behandelt ist. Manches andere gegen diese Annahme, was Hug nur sehr flüchtig berührt, wird bedeutender, wenn man es näher betrachtet und länger festhält. Eichhorn scheint zwar den eigentlichen Concipienten des Urevangeliums nur für einen Schüler der Apostel zu halten, allein da es den ersten Missionaren des Christenthums soll mitgegeben worden sein und zwar zur Beglaubigung ihres Unterrichts, so schreibt er ihm doch offenbar apostolische Autorität zu; es muſs unter Anleitung der Apostel verfaſst und von ihnen gebilligt worden sein. Wie stimmt nun damit, daſs der Verfasser unseres Matthäus, den Eichhorn für einen Augenzeugen und also wol für den Apostel dieses Namens hält, an der Ordnung etwas auszusezen gefunden? Warum hat er nicht seine Ausstellungen zur rechten Zeit gemacht vor der Ausgabe, und gesorgt, daſs diese Schrift, auf deren Zusammenhang im Ganzen ein so groſser Werth sollte gelegt werden, auch in den einzelnen Theilen in einer tadellosen Ordnung erschiene? Doch dieses will ich nicht festhalten, da ich den Hauptsaz selbst von dem Verfasser unseres Matthäus keinesweges unterschreiben möchte. Aber wenn das Urevangelium den ersten Missionaren zu ihrer Beglaubigung ist mitgegeben worden: so müssen diese und ihre ächten Nachfolger um so vorsichtiger für ächte eben so wenig vermehrte als verstümmelte Abschriften gesorgt haben, als wir sehr zeitig die Klagen über falsche Brüder und eingeschlichene unbefugte Verkündiger antreffen, von denen sie sich, wenn einmal ein solches Beglaubigungsmittel existirte durch nichts sicherer unterscheiden konnten. Findet man hierin Schwierigkeit, da ja doch das Urevangelium um so leichter je kleiner es war konnte abgeschrieben werden: so fällt diese ganz auf die Voraussezung zurük, daſs es zur Beglaubigung mitgegeben ward. Daſs also das ächte Urevangelium unter der Fülle von Uebersezungen und Vermehrungen sich so zeitig sollte verloren haben, das läſst sich unter diesen Umständen schwerlich denken; indem auch viele Einzelne den Sinn muſsten gehabt haben, lieber das wenn gleich dürftigere Urevangelium zu besizen, weil es von den Aposteln beglaubigt war, als die nicht so beglaubigten Vermehrungen. Wollen wir aber lieber dem Urevangelium die apostolische Autorität absprechen und somit auch den Zwekk, daſs es zum allgemeinen Leitfaden und zur Beglaubigung dienen sollte: so verwandeln wir es in ein bloſses Privatunternehmen eines apostolischen Schülers: und dann läſst sich weder denken, wie Ein solches so ausschlieſsend Grundlage aller andern Arbeiten dieser Art geworden ist, da der Gedanke eine Nachricht von dem Leben Jesu zu verfassen sehr vielen in verschiedenen Gegenden fast zugleich kommen konnte und muſste, noch weniger wie grade eine so magere Erzählung den fast gleichzeitigen wenigstens zum Theil gewiſs reicheren so allgemein den Preis abgewonnen; — es müſste denn sein, daſs jeder dasjenige, woran er am wenigsten hatte, vorgezogen habe, damit er desto mehr hinzuthun könne. Ueberhaupt aber wenn einer nach den Eichhornschen Vorschriften zu

Werke gehend sich das Urevangelium zusammensezt, wird es ein ganz wunderliches und unverhältniſsmäſsiges Ding wegen groſser Ausführlichkeit einiger und unbegreiflicher Magerkeit anderer Stellen. Will man um dem abzuhelfen alles Ausführliche erst späteren Bereicherungen zuschreiben: so bleibt faſt nur eine tabellarische Uebersicht übrig, welche, wenn wir sie als eine apostolische Vorschrift für den Unterricht ansehn, nur die Absicht haben konnte andere Begebenheiten aus dem Leben Jesu als Basis des Unterrichtes gradehin auszuschlieſsen; wozu sich kein Grund einsehn läſst. Sehn wir sie aus irgend einem andern Gesichtspunkt an: so konnte sie sich immer nur auf ausführlichere Nachrichten beziehen; und ihr Hauptzwekk müſste dann die Anordnung und Folge der Begebenheiten gewesen sein. Aber theils wäre diese Sorgfalt um so weniger im Geist jener Zeit gewesen als weder für die Erbauung der Christen noch für die Verbreitung des Christenthums ein Werth hierauf gelegt werden konnte; theils soll ja nach Eichhorn selbst diese Ordnung und Folge im Urevangelium nicht einmal authentisch gewesen sein. Wenn man sich nun die Entstehungsart des Urevangeliums selbst, wie es nach dieser Annahme gewesen sein soll, nicht zur lebendigen Anschauung bringen kann: so findet man gewiſs dieselbe Schwierigkeit bei der Ableitung unserer Evangelien aus dem Urevangelium.

Nicht nur wenn man annimmt, daſs das Evangelium des Johannes später geschrieben sein soll als die andern drei und doch von dem

Apostel, kann man kaum zusammendenken, daſs so frühzeitig als nach dieser Voraussezung unsere drei muſsten geschrieben worden sein schon alle jene Uebersezungen und bereicherte Exemplare sollten vorhanden und in Umlauf gewesen sein. Denn auch darauf will ich nicht bestehn, weil mir jenes Verhältniſs des Johannes ebenfalls unwahrscheinlich ist. Sondern ich meines Theils habe um die Eichhornische Entstehung unserer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen, schon vollkommen genug daran, daſs ich mir denken soll unsere guten Evangelisten von vier fünf sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern in verschiedenen Zungen noch dazu umgeben, abwechselnd aus einem ins andere schauend und zusammenschreibend. Denn ich meine mich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts zu befinden nicht in jener Urzeit des Christenthums; und wenn ich mich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, daſs sich dem gelehrten Manne bei seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben hat, so kann ich doch auch nur um so weniger glauben, daſs sich die Sache wirklich so verhalten habe.

Wenn ich nun frage, an welchem Punkte hat wol ein solcher Mann angefangen zu irren, daſs er auf eine so wunderliche und, sobald man sie zu einer lebendigen Anschauung bringen will, so unhaltbare Vorstellung gekommen ist: so finde ich den Anfang in einem nicht gehörig begründeten Dilemma, und die Fortsezung in einer für einen Kritiker meines

Erachtens nicht genug vorsichtigen Formel. Zuerst nämlich — warum soll die Harmonie der drei Evangelisten nicht anders zu erklären sein, als daſs sie entweder einander benuzt oder aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft? Kommen doch hernach gleich selbst mehrere gemeinschaftliche Quellen zum Vorschein; warum bleibt man nicht von vorn herein bei der Mehrheit stehn, wie angesehene Forscher, die man nicht zu bereitwillig verlassen sollte, dabei stehen geblieben sind? Denn dieser oft wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deutet doch an sich auf nichts anderes als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangelisten theils mit einander gemein gehabt haben theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des gemeinschaftlichen macht das zum Grunde liegen Einer über das Ganze sich erstrekkenden Urschrift, an welcher bei der groſsen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung grade die Hauptsache gewesen sein müſste, unwahrscheinlich. Wie aber, wenn gleich nur Quellen über einzelnes ursprünglich vorhanden waren, dennoch so häufig auch die Anordnung übereinstimmen kann, darüber lassen sich wol vielfältige Erklärungen im voraus als möglich denken; und wer annimmt, daſs unsere Evangelien zum Theil von Augenzeugen, die Jesum beständig begleitet, zum Theil von späteren verfaſst sind, zu denen aber noch unmittelbare Traditionen von solchen Augenzeugen kommen konnten, der bedarf keiner weitern Erklärung, und die Annahme eines Urevangeliums wird ihm völlig überflüssig. — Nimmt man aber auch ein solches an: so ist gewiſs die nähere Ausmittelung desselben nach der Formel: „das allen drei Evangelien gemeinschaftliche“ und in dem gemeinschaftlichen „wieder den kürzesten Ausdruk zusammenzustellen“ eine wie mir scheint nicht sehr kritische Maaſsregel. Denn wenn man an die frühere und gröſsere Anzahl von Evangelienbüchern denkt und diese Maaſsregel auf jede Trilogie derselben anwenden könnte: würde dann nicht gewiſs jedesmal unser Urevangelium anders ausfallen? Denken wir uns aber den Fall, wir hätten noch alle diese Bücher, und wollten mit allen zusammen genommen so zu Werke gehn: würden wir nicht ganz gewiſs ein noch weit dürftigeres Urevangelium erhalten? Die ganze Wiederherstellung desselben beruht also bei diesem Verfahren lediglich darauf, daſs uns grade diese drei Evangelienbücher übrig geblieben sind. Gewiſs durch bloſses Auslöschen aus einigen andern abgeleiteten Schriften eine verloren gegangene, die jenen zum Grunde gelegen haben soll, unter solchen Verhältnissen ohne alle bestimmte Spur von Anführungen oder Verwebungen herstellen zu wollen ist ein unausführbares Unternehmen, das also auch den Treflichsten, der sich daran wagen will, zu Schanden machen muſs. Dies alles zusammen genommen muſs, glaube ich, jeden allmählig von dieser Hypothese abwendig machen, die auf keine Weise zu einer in sich zusammenhängenden Anschauung zu bringen ist.

Fragen wir nun aber weiter, was wir

denn an die Stelle dieser beiden Erklärungen sezen wollen, und ob es einen sichreren Weg gebe auszufinden, was wahrscheinlich vor unsern Evangelien ihnen zum Grunde liegendes vorhanden gewesen: so scheint mir der sicherere Weg der, daſs man die Untersuchung zuerst nicht von dem einen Ende allein anfange; sondern von beiden. Nämlich man muſs nicht nur die Evangelien darauf ansehn, was wol vor ihnen da gewesen sein könne und müsse, vermöge dessen sie so geworden sind, wie wir sie haben; sondern man muſs auch fragen, wie wol nach Lage der Sachen, nach Zeit und Umständen die christliche Geschichtschreibung sich entwikkelt hat, und muſs, was diese Betrachtung ergiebt, mit den Ergebnissen von jener vergleichen und eins durch das andere bewähren.

Gehn wir zunächst auf die Beantwortung dieser Frage aus: so ergiebt schon das bisher gesagte, daſs wir ein Urevangelium in dem Eichhornischen Sinne nicht wahrscheinlich finden können. Nämlich nicht wahrscheinlich, daſs die erste schriftliche Aufzeichnung vom Leben Jesu gewesen sei Eine in ihrer Art einzige und eben darum allem folgenden zum Grunde liegende höchst ungleichförmige oder durchaus dürftige aber über die Hauptbegebenheiten im öffentlichen Leben Jesu im Zusammenhange sich erstrekkende Erzählung. Vielmehr stellen wir die Frage so: Was haben wir uns wahrscheinlich früher zu denken Eine zusammenhängende aber magere Erzählung oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? so können wir nicht anders als für das lezte entscheiden. Für die erste Verkündigung des Christenthums waren schriftliche Nachrichten vom Leben Christi kein Bedürfniſs, und wenn Petrus fordert *), daſs ein neu zu erwählender Apostel ein Begleiter Christi gewesen sein müsse von seiner Tauſe an bis zu seiner Himmelfahrt: so ist das zuerst buchstäblich überhaupt nicht zu verstehen, dann aber auch nicht deshalb gefordert worden, damit er die Begebenheiten richtig erzählen möge, sondern weil man sicherer war, daſs er den Geist Christi in sich genommen und seine Lehre richtig gefaſst habe. Denn auf die einzelnen auch wunderbaren Begebenheiten berief man sich nicht; das einzelne bewies nichts, im allgemeinen aber waren sie bekannt genug unter den Juden und Judengenossen. Eine Urchristologie hingegen könnte man in einem ähnlichen Sinne sagen, habe es allerdings gegeben, nemlich einen gemeinschaftlichen Typus des Erweises der höheren Würde Jesu mit Bezug auf alttestamentische Stellen, nur schriftlich aufgezeichnet war freilich auch diese nicht. In Beziehung aber auf diese verwahrt sich Paulus dagegen, daſs er sie nicht von den Aposteln oder irgend von Menschen empfangen habe. Wenn hingegen ein erster Verkündiger des Evangeliums von Erzählung des einzelnen im Leben Jesu ausgehn muſste: wie sollte es Paulus wol angefangen haben, seine Gleichheit mit den andern Aposteln zu behaupten? Soll er vor- [illegible]

---

*) in einer Rede die aber nach Eichhorn erst Lukas gemacht haben soll.

gegeben haben, der Herr habe ihm in einer Erscheinung auch sein ganzes irdisches Leben offenbart? Auch dieser Umstand macht ein Urevangelium als nothwendigen Apparat der ersten Verkündiger, und als Werk irgend einer Uebereinkunft sehr unwahrscheinlich. Wenn also zum Behuf der Verkündigung des Evangeliums schriftliche Nachrichten dieser Art nicht nothwendig waren, also die Apostel und die ersten thätigen Jünger kein hierin gegründetes Bedürfniſs hatten sich mit schriftlicher Aufzeichnung zu befassen: so ist auch, da wir in der That nicht glauben dürfen, daſs sie Muſse und Neigung hatten zu dem überflüssigen, sondern wir sie reichlich beschäftigt denken müssen mit dem unmittelbar zu ihrem Beruf gehörigen, und im Dienste des Herrn immer ziemlich hart gedrängt von ungünstigen Umständen, auf keine Weise wahrscheinlich, daſs die christliche Geschichtschreibung, in welcher Gestalt es auch sei, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen ist. Sondern wir müssen etwas tiefer hinabsteigend wol sagen, die erste Quelle derselben sei gewesen das billige und natürliche Verlangen solcher, die an Jesum gläubig geworden ohne ihn selbst gekannt zu haben. Diese gewiſs wollten gern etwas näheres von seinem Leben erfahren, um doch soviel als möglich ihren älteren und glüklicheren Brüdern sich gleich stellen zu können. In den öffentlichen Versammlungen der Christen wurde dies Verlangen aber wol nur sehr zufällig und sparsam gestillt, wenn sich etwa ein Lehrer auf allgemein denkwürdige Aussprüche Christi bezog, die nur mit

ihrer Veranlassung konnten erzählt werd
reichlicheres und ausführlicher konnten
nur im vertrauten Umgang auf ausdrücklic
Befragen erfahren. Und so wurde viel ein
nes erzählt und vernommen, das meiste v
ohne aufgeschrieben zu werden; aber gew
wol wurde auch sehr bald manches auf
schrieben theils von den Erzählern selbst, v
etwa jeder in den Fall kam, über eine einz
ne Begebenheit von der er vorzüglich g
Auskunft geben konnte vielfach befragt
werden; denn dann wurde das Schreiben e
Bequemlichkeit und Zeitersparung. No
mehr aber wurde gewiſs aufgeschrieben v
den Forschenden, zumal von solchen,
den Erzählern nicht immer nahe blieben, u
gern selbst wieder das Erforschte Vielen m
theilen wollten, die vielleicht nie einen Aug
zeugen benuzen konnten. So sind einzel
Begebenheiten aufgezeichnet worden und e
zelne Reden. Schwerlich wol ist gegen di
wahrscheinliche Erzählung jezt noch der E
wand zu besorgen, die ersten Verkündiger s
wol als Liebhaber des Christenthums seien
einem solchen Abgrund von Unbildung v
sunken gewesen, daſs man nur äuſserst we
ge solchen Aufschreibens fähige unter ihn
annehmen dürfe. Nicht einmal über das B
halten und Wiedergeben der Reden finde i
nöthig mich auf diesen Einwurf einzulasse
Denn wenn auch vielleicht diese Fertigkeit u
ter den Juden an sich geringer war als unt
den Hellenen: so wurde auf der andern Sei
die Sache durch die parabolische und gnom
sche Lehrart, und durch die beständigen A

spielungen und Berufungen auf die allbekannten Theile der heiligen Schriften bedeutend erleichtert. Solche Aufzeichnungen sind gewiſs anfänglich am sparsamsten gewesen unter den in Palästina angesessenen Christen und gleich mehr in die Ferne gegangen, wohin die lautere mündliche Ueberlieferung sparsamer floſs. Häufiger aber sind sie überall entstanden und eifriger gesucht worden, als die groſse Masse der ursprünglichen Begleiter und Freunde Christi durch Verfolgungen zerstreut wurde, und noch mehr als diese erste Generation des Christenthums anfing auszusterben. Schon früher indeſs müſste es wunderlich zugegangen sein, wenn die forschenden Aufzeichner immer nur einzelnes abgesondert sollten besessen haben; vielmehr sind gewiſs schon sie und noch mehr ihre nächsten schriftlichen Abnehmer auch Sammler geworden, jeder nach seiner besondern Neigung. Und so sammelte vielleicht wol der eine nur Wundergeschichten, der andere nur Reden, einem dritten waren vielleicht ausschlieſsend die lezten Tage Christi wichtig oder auch die Auftritte der Auferstehung. Andere ohne so bestimmte Vorliebe sammelten alles was ihnen nur aus guter Quelle zu Theil werden konnte. Daſs aber, sei es die ersten Aufzeichnungen oder die Sammlungen derselben, sollten darauf ausgegangen sein gewisse einzelne Tage im Leben Jesu vom Morgen bis Abend zu umfassen, ist mir an sich eben so unwahrscheinlich als die dafür aufgezeigten Spuren mir unzulänglich erscheinen. Diese könnten aber weit mehr Gewicht haben und die Sache würde mir im-

mer sehr bedenklich bleiben wegen des g
wunderlichen Ansehns, welches das Le
Jesu bekommt, wenn man einen so gro
Abstich annimmt zwischen einigen gro
Tagen, in denen sich alles bis zur höch
Unwahrscheinlichkeit häuft und groſsen
leeren Zwischenräumen zwischen diesen. D
wenn man annimmt, diese in unsern Eva
lien leere Zeiträume wären jenen Tagen a
ähnlich gewesen, nur daſs wir der Nachr
ten entbehrten: so verpflanzt man nur di
be Unwahrscheinlichkeit aus dem Leben
in die Schiksale der Tradition von demsel
— Solche Sammlungen also konnten s
viel vorhanden sein, gröſsere und klei
einfache und aus mehrern zusammenges
nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentli
Ansehn erlangte, ich meine, sei es auch
in einzelnen Gemeinen gewesen, als he
Schrift zum Grunde der öffentlichen Vort
gelegt wurde, sondern auch ehe noch
davon ein ordentliches Buch hätte vorst
wollen mit Anfang und Schluſs. Denn
wer eine frohe Ueberzeugung haben ko
durch fleiſsiges Forschen einen seltenen R
thum einzelner Erzählungen aus allen Th
wenigstens des öffentlichen Lebens Ch
zusammengebracht zu haben, und dabei
hoffen durfte, ihn noch bedeutend verme
zu können, wird seine Sammlung in ei
ches Gewand gebracht und sie dadurch
schlossen haben. Niemand aber wird
glauben, daſs andere als so abgeschlo
Sammlungen ein öffentliches Ansehn erla
konnten.

So weit kann man von diesem Punkt aus die wahrscheinliche Geschichte der christlichen Geschichtschreibung fortführen, und diese hat auch schon früheren Ansichten der drei Evangelienbücher (man sehe Paulus introductio, auf die er auch in seinem Commentar wieder verweiset) im Ganzen zum Grunde gelegen. Nachdem aber späterhin die Hypothese vom Urevangelium ausgebildet worden und Eingang gefunden, muſs man freilich noch genauer zu Werke gehn, und noch besonders die Frage aufwerfen: Wenn es auch Evangelienbücher, das heiſst abgeschlossene Sammlungen kirchlichen Gebrauchs gegeben hat, die bloſs aus solchen Sammlungen unmittelbar entstanden sind: können auch unsere drei auf diese Art erklärt werden, oder nöthigt uns nicht ihre groſse Uebereinstimmung auch in der Anordnung dennoch zu einer von jenen Hypothesen zurükzukehren und anzunehmen entweder, daſs einer dem andern nachgegangen sei, oder daſs sie einer ihnen anderwärts gegebenen Anordnung gleichmäſsig gefolgt sind, welcher Typus der Ordnung doch etwas schriftlich verfaſstes müſste gewesen sein, wenn er auch jünger wäre als jene Erzählungen und Sammlungen, und erst zwischen diese und die Evangelien fiele, wenn er auch vielleicht nur um die sehr verschiedenen Sammlungen auf einander zurükführen zu können, wenn und von wem es sei, richtig oder unrichtig aufgestellt worden, und also weder seines Alters noch seiner Bestimmung wegen den Namen eines Urevangeliums verdiente.

Um diese Frage zu entscheiden, ist aber gewiſs nicht hinreichend, womit man sich in der lezten Zeit fast ausschlieſsend begnügt hat, die einzelnen Abschnitte der drei Evangelien, wie sie gemeinschaftlich sind oder eigenthümlich, mit einander zu vergleichen. Denn durch diese Vergleichung wird die Aufmerksamkeit mehr oder weniger abgezogen von der Art wie die einzelnen Erzählungen in jedem Evangelium selbst mit einander verbunden und an einander gereiht sind, und man verdekt sich also vielleicht mehr als die Hälfte der Sache, vielleicht die besten und sichersten Anzeigen, woraus man die Entstehungsart dieser Bücher noch entwikkeln könnte. Hat man nun bisher fast einseitig die comparative Ansicht verfolgt: so scheint es fast nothwendig zur Förderung der Sache, daſs man fürs erste eben so einseitig die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines jeden dieser drei Bücher für sich, indem man darauf achtet, wie und nach welcher Regel oder aus welchen Gesichtspunkten die einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden sind, und hiebei auf das wahrscheinlich frühere Vorhandensein einzelner Erzählungen und Sammlungen Rüksicht nimmt, so zuförderst zu entscheiden suche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch was für eine Art von Bearbeitung aus solchen früheren Aufzeichnungen entstanden sein kann oder nicht. Die Ergebnisse dieser Bemühung aber darf man freilich für sich noch nicht als vollkommen entscheidend ansehn; sondern nachdem man alle drei Evangelien auf diese Weise betrach-

betrachtet hat, muſs man dann noch zusehen, ob auch ihr Verhältniſs unter einander diesen Ergebnissen nicht widerspricht, muſs feststellen, ob irgend Eine Voraussezung um dieses Verhältniſs zu begreifen nothwendig müsse gemacht werden, oder wie viele und was für welche möglich seien, und wenn mehrere möglich sind, muſs man ein ausmerzendes und annäherndes Verfahren so leise als möglich fortschreitend und immer nur das mindest mögliche nachgebend so lange fortsezen, bis Eine Voraussezung allein stehen geblieben ist, und alle Bedenken, die auch von dieser aus noch entstehen und irgend aufgenommen zu werden verdienen, möglichst beseitiget sind, und also ein in allen Beziehungen befriedigendes Resultat gefunden ist.

Diese ganze Arbeit haben diejenigen zu leisten, welche die Kritik unserer drei Bücher aufs reine bringen wollen frei von allen mehr aufs gerathewohl erdachten als auf einem regelmäſsigen Wege gefundenen Hypothesen. Zu dem ersten Theil dieser Untersuchung aber in Bezug auf das Evangelium des Lukas kann hoffentlich die folgende Betrachtung einen desto unbefangenern Beitrag geben, als sie gar nicht ein allgemeines Resultat über alle Evangelien im Auge hat, sondern nur diesem Schriftsteller auf die Spur zu kommen trachtet, mehr um das Verhältniſs seines ersten Buches zu dem zweiten als um das seines Evangelii zu den andern beiden auszumitteln.

Allgemeine Betrachtung

des ersten Buches oder des Evangeliums.

Wenn wir den Eingang, der sich als Zueignungsschrift allenfalls ganz absondern läſst,
vorläufig bei Seite stellen, ob er gleich nicht
als gemeinschaftlich für beide Bücher angesehen werden kann: so unterscheiden wir, mag
man dies auch vorläufig für ganz willkührlich
halten, vier verschiedene Hauptmassen, i
welche das Ganze zerfällt. Die erste ent
hält die Nachrichten von dem Zeitraum
vor dem öffentlichen Leben Jesu, und um
faſst die ersten beiden Kapitel. Die zwe
te besteht aus vielen theils enger theils lo
ser mit einander in Verbindung gesezte
Nachrichten von Thaten und Reden Jesu, m
Ausnahme dessen, was sich auf seine Tau
durch Johannes bezieht, ohne genaue Zeitb
stimmungen, und mit derselben Ausnahm
gröſstentheils aus Kapernaum oder der U
gegend oder wenigstens mit Beziehung
den Aufenthalt Jesu an jenem Ort. Sie
strekkt sich bis IX, 49. Die dritte enth
ähnliche Erzählungen, die aber gröſstenthe
in Beziehung stehn mit einer Reise Chr
nach Jerusalem; ihr Ende wollen wir für j
noch nicht genauer bestimmen. Die le
endlich beschäftiget sich auf eine gröſst
theils mehr zusammenhängende Art mit
lezten Tagen Christi, seinem Leiden und
de und seiner Auferstehung und Himmelfa

Diese vorläufige Eintheilung wird vielleicht um so eher vorläufige Nachsicht finden, als sie auch mit den verschiedenen Verhältnissen unseres Evangeliums zu den andern beiden im Groſsen zusammentrifft. Denn die erste Masse hat wenigstens dem Inhalt nach Lukas mit Matthäus gemein, mit Markus aber nicht; die zweite mit wenigen Ausnahmen nicht nur dem Inhalt sondern groſsentheils auch der Darstellung nach mit beiden. Die dritte Masse enthält mit unbedeutenden und zum Theil zweifelhaften Ausnahmen dem Lukas eigenthümliche Begebenheiten und Reden, wie denn auch dieser Theil, wenn ich ihn gleich nicht grade mit XVIII, 14. schlieſsen möchte, schon von Andern für eine eigene Schrift ist gehalten worden, die Lukas vorgefunden und seinem Evangelium einverleibt habe. Die vierte ist wieder dem Inhalte nach, nicht aber in demselben Maaſs als die zweite auch in der Darstellung, allen dreien gemein mit Ausnahme jedoch des gröſsten Theils der Auferstehungsgeschichten.

Wir betrachten nun diese Theile einzeln mit Rüksicht auf die verschiedenen möglichen Entstehungsarten des Ganzen.

Erste Masse. Kap. I. und II.

Unverkennbar ist von vorne herein die groſse Verschiedenheit des Stils zwischen dem Eingang und diesem Abschnitt, indem man aus einem ganz leidlichen und wohlgebauten ja zierlich sein wollenden Griechisch in die härtesten hebraisirenden Wendungen hineinplumpt, so daſs man schwer daran geht beides derselben Hand zuzuschreiben, und schon hieraus geneigt werden möchte anzunehmen, dies sei eine Erzählung, die Lukas schon vorgefunden und ungeändert an die Spize seines Evangeliums gestellt, wie schon Viele zugeben, daſs er weiterhin auch unverändert jene einzelne Schrift eingerükt habe. Allein dies wäre mindestens unvorsichtig genug. Denn man kann denken, Lukas habe allenfalls eine mässige Periode von wenig Inhalt in gutem Griechisch schreiben können, wenn er aber fortlaufend erzählen sollte und mehr Athem brauchte, sei er doch genöthiget gewesen, zu der geläufigeren hebraisirenden Schreibart zurükzukehren. Ja man könnte sogar denken, wie wir solche Zueignungen wol einer zierlicheren Hand zu schreiben übergeben, habe er auch die seinige von einem Andern zierlicher abfassen lassen. Oder man könnte auch sagen, die bessere griechische Schreibart sei die des Lukas, aber er werde zum Hebraisiren verführt, wo er Aramäisches noch dazu mit alttestamentischen Anführungen durchspiktes wiedergeben solle, wobei er ohnedies zu der gewöhnlichen Uebersezung seine Zuflucht nehmen muſste.

Dieses also möge nichts entscheiden. Allein wenn man das Ende des ersten Kapitels mit dem Anfange des zweiten vergleicht: so kann man kaum zweifelhaft bleiben, daſs von V. 5. bis zu Ende des Kapitels ursprünglich ein für sich bestehendes Ganzes gewesen ist. Zuerst nämlich der 80ste Vers ist eine unverkennbare Schluſsformel. Denn dies sei hier ein für allemal als Grundsaz aufgestellt, den wol leicht, versteht sich mit der Befugniſs Ausnahmen davon zuzugeben, wenn sie besonders begründet sind, von Jedem wird anerkannt werden, daſs eine fortlaufende Erzählung vom Einzelnen nicht ins allgemeine zurükgeht, auſser wenn sie den Gegenstand ganz verläſst. Eine einzelne Begebenheit hingegen für sich erzählt bietet keinen befriedigenden Schluſs dar, auſser wo die Kunstform streng abschlieſst. Das fühlt jeder und fügt etwas allgemeines hinzu, wie jede Liebeserzählung im Volkston sich nicht begnügt mit der Heirath zu schlieſsen, sondern dann noch hinzufügt, daſs das Paar viele Jahre mit Nachkommenschaft gesegnet vergnügt gelebt habe. Wo aber von demselben Gegenstand weiter gehandelt und einzelnes an einzelnes gereiht wird, da ist ein solches Zurükgehn ins allgemeine völlig auſser seiner Stelle und kann keinem nicht ganz unverständigen Erzähler in den Sinn kommen. In der Folge wird dieses bei vielen einzelnen Erzählungen von Christo, auf welche gleich wieder einzelnes folgt, anzuwenden sein. Und hier ist im wesentlichen derselbe Fall, und die Worte „Und das Kind wuchs und ward stark am Geist" bezeichnen ganz bestimmt das Ende einer Erzählung. Man könnte freilich sagen, es werde gleich im Verfolg nicht weiter von Johannes gehandelt, der Gegenstand werde also verlassen, und bei dieser Gelegenheit sei die Nachricht von seinem weiteren Ergehen nicht am unrechten Plaz. Allein man muſs bedenken, daſs schon im vorigen die Geburt Christi mit der Geburt Johannes in Verbindung gebracht

war, und daſs der Zusammenhang durch di
Einschiebung nur gestört würde. – Hie
kommt noch zweitens, daſs wenn im zwei
Kapitel derselbe Erzähler fortführe, auch m
ches anders sein müſste. Ich will darauf k
groſses Gewicht legen, daſs ja schon im vori
die Geburt Christi nach ihrem Zeitverhält
zu der des Johannes ganz genau bestimmt v
und daſs also eine genauere Zeitbestimmu
hier nicht an ihrem Plaz war, sondern eher o
zur Ergänzung des unangenehm unbestin
ten „in den Tagen Herodes". Da sollte
Verfasser, wenn er derselbe ist, hinzugef
haben, „kurz vor der Schazung". Dieses
gesagt will ich nicht sehr fest halten, weil
sagen könnte, die Schazung — möge nun
Angabe richtig sein oder unrichtig, denn
auf komme es hier nicht an — werde hier
nicht als Zeitbestimmung erwähnt, w
gleich beiläufig näher bestimmt werde,
che gemeint sei, sondern nur um die R
des Joseph nach Bethlehem und Christi Ge
dort zu erklären. Allein das ist für mic
Verbindung mit dem vorigen Punkt ents
dend, daſs hier noch einmal Josefs und M
Wohnen in Nazaret und noch einmal J
Abstammung von David erzählt wird,
nicht als ob wir das schon wüſsten. We
wiederholt hätte, der hätte uns auch ge
eine Hindeutung auf die Botschaft des En
nicht geschenkt. Daſs der Ausdruk ἐν
ἡμέραις ἐκείναις hiegegen nichts beweiset,
keine bestimmte Beziehung auf das vori
sich schlieſst, bedarf wol schwerlich eine
sondern Ausführung, zumal unmittelbar

ter jener Schluſsformel und dem Gesang des Johannes, und bei der genauen Bestimmtheit im vorigen, die eher erwarten lieſs „im sechsten Monat aber nach jenen Tagen"!

So sondert sich uns demnach gleich das erste Kapitel ab als eine Schrift, die ursprünglich für sich bestanden hat. Betrachten wir sie nun als solche etwas näher: so können wir uns des Gedanken nicht erwehren, daſs sie ursprünglich mehr ein kleines dichterisches Werk als eine eigentliche Geschichtserzählung gewesen sei. Im engsten Sinne wird das leztere ohnedies wol niemand annehmen und behaupten wollen, der Engel Gabriel habe in so streng jüdischen Formeln und in groſsentheils alttestamentischen Ausdrükken die Ankunft des Messias verkündigt, und der Wechselgesang zwischen Elisabet und Maria sei wirklich so gehalten worden, und Zacharias habe wirklich in dem Augenblik, wo er die Sprache wieder erhalten, sie auch zu diesem Lobgesang benuzt, ohne durch die Freude und das Wunder der Versammlung gestört zu werden, wodurch doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läſst. Also das müſste man auf jeden Fall annehmen, daſs der Verfasser von dem seinigen hinzugethan, und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe. Aber auch in dem geschichtlichen selbst ist vieles, was sich weigert als buchstäbliche Erzählung verstanden zu werden. Zuerst hängt die ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gern anbringen wollte, daſs das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegen bewegt habe. Darum muſs diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und um in dem Ganzen ja keine Lükke zu lassen, kommt auch eben deswegen der Engel nicht eher zu ihr; aber gleich nach seiner Verkündigung macht sie sich auf, und bleibt, auch sehr unwahrscheinlich wegen ihrer bevorstehenden Heimführung, drei Monat bei der Muhme, damit an ihre Rükkehr sich auch gleich die Geburt des Johannes anschlieſsen könne. Aehnlich ist auch dieses, daſs Zacharias des Unglaubens wegen bestraft wird mit der Stummheit im Gegensaz gegen die Maria, welche die göttliche Kraft zu Lobgesängen begeistert, daſs er aber, ohnerachtet sein Unglaube längst aufgehört haben muſste, die Sprache doch nicht eher wieder erhält als in dem Augenblik, wo er durch die Bestätigung des Namens auch die Aussage des Engels von der Bestimmung seines Sohnes feierlich anerkennt. Nimmt man hiezu noch die ganze Gruppirung, der Engel kommt zu Zacharias und verkündigt den lezten Profeten des alten Bundes im Tempel, derselbe hernach zu Maria und verkündiget die Ankunft des Messias in dem verachteten Nazaret, Maria und Elisabet werden zusammengeführt, die Lösung des ganzen Knotens durch die Wiederherstellung des Zacharias und sein Lobgesang machen den Beschluſs: so tritt ganz von selbst ein liebenswürdiges kleines Kunstwerk entgegen, das ganz in der Art und Weise mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter unsern apokryphischen Schriften finden, von einem Christen aus der veredelten judaisirenden Schule wol ursprünglich aramäisch verfaſst worden, und von dessen ganzem Stil die ältere strenge Kunstschule der christlichen Malerei ein getreues Abbild darstellt. Aber so poetisch es auch angelegt ist, muſste es doch verkannt werden, nachdem es späterhin mit dem folgenden in Verbindung kam, und so immer weiter in das historische hineingezogen wurde. Will man nach der Absicht desselben oder vielmehr nach dem Gesichtspunkt fragen, den der Verfasser gehabt: so möchte ich sagen, es gehöre in die Zeit, wo es noch reine nicht zum Christenthum übergetretene Schüler des Johannes gab, und sollte diese herüberlokken, indem es auf Thatsachen und auf weit verbreiteter Tradition ruhend in der Beziehung des Johannes auf Christum seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber noch von der Wiederkunft Christi eine zugleich äuſserliche Verherrlichung des Volkes erwartete. Denn so wenig ich hier buchstäbliche Geschichtserzählung sehen und mit Paulus alles aus Familienurkunden geschöpft halten kann, so wenig möchte ich auch alles für ersonnen erklären; nur daſs der Dichter, wie es ihm immer freisteht, das entferntere zusammengerükkt und das schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern bestimmt hat, Ist es nun so: so ist nicht nur die immer vergebliche Arbeit das Wunderbare erklären zu wollen, hier noch vorzüglich unerfreulich und leer, wenn man die Erscheinungen aus Extasen, zu denen gar keine Veranlassung ist, zumal die Erzählung voraus sezt als ob es nicht unerhört und ungewöhnlich wäre, im Tempel Erscheinungen zu haben, und das Stummwerden des Zacharias aus einem Anfall von Schlagfluſs erklären will, mit dem er auf der Stelle frisch und übrigens gesund nach Hause geht; sondern auch manche andere Angaben möchte ich lieber aus dem Bedürfniſs des Dichters erklären, und nicht wagen sie als geschichtlich aufzustellen. Dahin gehört zuerst, daſs Johannes ein Spätgeborner ist, welches offenbar nur nach der Analogie mit mehrern Heroen des hebräischen Alterthums gedichtet ist. Dann auch das Altersverhältniſs zwischen Johannes und Christus und eben so die Verwandtschaft der Maria mit der Elisabet, welche ohnedies schwer zu vereinigen ist mit der anderweitigen Behauptung des Johannes, daſs er Christum vor seiner Taufe nicht gekannt habe. Diese Verwandtschaft kann vielleicht der Dichter schon angenommen haben bloſs um den Besuch der Maria bei der Elisabet zu begründen; vielleicht auch, da Elisabet aus den Töchtern Aaron war, und Maria ihre Blutsfreundin also aus demselben Stamm zu denken ist, hatte auch er schon den Gedanken den hohenpriesterlichen König des Volkes auch dadurch zu bezeichnen, daſs er ihm die königliche Abstammung von der einen Seite und die priesterliche von der andern zutheilte, welche Ansicht man auch noch späterhin wiederfindet, nur daſs sie in apokryphische Schriften und unter Häretiker zurükgetreten ist. Freilich steht wunderlich genug neben dieser Voraussezung, die sich mit einer natürlichen Empfängniſs begnügt, auch die Hindeutung auf die auſsernatürliche Empfängniſs Christi hier; aber doch ist leztere bei weitem nicht so bestimmt hingestellt, und wird es nur durch die Frage der Maria, welche die Verkündigung des Engels ohnedies etwas unnatürlich unterbricht, vielleicht nur um den Engel nicht zu lange reden zu lassen.

Gehn wir nun weiter, so scheint auch alles übrige zu dieser Masse gehörige in ähnliche einzelne Erzählungen zu zerfallen. Denn wir finden ähnliche Schluſsformeln wie I, 80. auch nach der Erscheinung der Hirten II, 18 bis 20. nach der Darstellung im Tempel II, 40. und nach der Begebenheit in Jerusalem II, 52. Nur v. 21, der die Nachricht von der Beschneidung Jesu enthält, tritt dazwischen, und scheint uns sogar zu nöthigen, die gefaſste Ansicht ganz aufzugeben und zu der zurükzukehren, daſs alles in einem fortlaufenden Zusammenhang geschrieben worden. Denn er kann ursprünglich zu keiner von den beiden Erzählungen gehört haben, zwischen denen er steht, indem er weder ein Ende für die eine bildet noch einen Anfang für die andere. Dabei aber beruft er sich offenbar auf unsere erste Erzählung, und will also auch diese in den fortlaufenden Zusammenhang hineinziehen. Allein wenn unser erster Verfasser hier forterzählte, der sich, als Geschichtschreiber angesehen, doch auf jeden Fall Erweiterungen für erlaubt gehalten haben muſs; so würde schwerlich die Beschneidung Christi so ganz kurz abgekommen sein gegen die des Johannes, sondern er würde in Ermangelung einzelner Nachrichten wenigstens das gewisse und nothwendige etwas umständlicher vorgetragen haben. Von demselben hätte ich auch erwartet, daſs er nach seiner genauen Art zu rechnen die Lükke ausgefüllt, und nach v. 21 so würde geschrieben haben, „Und Josef und Maria blieben in Bethlehem bis die Tage ihrer Reinigung kamen.“ Auch hätte wol nicht leicht jemand in fortlaufender Erzählung griechisch schreibend so kurz hintereinander zweimal mit derselben Formel angefangen *καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι.* Daher bietet sich sehr leicht eine andere Ansicht dar, nemlich daſs dieser Vers von demjenigen eingefügt worden, der zuerst diese einzelnen Stükke zu einem Ganzen zusammenschrieb. Da er sie offenbar aus einem geschichtlichen Standpunkt aneinanderreihete, so fehlte ihm zwischen dem ersten Tage und dem drei und dreiſsigsten der achte, von dem er wissen konnte, daſs nothwendig an ihm die Beschneidung muſste vollzogen worden sein. Er schaltete also diese Begebenheit an der rechten Stelle ein; aber mit der gröſsten Gewissenhaftigkeit begnügte er sich nur das nothwendige zu sagen, und ohne etwas von dem seinigen hinzuzuthun, nimmt er die Formel aus der vor ihm liegenden Erzählung, die gleich folgen sollte, und beruft sich nur auf die in dem vorigen von dem Engel gegebene Vorschrift, auch dies, sei es nun bewuſst oder unbewuſst, in sehr behutsamen Ausdrükken. So erklärt sich unstreitig am besten der eigenthümliche Charakter dieser Notiz und ihr Verhältniſs zu allem vorigen und folgenden. Ob aber derjenige der vorzüglich hiedurch dieser Reihe einzelner Erzählungen den Charakter einer fortlaufenden Her-

ushebung der wichtigsten Punkte aus dem
rsten Abschnitt des Lebens Jesu, und zum
Theil gewiſs gegen ihre ursprüngliche Bestim-
nung, gegeben, erst der Verfasser oder An-
rdner, wie man ihn lieber nennen will, un-
eres ganzen Evangeliums gewesen, oder ob
lieser sie schon so verbunden vorfand, dies
assen wir für jezt wenigstens lieber unent-
chieden, und können nur sagen, daſs wir die
eine griechische Hand des Einganges in dieser
Einschaltung nicht wieder finden, und daher
ieber glauben möchten, diese erste Zusam-
nenfassung habe einen andern früheren Ur-
heber.

Betrachten wir nun zunächst die hier mit-
getheilte Nachricht von der Geburt Jesu und
was sich dabei ereignet II, 1-20, so kann sie
sehr wohl eine für sich bestehende Erzählung
gewesen sein. Denn die Hauptsache dabei ist
offenbar die Erscheinung, welche gleichzeitig
mit der Geburt Jesu den Bethlehemitischen
Hirten wurde, und diese eignet sich gar sehr
dazu, für sich erzählt und aus der mündli-
chen Erzählung früher oder später auch schrift-
lich verzeichnet worden zu sein, wenn wir das
Ganze geschichtlich nehmen. Dasselbe gilt,
wenn man es wie die erste Erzählung mehr
für dichterisch ansehn will. Denn auch so steht
die Darstellung eines göttlichen Zeichens bei
der Geburt des Messias leicht für sich al-
lein. Diese Ansicht möchte ich hier indeſs
nicht wagen vorzuziehn, und am wenigsten be-
haupten, dies Stükk sei eine Fortsezung des vo-
rigen. Denn es war hier eben so viel Gelegen-
heit sich in lyrischen Ergieſsungen auszubrei-

ten sowol in der Person der Engel, als auch, wie nach v. 20. die Hirten umkehren δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν, in der Person dieser Hirten. Diese Gelegenheit ist aber unbenuzt geblieben, und so können wir weder denselben Verfasser erkennen, noch auch überhaupt ein vorherrschendes dichterisches Gepräge, indem dieses nothwendig mehr lyrisches herbeigeführt hätte. Hier müssen wir also wenigstens die Hauptsache auf eine geschichtliche Ueberlieferung zurukführen. Dabei entsteht aber, wenn ein genaues Urtheil begründet werden soll, zuerst die Frage, aus welcher Quelle die Erzählung geschöpft sein mag. Denn zweie lassen sich deren denken, Joseph und Maria auf der einen Seite, die Hirten auf der andern. Von Joseph besonders ist nicht nöthig etwas zu sagen; theils ist von ihm keine Spur mehr bei dem öffentlichen Leben Jesu, und es ist also ganz ungewiſs, wie bald er vom Schauplaz verschwunden ist, theils wäre es auch zur Sache ganz einerlei, ob die Erzählung von ihm oder von Maria ausgegangen, und wir bleiben also nur bei der lezteren stehn. Von ihr wird zwar v. 19. gesagt, sie habe alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt, und dies könnte man leicht als eine Berufung auf sie verstehen. Allein diese Worte stehen schon in der Schluſsformel. Man denke sich den mündlichen Erzähler oder den schriftlichen Verzeichner, hatte er zum Schluſs von der Wirkung geredet, welche die Thatsache bei der Nachbarschaft hervorbrachte, der sie erzählt wurde: so lag es zu nahe und war fast nothwendig, auch etwas von ihrer Wirkung auf die Maria zu sagen. Dies also ist von so gut als keiner Bedeutung. An sich betrachtet aber sieht die Erzählung gar nicht aus, als wäre sie von den Eltern des Erlösers gekommen. Denn eine solche würde nach v. 7. ohne die Scene zu verändern, so fortgefahren sein, „In der Nacht aber — oder am andern Morgen frühe — entstand plözlich ein Getümmel von Hirten, welche in die Herberge kamen und fragten, ob etwa in diesem Hause am vorigen Tage ein Kind geboren worden und in der Krippe liege, und man bejahete es und führte sie herein, und sie erzählten, wie ihnen Engel erschienen seien“, und so fort. Und dann würde diese Erzählung ausführlicher mitgetheilt haben, wie nun die Hirten sich gegen das Kind und seine Eltern geäuſsert, und was die herzulaufende Menge unter sich geredet. Denn dies war den Eltern Jesu das unmittelbar wahrgenommene also auch in der Erinnerung lebhafteste; und eben hiernach bestimmt sich, worüber jede nicht künstliche Erzählung sich ausführlich verbreitet, und was sie nur kurz berührt. Vielmehr wird nach eben diesem Maaſsstab überwiegend wahrscheinlich, daſs die Erzählung, wie wir sie hier haben, auf die Hirten als ihre erste Quelle muſs zurükgeführt werden. Denn was ihnen das wichtigste war und das unmittelbarste, nemlich die nächtliche Erscheinung auf dem Felde, dies allein ist ausführlich behandelt. Was sie in Bethlehem fanden und thaten, das war für sie nur die Bestätigung und die Verbreitung von jenem; und grade in diesem Licht und mit dieser Verkürzung tritt es auch hier auf in der Erzäh-

und göttliche. Aber es wäre wunderlich, wenn wir ausmitteln wollten, worin das Zeichen bestanden, und was besonders die δόξα κυρίου gewesen. Und noch wunderlicher kommt es mir vor, wenn bei dieser Untersuchung mit besonderer Wichtigkeit das Zeugniſs eines Reisenden beigebracht wird, der in Palästina wirklich Irrlichter gesehn hat, grosse Irrlichter, die sich bald theilten bald wieder in Eins zusammenzogen. Denn je häufiger solche Erscheinungen dort vorkommen, um desto mehr muſsten besonders die Hirten, gewohnt den ganzen Sommer im Freien zu übernachten, mit ihnen befreundet sein, und konnten sie nicht leicht für ein himmlisches Zeichen auf einen einzelnen Fall gerichtet ansehen. Und eben so wunderlich, wenn man sich nicht anders zu helfen weiſs, als Maria habe an einem fremden Ort unter einer Menge Unbekannter nichts eiligen gehabt, als mit der Entdekkung hervorzutreten, sie werde jezt den Messias gebären; und dieses zwar habe ihr nicht einmal so viel eingetragen, daſs sie nicht nöthig gehabt, das Kind in den Stall oder in die Krippe zu legen, aber der Hirte des Hauses sei hievon so begeistert worden, daſs er nun das Irrlicht getrost auf den Messias gedeutet. Das ist mir, wie Sokrates sagt, eine unerfreuliche Geschiklichkeit, die so genau erklären will; zumal bei einer Erzählung, die wir offenbar nicht aus der ersten Hand haben. Es ist eben, wie wenn einer auf der andern Seite behaupten wollte, wir hätten hier, wo kein Gedicht sein soll, doch gewiſs buchstäblich die eigensten Worte der Engel. Wer könnte nicht im Gegentheil sehr leicht denken, diese eigensten Worte wären langst, ehe unsere Erzählung aufgeschrieben wurde, verloren gegangen, und man hätte sie auf die natürlichste Weise ersezt durch solche, womit die Christen sich vorzüglich bei dem gemeinschaftlichen Andenken an die Geburt Jesu zu begrüssen pflegten. Wer in solchen Dingen alles glatt und rein deuten will, geht eben so fehl, als wer ängstlich am Buchstaben klebt. Mit Freiheit wollen sie behandelt werden, wie sie entstanden sind; das zufällige soll man vom wesentlichen scheiden, lezteres dann aber auch klar und fest halten. — Das zweite ist dieses. Wenn unser Aufsaz aus einer späteren mündlichen Erzählung dieser Hirtenerscheinung entstanden ist: so haben wir gar nicht Ursach zu glauben, daſs auch das geschichtliche in den 7 ersten Versen aus dieser mündlichen Erzählung geflossen sei. Diese hat wahrscheinlich begonnen „In der Nacht, nachdem Jesus geboren war, wachten in jener Gegend die Hirten!“ Die jezige Einleitung in ihrer gröſseren Ausführlichkeit ist nur auf Rechnung des ersten Schreibers zu sezen, der von der Voraussezung ausgehend, daſs Josef und Maria eigentlich in Nazaret wohnten, sich nun auch eine Erklärung entweder geben lieſs oder vielleicht auch sich selbst gab, doch bleibt mir das erste wahrscheinlicher, wie es gekommen, daſs Jesus in Bethlehem geboren worden. Da ward ihm eine Verzeichnung genannt, und obgleich nur eine priesterliche gemeint war, verwechselte er, vielleicht kein palästinischer Jude, diese mit einer gröſseren bekannteren aber späteren Begebenheit, der Schazung durch Quirinus. Eine frühere römische Verzeichnung anzunehmen, bleibt bei den Verhältnissen, in denen Herodes der grosse stand, ein wunderlicher und sehr unwahrscheinlicher Gedanke, und noch wunderlicher, daſs mit einer solchen eine priesterliche Verzeichnung sollte verbunden worden sein. Denn wenn die leztere durchaus jeden an seinen Stammort reisen lassen muſste: so konnte verständigerweise jene nur in dem Hauptort jedes Distrikts für dessen Einwohner vollbracht werden, und beide muſsten sich also häufig, wie auch mit Josef der Fall gewesen wäre, durchkreuzen. Weil nun diese Einleitung nur so entstanden ist, kann sie uns auch über die Geburt Christi selbst nichts lehren, als was der Schreiber aus der eigentlichen Erzählung wuſste. Aber gewiſs dürfen wir uns auch weder anmaſsen, sie zu einer chronologischen Bestimmung zu gebrauchen, noch uns auflegen, die chronologischen Schwierigkeiten darin zu lösen, was eben deshalb, weil es schon an den nothwendigsten Bedingungen dazu fehlt, auch noch niemand nur einigermaſsen gelungen ist.

Was wir II, 22-40 von der Darstellung des Kindes im Tempel, die mit dem Reinigungsopfer der Mutter verbunden wurde, lesen, scheint auch ursprünglich ohne Zusammenhang mit dem vorigen erzählt und aufgezeichnet zu sein; denn am Ende wird vom Umkehren nach Nazaret geredet, als ob die Eltern auch von dort her nach Jerusalem gekommen wären, ohne den bisherigen Aufenthalt in Bethlehem auch nur mit einem Wort zu erwähnen, was doch so leicht und natürlich gewesen wäre. Diesen Aufenthalt also ignorirt unsere Erzählung. Nur möchte ich deshalb das Wundern der Maria über die Aeuserungen des Symeon nicht so verstehen, als ob die Erzählung vorausseze, sie selbst wisse noch gar nicht, wer ihr Sohn sei. Denn gewiſs nicht als das einzige Zeichen, was ihr geworden, sondern nur als eines aus mehreren kann diese Begebenheit erzählt worden sein. Und sie trägt, ohnerachtet des Wunderbaren, das auch ihr nicht fehlt, ein rein geschichtliches Gepräge. Denn zu natürlich um gedichtet zu sein ist dieses, wie Symeon, der wahrscheinlich auch voll Messianischer Erwartungen sich ein Zeichen erbeten hatte, als ihm ein solches, wir wissen nicht wie, geworden war, zuerst nur für sich selbst und ohne von den Eltern Notiz zu nehmen, in eine begeisterte Rede ausbricht, und erst, als er ihre Verwunderung merkt, sich an sie wendet. Und wer sollte auch, wenn man annehmen wollte, auch dies sei ursprünglich eine dichterische und symbolische Darstellung gewesen, für diese neben dem Symeon die Hanna erdichtet haben, die gar nicht einmal dichterisch benuzt ist? und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihrer Personalität, wogegen die Hauptperson weit nachlässiger bezeichnet ist? Diese Spur führt uns gleich weiter, und giebt nicht undeutlich zu erkennen, daſs auch diese Erzählung nicht von Maria oder Josef herzuleiten ist, denen Hanna und Symeon gleich fremd waren, sondern von einem, der sie mittelbar oder unmittelbar aus dem Munde der so gena beschriebenen Hanna hatte. Und auch von dieser Begebenheit gilt, wie von der vorigen daſs sie gewiſs zwischen der Kindheit Jes und seinem öffentlichen Auftreten ist vergessen worden, und erst später wieder hervorgezogen. Aufsehn muſste sie im ersten Augenblik erregen, und zwar nicht wenig, da wi uns den Symeon, wollen wir auch bescheiden bleiben und nicht mehr wissen, doch al einen bekannten und angesehenen Mann denken müssen. Aber die Aussicht auf das, wa ein eben geborenes Kind einst in der Reife seines Lebens sein und leisten sollte, war zu weit um, zumal in einer so unruhigen Zei wo ein Stoſs auf den andern folgte, fortwährend Aufmerksamkeit zu finden. Daher auc Symeon, der von der ersten Erzählerin diese Auftrittes nur genannt zu werden brauchte in der Feder unseres Verfassers schon als ein unbekannter erscheint, den er nur durch di aus der Sache selbst hervorgehenden Eigenschaften bezeichnet. Ein absichtliches Verschweigen der unter sich verstandenen Messiasfreunde kann ich mir nicht denken. Davon würde sich hier wol in v. 38. eine leis Andeutung finden.

Daſs das lezte Stükk dieser Masse, de erste Tempelbesuch Jesu, mit dem vorige auch nicht in Einem Zusammenhange ursprünglich hingeschrieben worden, geht au mancherlei Zeichen hervor. V. 40, den Einige ganz wunderlicherweise als den Anfang dieses lezten Stükkes ansehn gegen alle Analogie mit I, 80 und II, 52, ist eine rein

Schluſsformel. Als Uebergang angesehn bindet er nicht genug; sondern es würde etwa heiſsen nach der Rükkehr nach Nazaret, „Und hier blieb nun das Kind wachsend und zunehmend bis es 12 Jahr alt" u. s. w. So etwas wäre wirklich ein Uebergang; das Ruhenbleiben im Allgemeinen, was wir in unserm Verse finden, kann nur einen Schluſs andeuten, eben wie I, 80 und II, 52. Auch zeichnet sich diese Erzählung aus durch eine mehr periodische und überhaupt mehr gräcisirende Structur, welcher Vorzug sich nur verliert in dem Dialog zwischen Maria und Jesus, wo der Concipient sich vielleicht verpflichtet hielt, möglichst wörtlich zu referiren. Denn übrigens scheint ihrem Stile nach die Erzählung nicht aus dem Aramäischen übersezt, sondern gleich griechisch abgefaſst worden zu sein. Sie kann aber offenbar nur auf Maria zurükgeführt werden. Denn von der Reisegesellschaft wird sonst niemand mit umgekehrt sein nach Jerusalem, und von der Versammlung in der Tempelschule kann die Erzählung aus denselben Gründen nicht herrühren, aus denen wir die Erzählung von der Erscheinung der Hirten, auch nicht von Josef und Maria ableiten konnten. Und wie die Worte πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα hier (v. 51.) offenbar eine griechischere Bedeutung haben, als oben v. 19, denn hier heiſsen sie bestimmt die Worte, die zwischen ihr und dem Knaben gewechselt wurden: so soll hier verbürgt werden, daſs diese genau wiedergegeben worden. In diesem Gespräch, das, wenn man es nicht recht genau faſst — wie sich nemlich Jesus zunächst nur auſser

Schuld sezen will wegen des langen Suchens, wie es aber mit seinem Zurükbleiben zugegangen, wol hernach wird erzählt haben — eine räthselhafte Gleichgültigkeit Jesu zu verrathen scheint, liegt auch eine sichere Bürgschaft, daſs nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet ist, um auch etwas merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkt, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und des Gesezes aufgeschlossen wurden. Aber eine Frage nach diesem Zeitpunkt kann allerdings die erste Veranlassung gegeben haben, daſs Maria diese kleine Begebenheit erzählte, die ihr, wie man deutlich sieht, vorzüglich wegen des lernbegierigen Aufenthaltes Jesu im Tempel und wegen der Worte *ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με* eindrüklich geblieben war. Denselben Standpunkt hat auch unser schriftlicher Verfasser, der eben deshalb die einleitenden Umstände etwas sorglos zusammenfaſst, und sich auch hiedurch von dem Verfasser der vorigen Erzählung unterscheidet. Denn weit mehr hätte es hier zur Sache gehört, zu sagen, daſs es Sitte war, den zwölfjährigen Knaben in den Tempel einzuführen, als dort Noth that die Opfer zu beschreiben, welche bei der Reinerklärung gebracht werden muſsten. Nach allem diesem denke ich nicht, daſs man dennoch aus dem *αὐτοῦ* v. 41 oder aus der Aehnlichkeit 5 zwischen v. 41 und v. 19, oder v. 52 und v. 40 auf Einen ursprünglichen Verfasser alles bisherigen wird schlieſsen wollen. Denn in jenes *αὐτοῦ* kann sich der Name sehr leicht verwandelt haben durch den, der diese Erzählung zu den vorigen hinzuschrieb; ja sogar dem ersten Concipienten eines solchen einzelnen Blattes kann es angehört haben. Bestimmter scheint freilich die Aehnlichkeit des v. 52 mit 40 und I, 80 auf eine Kenntniſs jener früheren Stellen hinzudeuten, und machen wahrscheinlich, daſs diese Schluſsformel erst von dem herrühre, der unsere Erzählung den vorhergehenden zugeschrieben hat. Zweifelhaft aber muſs bleiben, ob dieser der Sammler des bisherigen gewesen ist, was die reinere Gräcität, die wir in dem die übrige Sammlung bindenden v. 21. ganz vermissen, fast unwahrscheinlich macht. Da diese aber in der ganzen Erzählung der Hauptsache nach herrscht und mehr als irgend etwas bisher vorgekommenes an den Eingang erinnert: so könnte man vermuthen, der Sammler und Ordner des Ganzen sei zugleich der erste schriftliche Concipient dieses lezten Stükkes, das er nach Anleitung einer mittelbar oder unmittelbar von Maria herrührenden mündlichen Erzählung den früheren Nachrichten von der Kindheit Jesu, die er schon gesammelt vorfand, angehängt hat, so daſs wir hier zum erstenmal seit den Eingangsworten seine eigne Hand wieder hätten. Doch dies bleibt eine nicht fester zu begründende Vermuthung.

So demnach, durch wahrscheinlich allmähliges Anreihen mehrerer einzeln unabhängig von einander aufgezeichneten Erzählungen an ein ursprünglich gar nicht als Geschichtserzählung, sondern als Gedicht abgefaſstes Stükk ist diesen Anzeigen zufolge die erste Masse unseres Evangeliums entstanden.

Vergleichen wir sie nun ganz unbefangen mit der ähnlichen bei Matthäus: so haben wir zwei parallellaufende Reihen von Erzählungen, parallel laufend in dem engeren Sinne, daſs sie keinen einzigen Punkt, das heiſst hier keine ganze Thatsache, mit einander gemein haben, aber auch so; daſs sie sich nicht etwa ergänzen, sondern vielmehr daſs die zusammengehörigen Glieder beider Reihen einander fast vollkommen ausschlieſsen: daher denn, wenn in irgend einem Punkt die Erzählung des einen Evangelisten richtig ist, die des andern, was denselben Zeitpunkt betrift, nicht richtig sein kann. Nämlich zuerst, ist unsere Verkündigungsgeschichte wahr: so lassen sich des Josefs Zweifel und ihre Entscheidung bei Matthäus nicht denken. Denn wenn man sich auch das unwahrscheinliche gefallen lassen will, Maria sei unmittelbar nach der Verkündigung zur Elisabet gereiset, ohne dem Josef vorher etwas zu sagen, und dieser habe unterdeſs von ihrer Schwangerschaft und der Engelverkündigung aus der dritten Hand erfahren: so muſs doch in Maria, ehe sie sich über diesen wichtigen Punkt mit Josef verständiget, eine Unsicherheit gewesen sein, die man aber ihren Reden bei der Elisabet nicht nur nicht anmerkt, sondern bei der es ihr auch ohne die gröſste Gleichgültigkeit gegen ihren Verlobten unmöglich müſste gewesen sein, drei Monate dort zuzubringen. Und was hatte Josef für eine Nothwendigkeit, diese Sache bei sich zu entscheiden, ehe er Maria gesprochen? zumal wenn, wie Paulus annimmt, Maria und also wol auch er schon vorher Nachricht gehabt von der Erscheinung des Zacharias. Erzählte ihm nun aber Maria von ihrer Aufnahme bei Elisabet und von der augenscheinlichen Verbindung beider Erscheinungen: so muſste er glauben, auch ohne daſs ein Engel erschien. Nimmt man hingegen die Erzählung des Lukas weg, und betrachtet die bei Matthäus allein: so hat sie nichts unwahrscheinliches in sich. Jener Aufſaz also bei Lukas und dieser bei Matthäus, der aber unrichtig zum Unterschiede von jenem ein Nazaretanischer genannt wird, da auch Maria nach Lukas in Nazaret wohnt, wollen nicht zusammenstimmen, wenn man die Sachen historisch und psychologisch betrachtet. Zweitens stimmen auch nicht recht die beiden Erzählungen bei Lukas von den Bethlehemitischen Hirten und von der Darstellung im Tempel mit jenen beiden bei Matthäus von der Anbetung der Morgenländer und dem Bethlehemitischen Kindermord. Denn die Morgenländer müssen vor der Darstellung Jesu in Bethlehem gewesen sein, weil Lukas nicht nur nach dieser unmittelbar die Eltern mit dem Kinde nach Nazaret zurükkehren läſst, sondern auch, wie die ganze Sache bei ihm dargestellt wird, nicht der mindeste Grund sich denken läſst zu einem neuen verlängerten Aufenthalt in dem fremden Bethlehem. Weder ein Arbeiten in Bethlehem noch eine Absicht sich in Bethlehem niederzulassen ist in der Erzählung bei Lukas gegründet, ja nicht einmal mit ihr verträglich, und man zerstört ihre ganze Anschaulichkeit, wenn man ihr andichtet, es sei nur ausgelassen, daſs

Joseph noch einmal nach Bethlehem zurükgekehrt sei. Andern ist dies zu verzeihen; aber wer so pragmatisirt wie Paulus, der sollte so leicht hierüber nicht hinweggegangen sein. Die Sache ist wol sehr klar, wenn man zusammennimmt, wie Josef bloſs der Schazung wegen nach Bethlehem gegangen, wie schlecht sich die Wöchnerin dort befand, und wie ungern sie sich die zwiefache Reisebeschwerde werden gemacht haben. Waren aber die Morgenländer vorher hingekommen: so war auch gewiſs; nahe wie Bethlehem bei Jerusalem war, eine Kunde hingekommen, wie Herodes nach dem Geburtsort des Messias gefragt, und wie auf diese Anweisung die Morgenländer ihn gefunden. Ja noch mehr, die Morgenländer muſsten auch in Bethlehem den Traum haben, der sie vor Jerusalem warnte, und es ist viel wahrscheinlicher, daſs sie ihn erzählt, als daſs sie ihn verheimlicht haben. Hätte nun nicht Josef bei dem bekannten Charakter des Herodes aus diesen Umständen Verdacht schöpfen müssen, und die ganz unnüze Reise nach Jerusalem unterlassen? Die Flucht nach Egypten also hängt freilich sehr natürlich mit der Ankunft der Morgenländer zusammen und mit dem dadurch erregten Aufsehn, wie auch Paulus sehr gut auseinandersezt: aber die Reise nach Jerusalem besteht damit nicht. Der Bethlehemitische Kindermord ist aber auf jeden Fall eine in dieser Beziehung, auch die wildeste Grausamkeit bei Herodes vorausgesezt, nicht recht begreifliche Begebenheit. Denn wieviel wohlfeiler konnte er seinen Zwekk erreichen, und wie sehr muſste er besorgen, ihn ohnerachtet des grausamen Befehls zur Zeit der Schazung ohne genauere Nachforschung dennoch zu verfehlen; wie leicht muſste es ihm werden, zu erfahren, wohin in dem kleinen Bethlehem die Fremden ihre kostbaren Geschenke gebracht, und also auch, daſs das Kind nicht mehr da war. Eine ganz leere Wuth also sollte er zwar ausgelassen, dagegen aber gar nichts überlegtes gethan haben, um den gefährlichen Knaben selbst zu treffen, wovon er doch, selbst wenn dieser nach Egypten geflohen war, sehr viel Hofnung haben muſste, daſs es gelingen werde. Endlich ruhen beide Reihen von Erzählungen jede auf einer ganz andern Ueberlieferung, wie niemand, der jede für sich unbefangen betrachtet, verkennen kann. Lukas nemlich sezt überall voraus, Josef und Maria haben vor der Geburt Jesu, die nur zufällig in Bethlehem erfolgte, schon in Nazaret gewohnt. Matthäus hingegen weiſs von einer zufälligen Ursache des Geborenwerdens in Bethlehem nichts, sezt aber ganz deutlich voraus, daſs Josef, wenn nicht besondere Umstände dazwischen getreten wären, nach der Flucht würde nach Judäa zurükgegangen sein, und nimmt also offenbar an, daſs er dort und nicht in Galiläa wohnhaft gewesen. Alle Vereinigungen dieser beiden entgegengesezten Angaben scheinen nur eine künstliche Quälerei, zu der man sich ohne Noth nicht herablassen, oder vielmehr überhaupt lieber nicht erklären muſs als so. Wie also nun? Sollen wir im Ganzen die eine von diesen beiden Reihen für wahr erklären und die andere für falsch, oder wie sollen wir uns helfen? Zu einer solchen Entscheidung mit Einem Streich dürfen wir uns schon desfalls nicht mehr berechtigt halten, weil wir in unserer Reihe bei Lukas einiges gefunden haben, was, mehr dichterisch dargestellt als geschichtlich, im Streite gleich nachgiebt, anderes aber auch, was deutliche Zeichen einer absichtslosen und unverfälschten Ueberlieferung an sich tragend nicht nachgeben will. Wir müssen daher theilen und jedes einzeln betrachten. Zuerst also werden wir sagen, unsere Verkündigungsgeschichte kann keinen Anspruch darauf machen, als Geschichte gegen die Erzählung des Matthäus von den Bedenklichkeiten des Josef und wie sie gehoben worden, aufzutreten; sondern wir werden nur mit der Erzählung des Matthäus zu vergleichen haben die traditionelle Grundlage unseres Gedichtes, nemlich daſs bei Maria auf eine auſserordentliche Weise noch vor der Geburt Jesu Erwartungen, daſs sie den Sohn Gottes gebären werde, erregt worden sind. Dieses aber vereinigt sich mit der Erzählung des Matthäus sehr leicht. Maria konnte sogar, wie billig vorauszusezen ist, dem Josef erzählt haben, was ihre Erwartung begründete, und dieser, wie liebend und vertrauend, wie fromm und auf den Messias hoffend wir ihn auch denken mögen, kann dennoch, wenn jene Erwartungen nur durch minder deutliche noch nicht in so bestimmte Verbindung mit wirklichen Begebenheiten getretene Zeichen begründet waren, bald mehr bald minder gläubig, je näher ihm aber die Nothwendigkeit trat, sich völlig zu entscheiden, um desto mehr sich auf die zweifelnde Seite geneigt haben. Wir kommen dann um desto unbesorgter die Erzählung bei Matthäus in der weisen Unbestimmtheit lassen, in der sie sich hält; der traditionelle Grund unseres Verkündigungsgedichtes weiset alle frevelnden Deutungen zurükk, womit gemeine Hände den heiligen Schleier beschmuzen wollen, den sie nicht lüften können. Und grade so weit sollen wir nur in diesen Untersuchungen kommen. Was nun weiter den zweiten Moment betrifft: so müssen wir darauf beharren, daſs unsere Erzählungen von der Geburt Jesu und von seiner Darstellung im Tempel in der Hauptsache ein reingeschichtliches Gepräge tragen; ist es aber wol mit denen des Matthäus eben so? Hat nicht die Erzählung von den Magiern in ihrem innersten Grunde einen ganz symbolischen Charakter, daſs sie nemlich eben dadurch, daſs Jesus sogleich auch von Heiden anerkannt worden, dem Christenthume sein Recht, sich über das Judenthum hinaus zu erstrekken, geltend machen, und dadurch, daſs der König der Juden eben auf diese Veranlassung den neugebornen Messias verfolgt, die Verwerfung des besonders über den Antheil, der den Heiden gewährt wurde, erbitterten Volkes ahnden lassen will? Daher auch die Verwebung dieser Erzählung mit herbeigezogenen alttestamentischen Stellen. Und so konnte mit dieser symbolischen Erzählung, deren Ursprung wol in den östlichen Grenzen von Palästina am besten zu suchen ist, eine wirkliche Thatsache, denn rein erdichtet ist jener Kindermord wol schwerlich, in künstliche

Verbindung gebracht sein. Hier also würde Matthäus, als dichterisches mit aufgenommen habend, zurüktreten, und Lukas das geschichtliche Feld behaupten. Kann es die Glaubwürdigkeit beider Evangelisten etwa vermindern, daſs jeder etwas nicht rein geschichtliches in sein Geschichtsbuch aufgenommen? Gewiſs nicht bei dem billigen Beurtheiler, welcher bedenkt, theils daſs alles dieses immer nur im Vorhofe des eigentlichen Gegenstandes liegt, denn der war nur das öffentliche Leben Jesu, theils wie Dichtung und Geschichte auch in den heiligen Büchern, die unsere Verfasser am meisten vor Augen hatten, und mit denen sie und die Zeitgenossen, von denen sie ihre Nachrichten nahmen und für die sie schrieben, am meisten genährt waren, nirgend ganz gesondert sind, und sie also den sondernden Sinn, der uns eigen ist, weder haben konnten noch bedurften, theils endlich, wie weit dennoch ihr reines Gefühl sie überall entfernt gehalten hat von der Abentheuerlichkeit und Fabelhaftigkeit verschollener Evangelien, deren Sammler oder Verfasser von dem verworrenen Geiste des rabbinischen Judenthums beseelt waren. Dieser Gegensaz erhält unsere kanonischen Evangelisten in ihrem gerechten Ansehn, und zeigt uns den Geist, in dem sie gehandelt haben, in seiner Würde und Heiligkeit. Und so kann die prüfende Untersuchung des Einzelnen, wie sie uns geziemt, ungestört ihren Gang gehen. — Doch es ist übrig, noch ein Wort zu sagen über die verschiedene zum Grunde liegende Vorstellung von dem Wohnort der Eltern Jesu, ein Punkt,

über

über den es schwer bleiben wird aufs reine zu kommen. Die Aussage bei Lukas, daſs Josef und Maria eigentlich immer nur in Nazaret gewohnt, liegt theils in dem poetischen Stükk theils in den Schluſsformeln, in denen nie die Genauigkeit der Erzählung selbst ist; und man kann sie daher nur als eine sehr allgemeine Voraussezung ansehen. Die Aussage des Matthäus, daſs sie vorher in Judäa gewohnt, ist nur bestimmt vorhanden in Verbindung mit dem wahrscheinlich nicht geschichtlichen Theil der Erzählung, und also vielleicht nur entstanden aus der Voraussezung, daſs, da Christus in Bethlehem geboren worden, auch wahrscheinlich seine Eltern da gewohnt haben. Dem aber widerspricht die Hirtengeschichte bei Lukas, welche gradezu aussagt, daſs da, wo Jesus geboren worden, seine Eltern nicht gewohnt haben. Um den Lukas auf des Matthäus Seite zu ziehen müſste man annehmen, daſs diese Geschichte durch sehr viele Hände gegangen sei und mancherlei Zusäze erfahren habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist; um den Matthäus auf Lukas Seite zu ziehen, müſste man annehmen, daſs seine Erzählung, die überhaupt schon etwas gelehrtes hat durch ihre Citationen, auch am Ende auf eine gelehrte Weise — denn es gehörte schon eine besondere Reflexion dazu, dieses zu finden, daſs Josef mit Recht vom Philippos weniger besorgen durfte, als vom Archelaos — die fälschlich vorausgesezte späte Wanderung nach Galiläa erklären will. Die Wahl bleibe frei, denn ein drittes weiſs ich für jezt nicht aufzustellen.

Zweite Masse III, 1—IX, 49.

Hier finden wir von vorne herein einen genauen Zusammenhang bis IV, 15. Dann aber auch eine Schluſsformel so bestimmt als eine der bisherigen, und die sich gänzlich weigert als Uebergang von einem Gegenstande zum andern, wie dergleichen auch in fortlaufender Erzählung vorkommen müssen, angesehen zu werden. Wer das Leben Christi im Zusammenhang beschreiben und also, soviel er konnte, von solchen Begebenheiten erzählen wollte, auf welchen der Ruf Christi sich gründete: wie konnte der hier schon von seinem Rufe reden, und dadurch nur den falschen Gedanken veranlassen, als ob er wissentlich einen ganzen Zeitraum übersprungen hätte? Ja nicht einmal als Uebergang zu der unmittelbar folgenden Erzählung von dem Vorfall in der Synagoge zu Nazaret lassen sich v. 14 und 15 erklären. Bei diesem Vorfall erscheint freilich Jesus schon als berühmt, aber nicht nur das, sondern er beruft sich eben so deutlich auf Wunder, die er verrichtet. Wären also v. 14 und 15 zugesezt worden um die Lage anzudeuten, in der Jesus sich schon befand, als er in Nazaret auftrat: so würde nicht bloſs von seinem Ruhm als Lehrer, sondern auch von seinen Wundern die Rede gewesen sein. Wie die Worte jezt lauten, können sie nur von einem herrühren, der hier seine Erzählung von dem Anfang des öffentlichen Lebens Jesu beschloſs, ohne etwas weiteres hinzufügen zu wollen. Natürlich schlieſst der so, von dieser Zeit an habe

Jesus in seinem Vaterlande öffentlich gelehrt und sei berühmt worden. In diesem von dem folgenden ganz abgeschnittenen Stükke nun sind auf eine wie es scheint nicht weiter trennbare Weise vereiniget die Nachricht von der Taufe Christi, sein Geschlechtsregister und die Versuchungsgeschichte. Auffallend aber ist, daſs auch hier, wie bei Matthäus, ursprünglich die lezte mit der ersten zusammenhängt. Denn nicht nur das Umkehren vom Jordan, IV, 1, bezieht sich auf III, 3, sondern auch der Ausdrukk, daſs Jesus voll gewesen des heiligen Geistes, auf das Herabsteigen des Geistes auf ihn III, 22; und man kann IV, 1 unmittelbar an III, 22 anknüpfen, so daſs die Genealogie zwischen beiden nur gleichsam mit Gewalt eingeklemmt zu sein scheint. Aus dieser Einklemmung erklärt sich auch am besten die beschwerliche und vieldeutige Kürze des v. 23, die den Auslegern so viel zu schaffen macht. Freilich läſst sich eine gewisse Verwandtschaft des Geschlechtsregisters mit den beiden andern Gegenständen nicht verkennen, so daſs sie wol könnten ursprünglich zusammen verbunden gewesen sein. Denn die Davidische Abstammung Christi war eben sowol ein Beweis seiner Messianischen Würde, als das Zeugniſs Johannis und das göttliche bei der Taufe und als sein Sieg über den Teufel. Aber grade das beweisende in der Genealogie ist dadurch verstekt, daſs sie bis auf Adam hinaufgeführt ist, und auch die beiden andern Erzählungen scheinen nicht als Beweise für die höhere Würde Jesu mit einander verbunden gewesen zu sein, sondern als den Anfang des Lehramtes Jesu bezeichnend, wie man aus der Schluſsformel ganz deutlich sieht, in welche Ansicht auch das ἀρχόμενος v. 23 nach der Meinung der besten Ausleger eingeht. Und das ist auch ganz natürlich. Daſs die Taufe Jesu als Einweihung zu seinem öffentlichen Leben allgemein angesehen ward, wissen wir auch aus der Apostelgeschichte; und wenn die Versuchung Jesu faktisch genommen wurde, so muſste man sie um so mehr in dieselbe Zeit sezen, als leicht auszumitteln war, daſs seitdem Christus einige Jünger als beständige Begleiter um sich versammelt hatte, dergleichen nicht vorgefallen sei. Leicht verband sich mit dieser Notiz noch eine symbolische Vorstellung, wie etwa, daſs Christus sich durch diesen Sieg über den bösen Geist erst das Recht erworben ihn auch hernach überall zu verfolgen und zu vertreiben. Und so wäre leicht begreiflich, wie man diese beiden Momente als den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu bezeichnend mit einander verband, woher sie denn bei Matthäus und Markus eben sowol als hier unmittelbar auf einander folgen. Wie ist es nun mit dem Einklemmen des Geschlechtsregisters zugegangen, und wem ist dieses zuzuschreiben? Unbedenklich schreibe ich es Lukas, d. h. dem Ordner des Ganzen zu, und nehme an, er habe diese Genealogie einzeln überkommen, habe früher nicht eine leichte Gelegenheit gefunden, sie einzurükken, und ihr nun aus Noth, auch nicht auf die leichteste Weise, den einzigen Ort angewiesen, der noch übrig war. Denn vor die erste Masse konnte er sie nicht stellen, da er dann hätte rükwärts gehen müssen von Jesus zu Zacharias. Innerhalb derselben wäre die schiklichste Stelle sie einzuschieben gewesen nach II, 7 oder nach II, 20; allein er scheint ungern daran gegangen zu sein, auseinander zu sprengen, was er schon gebunden fand. Hinter die erste Masse II, 40 konnte er sie freilich auch stellen; allein da diese mit der Rükkehr nach Nazaret schloſs, und seine nächste Erzählung mit der Reise von Nazaret nach Jerusalem anfing; so lieſs er natürlich diese folgen, und legte die Genealogie noch zurük. Hinter dieser Erzählung hätte sie aber ganz fremd und schlecht gestanden, und es blieb ihm also nichts übrig, als nun doch sie zwischen etwas schon verbundenes einzuschieben, wobei er daher lieber die Fuge etwas scharf durchblikken läſst, als daſs er mehr als höchst nothwendig von seinem eigenen hinzugethan hätte. Was beiläufig gesagt die Genealogie selbst betrifft, so ist die leichteste Annahme offenbar die, daſs Eli und Jakob Halbbrüder gewesen, und der Fall einer Leviratsehe eingetreten sei. Nur muſs man einen Schritt weiter gehend sagen, die eine Genealogie also sei die der jüngern Brüder Josefs, die ein minder kundiger, welcher diesen Umstand entweder nicht wuſste oder nicht beherzigte, irgendwoher sich verschafft hatte, und nun glaubte die Genealogie Josefs selbst zu besizen; ein Vorwurf, welchen wir immerhin auf unserm Evangelisten, der ja vielleicht gar kein geborner Jude war, noch lieber als auf einem seiner Vordermänner können ruhen lassen.

Ist also das Eintreten des Geschlechtsregisters an diesem Orte so erklärt, und vergleichen wir nun die Nachricht von der Taufe und die Versuchungsgeschichte, wie wir beides hier, und wie wir es bei Matthäus ſinden: so zeigt sich freilich eine bedeutende Verschiedenheit beider Texte, die es fast unmöglich macht, beide für eine und dieselbe etwa nur verschieden übersezte Erzählung zu halten; und hierüber muſs man sich allerdings wundern, eben weil doch beide Begebenheiten auf dieselbe Weise aneinandergereiht sind, und auch wieder in vielem so genau zusammenstimmen. Am leichtesten allerdings kann man sich das Verhältniſs der Versuchungsgeschichte erklären. Die Sache anlangend, so kann ich sie weder als Ekstase ansehn, denn es fehlt an allen Beispielen ekstatischer Zustände in der Geschichte Christi, noch als eine äuſsere Darstellung dessen was innerlich in Christo vorgegangen. Denn wenn er auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken gehegt, so ist er nicht Christus mehr, und diese Erklärung erscheint mir als der ärgste neoterische Frevel, der gegen seine Person begangen worden. Wenn man sie nun als eine Thatsache eben so wenig kann gelten lassen: so bleibt wol das natürlichste, sie, wie auch andere schon gethan, als eine Parabel anzusehn. Drei Hauptmaximen Christi für sich und für die, welche durch ihn mit auſserordentlichen Kräften ausgerüstet sein Reich fördern sollten, sind darin ausgedrükt: die erste, kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil selbst unter den dringendsten Umständen, die andere, nie in Hofnung auf den auſserordentlichen göttlichen Beistand etwas zu unternehmen, was, wie das Herablassen von der Zinne des Tempels, weil es in dem natürlichen Gang der Dinge nicht liegt, nur abentheuerlich sein würde; endlich die dritte, niemals, auch nicht wenn der gröſste Vortheil unmittelbar dadurch zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit den Bösen oder gar in eine Abhängigkeit von den Bösen einzulassen; und stärker konnte Christus sich nicht gegen jede entgegengesezte Handlungsweise erklären, als wenn er sie dem Satan zuschrieb. Daſs wir hier ein solches Compendium messianischer und apostolischer Weisheit finden, und daſs grade die Entwiklung der satanischen Gedanken am meisten herausgehoben ist, die Beantwortung derselben dagegen zurüktritt, macht diese Ansicht sehr wahrscheinlich. In einem solchen Sinn also hat Christus seinen Jüngern diese Parabel vorgetragen; denn daſs einer der Apostel sie in demselben Sinne sollte erfunden haben, ist schon minder wahrscheinlich. Leicht aber konnte sie schon in der zweiten und dritten Hand geschichtlich verstanden werden, eben so leicht aber auch ohnerachtet dieser Umdeutung im wesentlichen übrigens unverändert durch sehr viele Hände gehn. Die Folge der Versuchungen, wie Matthäus sie angiebt, ist die richtigste, wenn man auf die Bedeutung der Parabel sieht; die Umstellung derselben im Lukas scheint mehr auf die Einkleidung berechnet; denn sie kann erklärt werden aus der Ueberlegung, wie unwahrscheinlich es sei, daſs

Christus mit dem Teufel erst solle aus der Wüste nach Jerusalem gegangen sein und von da wieder ins hohe Gebirge, da dieses und die Wüste eher nahe bei einander zu denken ist. Alle Abweichungen des Lukas vom Matthäus hängen mit dieser Umstellung zusammen: so wie der Kern aller Uebereinstimmungen der Dialog zwischen Christo und dem Teufel ist, der sich auch natürlich am meisten unverfälscht erhalten muſste. Wir haben also hier eine Umarbeitung, die man indeſs nicht glüklich nennen kann, da sie auf etwas der ersten Erfindung ganz fremdes ausgeht. Im Markus nun ist der Kern ganz verschwunden, und nur die Schale übrig geblieben, mit einem abentheuerlichen Zuge vermehrt, indem er, man sieht gar nicht ein warum, Christum in die Gesellschaft wilder Thiere bringt, die in den sogenannten Wüsten Palästinas doch nicht können in Haufen einheimisch gewesen sein. Daſs aber diese Parabel einmal geschichtlich verstanden immer in Verbindung mit der Taufe Christi erzählt wurde, geht recht aus Markus hervor, der grade nur deshalb scheint die Sache nicht ganz übergangen zu haben, und ist überhaupt, da Christus sie wahrscheinlich selbst in diesen Zeitpunkt gelegt hatte, sehr natürlich, auch ohne Urevangelium. Vielmehr ist nicht zu begreifen, wie, nach Eichhorn, grade das wenige, was Markus über diese Sache sagt, sollte ins Urevangelium aufgenommen worden sein, recht um der Willkühr ein höchst bedenkliches Spiel zu eröfnen in Ausmalung dieser Versuchungen Christi. — Wie nun die Versuchungsgeschichte überarbeitet ist bei Lukas, so ist es auch wol die Nachricht von der Taufe Christi. Die Verschiedenheit der Person, in der die himmlische Stimme redet, ist zwar leicht zu erklären als verschiedene Uebersezung aus dem Aramäischen, worin keine Person ausgedrükt war, sondern wol nur stand, „Siehe da mein geliebter Sohn!" Aber der Zusaz ἐν σωματικῷ εἴδει ist doch hineingearbeitet bei Lukas, wahrscheinlich um dieses Herabsteigen des Geistes zu unterscheiden von denjenigen Ereignissen, die öfter bei der Taufe der Christen vorkamen, und als Zeichen der Besiznahme des Geistes angesehen wurden. Hier nemlich schlofs man die Anwesenheit des Geistes grade aus den lauten und begeisterten Aeufserungen christlicher Gesinnung; dort aber betete Christus, auch ein Zusaz unserer Erzählung, und da dies wol nur in der Stille geschah, konnte auch das Herabsteigen des Geistes nur wahrgenommen worden sein durch das Gesicht. Dagegen fehlt in unserer Erzählung das bei Matthäus vor der Taufe hergehende Gespräch Johannis mit Jesu, und indem das göttliche Zeichen zur Hauptsache gemacht, das Getauftwerden Christi selbst nur in der indirecten Rede vorgetragen ist, zeigt das ganze einen sehr verschiedenen Charakter. Und man mufs gestehen, wie die Verbindung der Taufe und der Versuchung aus den angeführten Gründen uns gar nicht nöthiget ein Urevangelium anzunehmen; so werden vielmehr bei Voraussezung eines solchen grade diese Abweichungen der einen Erzählung von der andern nur schwerer zu begreifen. Um nun auch hier, wiewol nur beiläufig, etwas über die Sache selbst zu sagen: so kann auch wol dieses göttliche Zeichen nicht in der Gegenwart einer groſsen Volksmenge vorgefallen sein. Denn die Spuren von der groſsen Wirkung, die ein solches hervorgebracht haben muſste, fehlen ganz. Christus muſste schon getauft sein, als die Gesandtschaft des hohen Rathes an Johannes kam, das lehrt der Zusammenhang der Johanneischen Erzählung so deutlich, daſs ich mich nur wundern kann, wie man das Gegentheil annehmen konnte. Also hätte Johannes nicht den Messias als zwar schon vorhanden aber ganz unbekannt schildern können, wenn er auf eine so öffentliche Weise wäre proclamirt worden, und würde auch nicht am folgenden Tage zu seinen Schülern von diesem Zeichen haben reden können, als von etwas, das offenbar nur ihm begegnet war. War also Johannes bei der Taufe mit Jesu allein; so müssen auch alle Erzählungen hievon aus der seinigen hervorgegangen sein. Diese aber, wie sie uns sein Schüler Johannes Zebedäi mittheilt, weiſs von keiner himmlischen Stimme; sondern nur das Herabsteigen des Geistes ward dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheiſsung zum göttlichen Zeugniſs, daſs dieses der Messias sei. Auch kann er nicht vor diesem Zeichen Jesum haben abhalten wollen sich taufen zu lassen, da er versichert, ihn vorher nicht gekannt zu haben. Wodurch aber und auf welche Weise Johannes wahrgenommen, daſs der Geist auf Jesu ruhe, sagt er uns nicht, und da beide allein waren, können ihm gar wohl auch Reden

Jesu hievon das Zeichen gewesen sein. Hier haben wir also in beiden Evangelien bei Matthäus und Lukas überarbeitete und von dem einzigen Bericht, der zum Grunde gelegen haben kann, etwas abweichende Erzählungen. Sowol das übereinstimmende als das abweichende in beiden erklärt sich sehr leicht aus dem sinnlichen Bilde, das sich einprägen muſste, wenn man die Johanneische Erzählung vereinzelt und vielleicht nicht immer ganz gleich vorgetragen hörte, ohne daſs an eine eigentliche Verfälschung, die man, wem es auch sei, irgend zur Last legen könnte, auch nur zu denken wäre. Nur das Gespräch bei Matthäus verräth eine von der Einfalt abweichende vermeintlich verbessernde Willkühr. Die strenge Ausmittelung der äuſsern Thatsache aus diesen verschiedenen Erzählungen war kein Bedürfniſs jener Zeit und jener Hörer, sondern ziemt nur uns, dem kritischen Zeitalter, dem eben deshalb die ursprüngliche Erzählung neben den abgeleiteten übrig blieb." — Endlich ist uns von diesem Stükk noch übrig der vor der eigentlichen Erzählung von der Taufe Jesu hergehende Bericht von Johannes dem Täufer selbst. Ueber diesen ergiebt sich aus der Vergleichung des Matthäus und Lukas auf das bestimmteste, daſs beiden Berichten Ein Aufsaz zum Grunde liegt, der ohne besondere Rüksicht auf das Verhältniſs des Johannes zu Jesu und ohne von der Taufe Christi Nachricht zu geben, also auch wahrscheinlich nicht von einem Christen verfaſst, Denkwürdigkeiten aus dem öffentlichen Leben des Johannes enthielt, und mit seinem öffentlichen Auftritt anhebend, mit seiner Gefangennehmung schlieſsend, erst seine Person und Lebensweise beschreibend, dann den allgemeinen Typus seiner messianischen Lehre verzeichnend, dann deren Anwendung auf verschiedene Volksklassen gnomisch ausführend und zulezt sein Verhältniſs zur Priesterschaft und zum Herodes darstellend, ein wohlgeordnetes und abgeschlossenes geschichtliches Ganze war, desgleichen wir mit Ausnahme des Johanneischen Evangeliums über Jesum keines haben, wie denn auch leichter war solche Denkwürdigkeiten über Johannes zu schreiben, dessen öffentliche Erscheinung sowol kürzer war als auch besonders weit einfacher. Dieser Aufsaz nun ist im Matthäus und Lukas auf verschiedene Weise epitomirt; aber, sehr glüklich für uns, so daſs beide einander ergänzen, sogar aus dem Matthäus ein kleines Versehen bei Lukas sich berichtigen läſst, und aus beiden zusammen das Ganze wenigstens seiner Anlage nach, wiewol es auch von sehr groſsem Umfange nicht füglich gewesen sein kann, so wie ich es eben beschrieben, leicht zu construiren ist. Daſs in diesem Aufsaz der Taufe Jesu nicht erwähnt war, erhellt deutlich theils aus Lukas, in dem dann auch wol der Taufe vor der Gefangennehmung würde erwähnt worden sein, theils aus Matthäus, der offenbar auch einen ganz neuen Ansaz nimmt, wo er anfängt von der Taufe zu erzählen. Daſs aber dieser ganz geschichtliche Aufsaz sollte ein Ganzes ausgemacht haben mit jenem poetisirenden, der den Anfang unseres Evangeliums bildet, bloſs wegen ἐν ταῖς ἐρήμοις I, 80 und ἐν τῇ ἐρήμῳ III, 2. dies ist eine Anſicht, die ich mit Paulus nicht theilen kann; ſondern jene Worte ſind eben nur daraus zu erklären, daſs allgemein bekannt war, Johannes ſei zuerſt in der Wüſte öffentlich aufgetreten. Soll uns aber etwa dieſe Entdekkung nöthigen zu einem Urevangelium unſere Zuflucht zu nehmen? Will man ſagen, daſs bei Matthäus und Lukas Taufe und Verſuchung verbunden worden, könne man ſich gefallen laſſen, denn das liege in der Sache; aber daſs auch beide eine ausführliche Nachricht über Johannes den Täufer vorausſchikken, weiſe deutlich auf eine ſolche gemeinſchaftlich leitende Quelle hin? Ich denke nicht, daſs man das ſagen wird, wenn man bedenkt, wie nothwendig eine Einleitung dieſer Art war zu einer Zeit, wo das Andenken des Johannes im Allgemeinen ſchon nicht mehr ganz hell war, und wo man überdies anfing Nachrichten von Jeſu für ſolche ſeiner Verehrer zu ſammeln, die über ſeinen Vorläufer ſonſt woher wenig oder nichts wiſſen konnten, wie erwünſcht es daher ſein muſste, einen ſolchen Aufſaz über dieſen zu finden, aus dem jeder nehmen konnte, was ihm am meiſten zuſagte. Auf ſolche Weiſe alſo erhielt Lukas, als er Nachrichten ſuchte vom Anfang des Lehramtes Jeſu, dieſe drei Abſchnitte, den Auszug aus den Denkwürdigkeiten des Johannes, die Nachricht von der Taufe Chriſti und die Verſuchungsgeſchichte zwar in einer etwas andern Abfaſſung wie Matthäus, aber doch in demſelben Zuſammenhang. — Wenn er nun aber dieſe drei

Abschnitte schon verbunden fand, wie ich vornemlich deshalb voraussetze, weil ich glauben muſs, daſs die Genealogie, gezwungen wie sie dasteht, erst nachdem jene Erzählungen schon verbunden waren, dazwischen geschoben worden, und ich sie doch nicht für eine später als das Ganze gebildet worden entstandene Interpolation halten kann: so kommt Lukas um den Ruhm der III, 1 enthaltenen chronologischen Bestimmung, den er so lange besessen, und den man ihm als Beweis eines besseren Begriffs von Geschichtschreibung so hoch anzurechnen pflegt. Ich glaube ihm aber einen Dienst zu thun, wenn ich ihn von diesem Ruhm vielmehr befreie. Denn warlich diese Zeitbestimmung war sehr verdienstlich und wohl angebracht in einem Auſsaz über den Johannes; aber ist es eben sehr löblich in einer Lebensgeschichte Christi genauer anzugeben, wann Johannes öffentlich aufgetreten, als wann Christus angefangen zu lehren, oder wann er geboren worden? und soll es sehr gerühmt werden, daſs Lukas seine Zeitbestimmungen unzusammenhängend und unzwekkmäſsig an drei verschiedene Orte vertheilt habe? Rührte diese Bestimmung von ihm her, und wäre sein Verdienst: so würden wir sie bei der Genealogie finden, und er würde hinter seiner Nachricht von der Taufe Christi geschrieben haben, *Ταῦτα δὲ ἐγένετο ἐν ἔτει* etc. *ὄντος τοῦ Ἰησοῦ ὡσεὶ ἐτῶν* etc., wobei wir freilich um vieles besser gefahren wären. Nun aber ist er es eben nicht, von dem diese Bestimmung herrührt, sondern ein früherer, der von jenen andern Angaben nichts wuſste, und darum kann sie hier nicht genauer sein, und sich nicht besser gestellt finden.

Die unmittelbar IV, 16-30 folgende Erzählung hat unfehlbar dieselbe Begebenheit zum Gegenstand, welche Matthäus XIII, 54-58 etwas anders berichtet. Denn wäre die unsrige früher: so konnten die Nazaretaner bei einer zweiten Erscheinung Christi wol nicht mehr fragen, *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη*, worauf doch eigentlich alles bei Matthäus beruht. Ist die bei Matthäus die frühere: so konnte Jesus bei seinem zweiten Auftreten nicht mehr sagen, Heute ist diese Schrift erfüllt, ohne hiebei und in seiner weiteren Verantwortung, auf seine frühere Anwesenheit sich so zu beziehen, daſs unsere Erzählung bei ihrer grossen Lebendigkeit die Spuren davon an sich tragen müſste. Auch hier also sind zwei ursprünglich verschiedene Erzählungen derselben Thatsache; aber ein ganz wunderliches haltungsloses Ding würde eine dritte urevangelische werden, die nur das gemeinschaftliche von beiden enthielte, denn sie müſste ganz ohne Schluſs einhergehn. Zu vereinigen sind übrigens beide wol nur dadurch, wenn man annimmt, die des Matthäus gehe zurükk auf eine unvollständige nur gelegentliche Erwähnung der Sache, und der Schluſs sei ein Zusaz einer späteren Hand, welche erst aus jener Erwähnung eine eigene Erzählung machte, und den tumultuarischen Ausgang, bei dem es jedoch auf das Leben Jesu gar nicht abgesehen gewesen zu sein scheint, nicht erwähnt findend, einen sehr natürlichen aber unbestimmten hinzufügte. Für unsre Erzählung hingegen ist grade dieser Ausgang, und wie es sich aus dem anfänglichen Beifall und Erstaunen so wendete, die Hauptsache. Sie ist höchst lebendig, zugleich aber sehr frei vorgetragen, und Hebraismen sind darin fast nur auf die Rede Christi beschränkt, so daſs ich nicht glauben kann, daſs sie aus dem Aramäischen übersezt, sondern nur etwa, daſs sie nach einer aramäischen mündlichen Erzählung eines Augenzeugen griechisch niedergeschrieben worden. Ob von Lukas selbst mag ich nicht entscheiden. Daſs er aber die Erzählung hieher gestellt, ist gewiſs, wie auch sonst schon bemerkt worden, deshalb geschehen, weil er diese Begebenheit für den Grund hielt, warum Jesus seinen Aufenthalt nicht in Nazaret sondern in Kapernaum genommen. Mit Unrecht offenbar. Denn die Erzählung sezt grade einen längern Aufenthalt in Kapernaum voraus und nicht etwa nur einige Tage, und eine längere Abwesenheit von Nazaret auch. Das muſs jeder fühlen, der sich dem Eindrukk der Erzählung unbefangen hingiebt; es nicht gefühlt zu haben kann man aber dem Lukas verzeihen, der grade nach einem solchen Grunde suchte, und daſs er dieses that, muſs man loben, so daſs selbst dieses Versehen im Ganzen mehr für ihn spricht als wider ihn. Doch läſst sich auch denken, daſs vielleicht nicht ohne dieses bemerkt zu haben, Lukas dennoch durch die Art, wie sich ihm das folgende darbot, veranlaſst worden ist, dieser einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzuweiſen, als verbundenes zu trennen, oder sie zu spät anzubringen.

Es folgen nemlich jezt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigstens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31-44; V, 1-11, 12-16, 17-26, 27-39; VI, 1-11, VI, 12- 13-VII, 10. Als ursprünglich einzelne Erzählungen geben ſie sich zu erkennen theils durch ihre Schluſsformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüssige und kaum zu begreifende Wiederkehren der Formeln von dem sich ausbreitenden Ruf Christi; theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anspruch machenden Anfänge. Es unterscheiden sich aber die ersten von den lezten ganz auffallend dadurch, daſs die ersten lediglich Berichte von Wunderthaten Jesu enthalten, und alles Reden und Lehren Jesu ganz in den Hintergrund tritt, oder nur etwa als Veranlassung erwähnt wird; in den lezten hingegen sind Reden Christi, entweder zusammenhängende Reden oder Gespräche oder kurze treffende Antworten die Hauptsache, und das Wunderthätige, wo es vorkommt, wird nur als Veranlassung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterschied zuſammen, daſs nemlich bei den lezteren fast gar nicht jene ins allgemeine zurükkehrenden Schluſsformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluſs in sich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben so ist ein Gespräch mit einer schlagenden Antwort völlig abgeschlossen. Diese Bemerkung über das Aehnliche in dem aufeinander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zusammenhang führt ganz von selbst auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend sich Nachrichten über Jesum aus der Gegend seines gewöhnlichen Wohnortes verschafft haben, deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der andere nur nach merkwürdigen Reden Jesu gesucht hat; sei es nun, daſs sie sich selbst dorthin begaben, oder daſs sie anderwärts Gelegenheit hatten, dortige Einwohner aus jener Zeit zu befragen. Beide Sammlungen sind dem Lukas zu Handen gekommen, und er theilt sie unmittelbar hinter einander mit; vielleicht auch waren sie schon früher durch Vermittlung der Erzählung von dem Gelähmten, die ziemlich das Gleichgewicht hält zwischen beiden Charakteren, in Eine verbunden worden. Denn dergleichen wird sich wol niemand anmaſsen wollen bestimmt zu entscheiden. Gehen wir zu dem einzelnen: so wird freilich manche Schwierigkeit entstehen, aber sich auch heben lassen, und manche Bestätigung wird noch hinzukommen.

Der Anfang der ersten Erzählung IV, 31 ist so beschaffen, daſs man ihn durch ein bloſses Komma an das Ende der vorigen anschlieſsen kann. Denn man lieset ohne Anstoſs *αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναούμ*, und nach *Γαλιλαίας* ein Punkt sezen; ja man muſs fast so lesen, weil *ἐπορεύετο* für sich allein einen gar schlechten Schluſs macht. Dies mag Lukas selbst bewirkt haben, es sei nun, daſs er zuerst die vorige Erzählung schriftlich verfaſst, und so den Anfang der folgenden hineinverschmolzen hat, oder daſs er sich nur hier ausnahmsweise, eben weil er aus bestimmten Gründen der vorigen Erzählung grade diesen Plaz anweiset, erlaubet habe Ende der einen und Anfang der andern ein weniges umzuändern, oder daſs gradezu v. 31 und 32 noch Schluſs der vorigen Erzählung ist. v. 37 sieht allerdings auch einer Schluſsformel ähnlich, und man könnte Lust haben das folgende abzusondern, wenn es nicht auf eine zu bestimmte Weise angeknüpft wäre, so daſs man die Heilung im Hause des Petrus mit dieser auf einen Tag legen, oder wenigstens annehmen muſs, daſs der Erzähler es so vorgetragen, worin aber freilich einer, der sabbathlich Jesum in der Synagoge hörte, und sich nur bestimmt erinnerte, diese Heilung sei nach dem Ausgang aus der Synagoge geschehen, leicht irren konnte. Daſs nun aber noch an demselben Abend eine Menge Kranker vor Jesum gebracht worden, das muſs Wunder nehmen, wenn er damals in Kapernaum wohnte, und also täglich zugänglich war. Es erklärt sich nur aus seiner am nächsten Morgen erfolgten Abreise, welche also bestimmt und bekannt muſs gewesen sein, ohne welche Voraussezung man auch den 42sten Vers nicht begreift. Denn daſs Christus des Morgens in eine einsame Gegend spaziret, konnte für sich kein Nachströmen und Zurükhalten veranlassen. Bei Markus I, 36, 37 scheint auch Simon mit den andern Vertrauten Jesum zu suchen, allein das ist zur Undeutlichkeit oder Miſsverstand. Jesus war vorangegangen, die Jünger gehn nach, wohl wissend, wo er war — wiewol des Markus Referent sich dieses Verhältniſs vielleicht nicht deutlich gedacht hat — und Simon unterrichtet nur Jesum von dem Andrängen und den Wünschen des Volkes. Matthäus, VIII, 14-17, verschweigt die Abreise ganz, wodurch die gehäuften Heilungen, die er auch erwähnt, völlig unverständlich werden. Wenn er hingegen diese Begebenheit unmittelbar an eine andere anzuknüpfen scheint, von welcher er bestimmt erzählt, daſs sie beim Eintritt in Kapernaum vorgefallen: so ist das wol höchst unwahrscheinlich, und man muſs lieber, wie das so oft bei ihm auch mit τότε und ähnlichen Formeln der Fall ist, die Worte *καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου* als einen ganz abgebrochenen Anfang ansehn, der keinen Zusammenhang mit dem vorigen beweiset. Uebrigens bringt zwar jeder von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus irgend einen einzelnen Umstand bei, die sich auch alle sehr wohl vereinigen lassen, und alle drei Erzählungen scheinen also auf Augenzeugen zurükgeführt werden zu müssen, doch aber darf man nicht schlieſsen, daſs diese grade zur Hausgesellschaft Christi gehört haben: sondern sich nur erinnern, daſs Jesus gewiſs jedesmal aus der Synagoge von den Angesehensten unter seinen Beifallgebenden Zuhörern ist nach Hause begleitet worden. Aber wenn in Gegenwart dieser Begleiter, die es eben erzählt haben müssen, die Heilung vorgefallen ist: so wird gar sehr unwahrscheinlich, daſs der rasche Mann Petrus der Schwiegermutter, die ja wol eben im Paroxysmus lag, weil man sonst die Heilung nicht hätte bemerken können, vorher sollte erzählt haben, was sich in der Synagoge so eben begeben. Auch war das um so weniger nöthig, als Jesus damals schon länger in Kapernaum gelehrt, und also auch schon manchen geheilt hatte. Denn mitten aus einem solchen Leben heraus erzählen Markus und Lukas die Sache. Ich bemerke nur noch, wenn wir uns in diesem Theile seines Buches den Lukas als eigentlichen Schriftsteller denken, wie wunderlich und fast unverzeihlich wäre es dann, einen Mann wie Simon, der im ganzen Leben Jesu eine solche Rolle spielt, so wie es hier geschieht, gleichsam ganz ohne Sang und Klang zum ersten male in das Buch einzuführen! wie viel besser sind dann Matthäus und Markus, welche die folgende Geschichte voranstellen. Und wie wäre es möglich, daſs Lukas sie beide sollte vor sich gehabt, und doch selbst so geschrieben haben! Eher sollte man umgekehrt glauben, er habe jenen zum warnenden Beispiele gedient! Dasselbe gilt wenn Lukas ein Urevangelium als zusammenhängende Grundlage vor sich gehabt. Ganz anders aber, wenn er auch hier nur ein vorgefundenes mittheilt. Denn wer einzeln diese Geschichte einem erzählte oder aufschrieb, der sonst her wissen müſste, wer Petrus war, konnte keinen Beruf haben, ihn ordentlich einzuführen und vorzustellen.

Was die zweite Erzählung V, 1-11 berichtet, kann unmöglich nach jener Heilung der Schwiegermutter des Petrus vorgegangen sein, sondern nothwendig früher; auch kann diese Erzählung nicht ursprünglich mit der vorigen zusammengehangen haben. Lezteres, nicht, weil mit dem allgemeinen, daſs Jesus nun in andern Synagogen Galiläas gepredigt habe, sein Kommen an den See gar nicht in Verbindung gesezt, und weil von Petrus gar nicht geredet wird, wie von einem, von dem schon eben vorher die Rede war. Auch ist es an sich schon sehr wunderlich was Paulus thut, das *ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ — καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ* mit dem vorigen *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας* in Verbindung zu bringen, und hieraus Schlüsse über die Folge der Begebenheiten zu ziehen. Hingen diese beiden Stellen zusammen: so fehlte offenbar ein mit wenigen Worten herzustellendes Zwischenglied, das also nicht leicht jemand würde ausgelassen haben, daſs nemlich Jesus nicht nur in den Synagogen gelehrt, sondern daſs das Volk ihm auch, wenn er von einem Ort zum andern ging, nachgeströmt sei um sich belehren zu lassen. Ueberhaupt aber wird dieses Nachströmen und Sammeln des Volkes in der Darstellung von Paulus gleichsam etwas beständiges gar nicht an besondere Veranlassungen gebundenes ganz wunderbar und dem unbefangenen Beobachter höchst unwahrscheinlich. — Ersteres, daſs nemlich die Begebenheit am See früher muſs erfolgt sein als die im Hause des Petrus, sollte eigentlich keines Beweises bedürfen: aber auch angesehene Männer haben sich die Sache so gedacht. Wie?

wenn unser Erzähler voraussezte, damals habe schon ein näheres Verhältniß zwischen Jesus und Petrus bestanden, könnte er so schreiben, εἶδε δύο πλοῖα — — καὶ οἱ ἁλιεῖς —, — ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν ὃ ἦν τοῦ Σίμωνος? Hätte er nicht sagen müssen, „Da Jesus vom Volk gedrängt war, freute er sich, grade des Petrus Schiff zu sehen, und stieg hinein, und rief dem Petrus, der eben die Neze wusch, er solle abstoſsen“? Klingt nicht was unsre Erzählung giebt, völlig fremd? Nicht so zwar, daſs nicht Petrus sollte Jesum gekannt haben, wenn auch nur von der Synagoge aus; aber so doch daſs er ihn gewiſs damals noch nicht näher angegangen ist. Doch man könnte sagen, dies komme lediglich auf Rechnung unseres Erzählers, der vielleicht, der Menge angehörend die Christus eben lehrte, von seinem längst bestehenden Verhältniſs zu diesen Fischern nichts gewuſst. Aber Petrus selbst, wie erscheint uns der unter dieser Voraussezung? Nachdem Jesus einem profetischen Dämon geboten, nimmt Simon den Wunderthäter ganz ruhig mit nach Hause, und auch die Heilung der Schwiegermutter bringt ihn nicht aus seiner Gemüthsruhe; nun aber die vielen Fische kommen nach langer vergeblicher Mühe, und wo er sie am wenigsten erwartet hatte, nun glaubt er auf einmal die Nähe des heiligen Mannes nicht aushalten zu können? Dieser Simon wäre wol nie der rechte Petrus geworden um die Kirche auf ihn zu bauen! Sondern gewiſs ist diese Begebenheit älter; nur der Sammler, dessen Werk uns Lukas hier wieder unverändert giebt, und der auf das Wunderbare allein bedacht, um die natürliche Anordnung der Nachrichten, die er sammelt, weniger bekümmert ist, hat dieses später erfahren, und wie er es erfahren, dem andern angereiht. Matth. IV, 18-22 und Markus I, 16-20 erzählen dasselbe. Beide offenbar vorzüglich von dem Gesichtspunkt aus, daſs dieses die Art gewesen, wie Petrus und seine Genossen Jesu Jünger geworden. Ob dieses eine verbreitete Ueberlieferung war, oder ob sie es aus dem *δεῦτε ὀπίσω μου* und dem *ἠκολούθησαν αὐτῷ* geschlossen, und ob mit Recht, ist eine um so schwierigere Untersuchung, als sich das genauere Verhältniſs doch erst allmählig gebildet. Daſs Petrus hier einen Eindrukk bekommt, den er nur bekommen konnte, wenn dies das erste Zeichen war, was er von Jesu sah, und daſs sich von diesem aus ein neues Band zwischen beiden knüpft, scheint klar. Dabei besteht aber sehr wohl, daſs Petrus schon früher kann aufmerksam auf Jesum gewesen sein, ihn auch schon gesprochen haben, wie aus Johannes allerdings hervorgeht. Nur muſs man auch in Joh. I, 40-42 nicht mehr hineinlegen, als darin liegt, und nicht vergessen, daſs unsere, die umständlichste und genaueste unter diesen drei Erzählungen, des Andreas, der in Judäa Jesu näher gestanden zu haben scheint als Petrus, bei dieser Gelegenheit gar nicht erwähnt. Und ich möchte ihn nicht als einen willkommenen Zusaz aus Matthäus und Markus aufnehmen, sondern eher glauben, daſs sie aus ihrem Gesichtspunkt gemeint haben, es müsse so sein, daſs auch jene beiden apostolischen Brüder zugleich berufen worden, wie Johannes und Jakobus. Denn daſs die Erzählungen des Matthäus und Markus entweder ursprünglich flüchtiger aufgenommen waren, oder im Durchgang durch mehrere Hände verdunkelt worden sind, sieht man auch daraus, daſs bei ihnen die Söhne des Zebedaios mit dem andern Brüderpaar gar nicht zusammenhängen, also die wunderbare Berufung gar keine zwiefache ist. Zu verwundern ist sich darüber nicht. Denn auf wie verschiedene Weise bald deutlicher und genauer bald wieder nicht können nicht die drei Jünger diese ihnen gewiſs immer merkwürdig gebliebene Begebenheit erzählt haben!

Die dritte Erzählung vom Aussäzigen läſst den Ort ganz unbestimmt. Matthäus sezt sie nicht in eine Stadt, sondern unterwegens von dem Ort der Bergpredigt nach Kapernaum. Man könnte daraus vermuthen, daſs unser *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων* nur eine unrichtige Auffassung wäre für „nachdem er in einer andern Stadt gewesen“. Uebrigens ist die Erzählung des Matthäus mit der unsrigen nur recht in dem entscheidenden Moment fast wörtlich zusammenstimmend, was bei einer so einfachen Begebenheit gewiſs nicht zu verwundern ist. Im übrigen verhalten sie sich wie es verschiedenen Erzählungen derselben Begebenheit geziemt; und da im Matthäus die Sache im unmittelbaren Zusammenhang mit der Bergpredigt und mit der dort folgenden Geschichte beim Eintritt in Kapernaum erzählt wird, so war für ihn zu einem solchen Schluſs wie bei uns gar keine Gelegenheit. Dieser Schluſs hat übrigens ganz den gewöhnlichen Charakter; nur das lezte fällt sehr wunderlich auf, und man könnte lieber denken, es rühre von dem Sammler her als von dem ursprünglichen Erzähler, indem er die ganze Weise und das Verhältniſs Jesu nicht rein ausdrükt. Ist nun die erste Sammlung, wie man vermuthen kann, hier zu Ende: so ist es um so wahrscheinlicher, daſs der Sammler den Schluſs auf diese Weise ausgeschmükt hat. Gehn wir aber mit diesem Eindrukk zu der Erzählung des Markus: so scheint es, er habe sich aus diesem Schluſs etwas anderes gemacht. Er bringt das vermehrte Gerücht von Jesu in Verbindung mit der Uebertretung seines Gebotes zu schweigen; und indem er hievon die Folge darstellt, Jesus nemlich sei nun so belagert worden von hülfsbegierigen, daſs er nicht mehr habe ruhig in irgend eine Stadt hineingehn können, sondern habe sich deshalb in die wüsten Gegenden hin entfernt, und doch sei alles Volk ihm zugeströmt: so liegt darin nicht undeutlich die Erklärung, Jesus habe vorzüglich um nicht so bestürmt zu werden, jenes Verbot gegeben. Durch diese Veränderung bekommt die Geschichte ein fast apokryphisches Ansehn; und wenn wir auf der einen Seite freilich sagen müssen, es sei eben deshalb lehrreich, daſs wir die Erzählung bei Markus auch haben; so ist auf der andern Seite auch wahr, daſs die Vergleichung um so weniger günstig für ihn ausfällt, als seine Zusäze öfters so auf Ueberladung ausgehn. Weshalb er aber ganz gegen seine sonstige Gewohnheit grade diese Geschichte auch verbindungslos erzählt, gehört nicht zu unserer Untersuchung.

Die folgende Erzählung vom Gichtbrüchigen, V, 18-25, möchte ich, ohnerachtet auch eine wunderbare Heilung ihr Gegenstand ist, und sie noch gewissermaſsen eine ähnliche Schluſsformel hat wie die bisherigen, doch als die erste der andern Sammlung ansehen. Denn die Haltung des Wunderbaren, darin gleicht weit mehr der nachherigen Erzählung von der vertrokneten Hand als den früheren vom Aussäzigen und von dem dämonisch wahrsagenden; der Dialog und die Behandlung der Gegner ist bei weitem das hervortretende. Dafür spricht auch, wenn man dies vorläufig in Betrachtung ziehen will, daſs auch Matthäus diese Erzählung mit dem verbindet, was bei unserm Schriftsteller folgt, nicht aber mit dem, was bei uns vorangeht. Unser Schriftsteller bestimmt weder Zeit noch Ort, was bei der Art wie wir uns diese Sammlungen entstanden denken, sehr natürlich ist. Matthäus bestimmt als Ort Kapernaum, wie auch sehr natürlich. Denn wo konnten anders Schriftgelehrte aus verschiedenen Gegenden in der Absicht Jesum zu hören zusammentreffen? Als Zeit bestimmt er die Rükkehr von der Reise auf das östliche Ufer. Markus, der in der Anordnung unserer Sammlung folgt, kann dieses nicht; aber er greift doch von Matthäus die Rükkehr auf, und erklärt sich daraus den auſserordentlichen Zusammenfluſs von Menschen, wobei er aber eben deshalb sehr verständig die aus mehreren Gegenden hergekommenen Pharisäer übergeht. Diese konnten aber wol von einer kurzen Abwesenheit Christi auſser der gewöhnlichen Zeit der Reisen nichts wissend dennoch da sein. Aber die ungewöhnliche und fast tumultuarische Bemühung um einen einheimischen Kranken, bei dessen Uebel der Verzug keine Gefahr haben konnte, erklärt sich doch fast nur, wenn man annimmt, wovon keine Nachricht etwas sagt, man habe Ursache gehabt zu glauben, Christus werde sich diesesmal bald wieder entfernen, das heiſst, wenn eine Festreise nahe bevorstand. Ohne einen solchen triftigen Grund würde sich wol niemand den zerstörenden Rumor in seinem Hause haben gefallen lassen. Mit beiden Voraussezungen stimmt aber das folgende groſse und also offenbar vorherbereitete Gastmahl schlecht zusammen, und auch dies bestätigt die Annahme, daſs diese Erzählung mit der folgenden nicht ursprünglich zusammengehangen hat; sondern nur durch den unverkennbaren Gesichtspunkt des Sammlers sind beide verbunden worden, ihre Ordnung aber an sich völlig zufällig. Eben dies bestätigt auch die folgende Erzählung selbst.

Denn was diese Geschichte mit dem Zöllner, V, 27-39, betrifft, so sind offenbar die Gespräche Christi mit den Pharisäern die Hauptsache; diese waren aber nicht verständlich ohne die Thatsache, daſs Jesus mit seinen Jüngern bei dem Zöllner gespeiset hatte. Da nun aber die Schriftgelehrten, um diesen Streit anzufangen, schwerlich werden drauſsen gewartet haben, bis das glänzende Gastmahl zu Ende war; denn Christus und seine Jünger blieben ihnen ja sicher genug zur gewöhnlichen Zeit öffentlicher Verhandlungen am folgenden Tage: so sind auch diese Gespräche schwerlich unmittelbar auf das Gastmahl gefolgt.“ Wäre also dennoch diese Geschichte im fortlaufenden Faden mit jener erzählt: so würden wir entweder so angeknüpft finden, „Dennoch wollten sie gleich nach diesem wieder seine Jünger darüber zur Rede stellen, daſs er am vorigen Tage mit ihnen bei einem Zöllner mit vielen andern Zöllnern und Sündern gespeiset“ oder so „Von hier aber ging er zu einem groſsen Gastmahl, das ihm ein Zöllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine neue Gelegenheit“. Unsere aber klingt ganz wie eine einzelne Erzählung, welche die Umstände, die nothwendig bekannt sein müssen, voranschikt ohne sich um einen sonstigen Zusammenhang zu bekümmern. Das καὶ μετὰ ταῦτα ist eine viel zu unbestimmte Formel, als daſs man die Absicht irgend einer festen Beziehung auf das vorige darin suchen könnte. Markus II, 13 eben so ordnend constituirt doch eigentlich auch keine Verbinbindung mit dem vorigen, nur sein wunderlich oft wiederholtes πάλιν erzwingt den Schein davon, und er kann sich nicht enthalten die Geschichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er sich an die Notiz, daſs die Zollstätte drauſsen am See lag, und läſst nun Christum dort hinausgehn und lehren, was an sich unwahrscheinlich ist, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir schon gesehen haben, auch Privathäuser Gelegenheit genug darboten. Am wenigsten aber war wol die Nähe einer groſsen Zollstätte, wo ein ganz verschiedenes und störendes Treiben sich immerfort bewegte, ein schiklicher Lehrplaz. Diese Verbindung ist also nur der zusammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und so hat auch des Matthäus *παράγων ἐκεῖθεν* keinen gröſseren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen *). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matth. und Mark. nehmen wollen, ist die einfache Art, wie bei ihnen das *ἀκολούθει μοι* auf das unmittelbar folgende *ἀνακεῖσθαι* bezogen werden kann, ohne jenes *καταλιπὼν πάντα*, welches der Sache in unsrer Erzählung ein gar auffallendes Ansehn giebt. Nur daſs bei beiden, die Thatsache, das groſse Gastmahl, gar nicht sinnlich klar heraustritt, sondern die Gäste wie ungeladen sich zusammenfinden. Und so müssen wir doch wieder unserm Erzähler den Vorzug der unmittelbaren Anschaulichkeit eines Augenzeugen zuerkennen, und haben nur die Wahl, ob wir das *ἀκολούθει μοι* von der Berufung zur Jüngerschaft verstehen, das *καταλιπὼν πάντα* als kurze Zusammenfassung weniger buchstäblich nehmen, und das Mahl als später aus Freude über diese Berufung veranstaltet ansehn, oder ob wir annehmen wollen, Christus habe nur auf dem Rükwege nach der Stadt seinen Gastgeber abgerufen, der dann natürlich schon bereit ge-

---

*) Wenn *μεταβὰς ἐκεῖθεν* gewöhnlich von Reisen in die Ferne gebraucht wurde, was für einen bestimmtern Sinn soll dann wol unser *παράγων ἐκεῖθεν* haben? ich glaube schwerlich, daſs man einen finden wird.

wesen nun mitzugeln. Schwerlich kam man sich dann bedenken, das erste zu wählen; denn das lezte würde kaum mit erwähnt worden sein, sondern unser Erzähler unmittelbar angefangen haben, *Καὶ μετὰ ταῦτα τελώνης τις ὀνόματι Λευὶς ἐποίησεν αὐτῷ δοχὴν μεγάλην ἐν τῇ οἰκίᾳ ἑαυτοῦ.* Auch darin zeigt sich die Erzählung des Matthäus als minder unmittelbar, daſs er die ganze Begebenheit zerpflükt, indem er uns Johannes Jünger neben den Pharisäern herbeiführt. Hierin erkennt gewiſs jeder Unbefangene im Vergleich mit unserer Erzählung die verwirrende Umgestaltung einer zweiten Hand, die sich nicht recht zu erklären wuſste, wie doch die Pharisäer dazu gekommen sich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Sie hielten es aber offenbar für einen guten Fund, daſs sie einige äuſsere Aehnlichkeiten dieser mit sich selbst aufgreifen, und sie so gleichsam sich aneignen konnten; und glaubten sich berechtigt, Jesu dies Beispiel vorzuhalten, da wol bekannt genug war, daſs er selbst die Taufe Johannis angenommen hatte; und daſs mehrere von den vertrautesten Schülern des Täufers zu ihm übergegangen waren. Von Johannes Schülern selbst aber wäre die Frage fast einfältig aufgestellt gewesen. Markus aber scheint auch hier beide Erzählungen vor sich gehabt, und sich zweifelhaft zwischen ihnen durchgewunden zu haben. Noch möchte ich unsre Erzählung rechtfertigen über den lezten Zusaz v. 39, daſs er nicht braucht anderwärts her genommen und nur von einer ungeschikten zweiten Hand hier angefügt zu sein. Denn er streitet nicht

oder

so sehr mit der Art, wie die vorigen ähnlichen Bilder angewendet werden, um alle Vermischung des neuen Geistes mit dem alten und mit den alten Formen zu verbitten. Der alte Wein nämlich wird zwar überall vorgezogen, eben wie die alten bekannten Gewohnheiten, indeſs dürfen wir doch hier, wo von gemeinem Tischwein, der doch immer nur wenige Jahre alt wird, und in einem nicht sonderlichen Weinlande die Rede ist, nicht an unsere hohe Schäzung alter köstlicher Weine im Vergleich mit jungen und rohen denken. Sondern vorgezogen wird zwar der alte Wein, das hindert aber nicht, daſs ein jüngerer Jahrgang nicht doch könnte edler und von gröſserer Kraft sein; und das eben meinte Jesus von seiner Lehre und seinem Geist. Und so ist es ein mildernder Zusaz, gleichsam er wolle es ihnen nicht verdenken, daſs sie diesen jungen Wein noch nicht möchten, sondern wie gewöhnlich den alten für besser hielten; der Werth des jungen wolle herausgeschmekkt sein, und das werde sich bei ihnen erst allmählig finden.

Die beiden Streitigkeiten mit Pharisäern V, 1-11 über die ausgerauften Aehren und über die geheilte Hand sind in der ursprünglichen hier zum Grunde liegenden Erzählung schon mit einander verbunden gewesen, wie man aus dem offenbar auf v. 1 sich beziehenden *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* sieht, der Gleichheit des Inhaltes wegen, mit ausdrüklicher Bemerkung, daſs nicht beides an demselben Tage geschehen. Und das ist auch überwiegend wahrscheinlich. Denn wie könnten dieselben Pharisäer noch in der frischen Erinnerung

wie

wie er seine Jünger wegen des Aehrenessens gerechtfertiget, auch nur im mindesten gezweifelt haben, ob er auch heilen würde am Sabbath! Doch scheint Matthäus diese Gleichzeitigkeit anzunehmen, indem er XII, 9 sagt, *Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.* Allein dieses *μεταβὰς ἐκεῖθεν* bezieht sich auch schlecht genug auf *ἐπορεύθη διὰ τῶν σπορίμων*, wie denn überhaupt auch hier seine Erzählung weniger den unmittelbaren Augenzeugen verräth. Man vergleiche nur bei uns v. 8, wie Jesus den Kranken, der wahrscheinlich am Eingang der Synagoge betteind ſaſs, aufstehen und mitten vorgehen heiſst, und v. 10 das mimische *περιβλεψάμενος πάντας αὐτούς*, dergleichen Matthäus nichts aufzuweiſen hat. Auch unser Schluſs, der nur die leidenschaftliche Rathlosigkeit der Pharisäer beschreibt, hat etwas ansprechenderes, als der des Matthäus, welcher mehr auf einen bestimmten Anschlag deutet. Denn schwerlich war die Pharisäische Parthei in Kapernaum für sich im Stande einen solchen zu laſsen und zu verfolgen. Noch unwahrscheinlicher ist der Zusaz bei Markus III, 6, daſs sie sich bei dieser Gelegenheit mit der Herodianischen Parthei gegen Jesum verbunden. So überladet er auch wieder v. 5 was unser Augenzeuge sehr einfach hinstellt. — Das Gespräch in den Feldern giebt unser Referent nicht vollständig, bezeichnet aber auch durch die Formel *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* v. 5 deutlich genug, daſs er nach dem Hauptargument nur den Schluſs beibringe.

Endlich ist das lezte in dieser Sammlung eine in dieselbe aufgenommene Nachschrift der auch vor Kapernaum gehaltenen unter dem Namen der Bergpredigt bekannten groſsen Rede. Die Erzählung von der Heilung des Knechtes in Kapernaum ist dieser Aufzeichnung wol ursprünglich angehängt gewesen, da sie sich fast unmittelbar darauf, wie wir aus Matthäus diesmal deutlich genug sehen, zugetragen hat, und der Zuhörer, welcher hernach die Rede aufgezeichnet, auch den Verlauf dieser Sache beobachtet zu haben scheint. Auch die Schluſslosigkeit dieser Erzählung spricht dafür, daſs sie nicht für sich ursprünglich bestanden, sondern nur einem gröſseren Ganzen als unbedeutender Anhang hinzugefügt worden. — Ueber den Hergang bei dieser Rede sagt uns unsere Erzählung mehr als Matthäus, der sie ohne alle Einleitung einführt; allein die Art, wie man dieses mehrere fast durchgehends ausgelegt hat, scheint mir nicht die richtige. Zuerst, daſs Jesus die Nacht auf dem Berge zugebracht im Gebet, was jedoch buchstäblich auch Niemand gewuſst haben kann, ist mit der Begebenheit selbst wol unmittelbar in keine Verbindung zu sezen. Das sehr auffallende daran verliert sich, wenn man den Fingerzeig bei Matthäus nicht übersieht, daſs Christus erst nach der Rede nach Kapernaum hineinging, wahrscheinlich also nicht von dort, sondern anderwärts hergekommen war. Und am leichtesten offenbar denkt man sich den Vorgang bei der Rükkehr von einer Festreise, wo eine zwiefache Menge ihn umgab, auf der einen Seite die Karavane mit welcher er gereist war, der sich manches auch unterwegens wol zugestellt hatte, und die er nun um den gelegentlichen Unterhaltungen auf der Reise die Krone aufzusezen, im Begriff sich nach seinem Wohnort zurükzubegeben, noch mit einem ausführlicheren Abschiedsvortrag entlassen wollte. Diese zahlreiche Gesellschaft hatte vielleicht die Herbergen so angefüllt, daſs sie Jesu zu geräuschvoll geworden waren, und er vorzog bei der guten Jahreszeit und in der bekannten Gegend die lezte Nacht im Freien zuzubringen, und so bestieg er den Berg. Seine Ankunft aber ward überall, wo die Gesellschaft übernachtete, bekannt; und wenn einige eilfertige vielleicht noch am späten Abend bis Kapernaum hineingegangen waren, auch dort, und daher fand sich denn auf der andern Seite eine zweite Menge zusammen, theils hülfsbedürftige, die nun schon lange seiner geharrt hatten, theils Anhänger und Bewunderer, die ihm aus Kapernaum entgegen kamen. Auf diese Weise erklärt sich ein mehr als gewöhnlicher Zulauf, der eben unsern Erzähler veranlaſste, was auch er vielleicht bei einer andern Rede nicht würde gethan haben, uns das ganze sinnliche Bild vor Augen zu stellen, wie Christus im Begriff vom Berge herabzusteigen, als er das unerwartet groſse Gedränge ansichtig ward, sich erst die Jünger heranrief, und als auch von diesen schon eine groſse Menge entgegenströmte, die zwölf zu seiner näheren Umgebung zusammenholt, so mit ihnen bis an den sanfteren Abhang heruntersteigt, nun zuerst die zahlreichen Kranken und Leidenden behandelt und entläſst, und dann seine den Festreisenden, die bisher seine Zuhörer gewesen waren, zugedachte Abschiedsrede beginnt. Dieses sinnliche Bild recht zu vergegenwärtigen ist offenbar die Absicht der ganzen Einleitung. Wie kommt man dazu sie ganz gegen diese Absicht anzusehen als die Nachricht von einem Ereigniſs, welches an sich für die Lebensgeschichte Christi viel wichtiger ist als diese oder jede andere einzelne Rede, nemlich von der Auswahl und Einsezung der zwölf in ihr specifisch bestimmtes Verhältniſs zu Christo? Die Worte *ἐκλεξάμενος ἐξ αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε* berechtigen dazu wol gar nicht. *ἐκλέξασθαι* muſs seine nähere Bestimmung erst aus dem Zusammenhang erhalten. Aber der ist dieser Meinung gar nicht günstig, denn durch ihn wird offenbar das *ἐκλεξάμενος* von dem *ὠνόμασε* getrennt, und lezteres in einen ganz andern Moment gesezt, sei es nun, daſs man übersetze, die er auch vorher schon Apostel genannt hatte, oder die er auch nachher Apostel nannte. Sollte beides verbunden gedacht werden, so müſste es heiſsen, *ἐκλεξάμενος δώδεκα καὶ ὀνομάσας αὐτοὺς ἀποστόλους*. Statt dessen steht das *ἐκλεξάμενος* mit dem *καταβάς* so genau verbunden zwischen das *προσεφώνησε* und das *ἔστη* eingeklemmt, daſs es unmöglich einen groſsen feierlichen und sehr bedeutenden Akt ausdrükken kann. Würde der hier in einer freigebigen Beschreibung, wo die Kürze nicht regiert, in eine Participialwendung sein verwiesen worden? Standen die Heilungen, denen dieses nicht widerfährt, in einer soviel näheren Verbindung mit der Rede? Dies wird niemand behaupten, auch wer, wie ich gern von mir gestehe, nicht ſinden kann, daſs die Rede eine vorzügliche Beziehung auf künftige Lehrer hat, sondern daſs sie an eine groſse Geſellſchaft gerichtet scheint, denen das sonst schon gehörte zusammengefaſst und ans Herz gelegt wird, um sie völlig zu entscheiden. Kurz soviel scheint, wenn man jene Worte in ihrem richtigen Verhältniſs unter sich und zu der ganzen Beschreibung, in welche sie verflochten sind, betrachtet, ganz unverkennbar, daſs, gesezt auch Christus habe damals wirklich die Zwolfe ausgewählt und eingesezt, unser Erzähler davon nichts gewuſst, und es uns mit diesen Worten nicht hat kund thun gewollt. Aber aus Markus wissen wir etwa, daſs Christus wirklich bei dieser Gelegenheit die zwölf ernannt? Denn was er III, 13 berichtet, ist doch wol dasselbe was unsere Einleitung erzählt? Ganz gewiſs! nur daſs es auch aus unserer Erzählung genommen ist, und daſs wir nur sagen müssen, Markus sei also wahrscheinlich der erste, der sie so miſsverstanden. Man betrachte nur, wie wenig Haltung sein ganzer Bericht von III, 7 — nach unserer Erzählung von der verdorrten Hand — bis III, 20 überhaupt hat. Christus zieht sich zurük, man weiſs nicht warum, und da ihm dennoch eine groſse Menge Volkes folgt, man kann in diesem Zusammenhange durchaus nicht errathen weshalb doch so zudringlich und eilig: so ergreift er nicht etwa, da ihm auf diese Weise doch nicht gelang sich vor den Anschlägen der Pharisäer und Herodianer zu schüzen, nun das natürlichste Mittel sich wegzubegeben oder nach Hause zu gehn, da denn jeder auch allmählig nach Hause würde gegangen sein, oder das Volk von sich zu lassen; sondern er läſst sich ein Schiff bereit halten *ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν*, was man kaum anders verstehen kann, als damit er in jedem Augenblik wegfahren könne, wenn es ihm zu arg würde, um also durch diese Drohung das Volk einigermaſsen im Zaum zu halten. So heilt er eine groſse Menge, und dann steigt er auf den Berg, ruft dazu sich, welche er wollte, so daſs man glauben muſs, er habe auch viele gerufen und ohne weiteres wieder zurükgeschikt, und sondert sich so zwölfe aus zu seiner beständigen Gesellschaft und seinem besondern Dienst. Dann geht er ruhig nach Hause, hat, man weiſs auch nicht weshalb, Ungelegenheit mit den Seinigen, und wird, auch ohne alle Veranlassung, von den Schriftgelehrten beschuldigt, er habe den Teufel. Dieser Faden von Ereignissen ist durchaus unverständlich, und so kann es mit einer Auswahl und Einsezung der Zwölf, wenn eine solche je stattgehabt hat, gewiſs nicht zugegangen sein. Wie es aber mit der Erzählung des Markus zugegangen ist, was unsern Punkt betrifft, denn das spätere gehört nicht hieher, das ist leicht zu sehn. Er war bis hieher dem Lukas gefolgt, nicht daſs ich behaupten wollte mit Griesbach, er habe unsern ganzen Lukas vor sich gehabt, aber diese Sammlung hatte er höchst wahrscheinlich vor sich. Nun kommt er an die Rede; solche Reden mitzutheilen war jezt, worin ich ganz mit Griesbach übereinstimme, noch nicht in seinem Plan, wahrscheinlich weil er noch nicht übersehen konnte, wie viel Raum ihm die Begebenheiten übrig lassen würden. Aber die Einleitung zu unserer Rede war ihm sehr willkommen; er wünschte natürlich, wie er denn besonders nach einem geschichtlichen Zusammenhange strebt, eine Nachricht von der Berufung der zwölf, und verstand unsere Einleitung so. Allein indeſs kam ihm nun dieses nach dem Anschlag der Pharisäer und Herodianer, den er eingeleitet hat, zu schnell; er legte also erst die allgemeine Notiz, die bei Matthäus auf jene Geschichte folgt XII, 15 zum Grunde mit Weglassung der alttestamentischen Citation, erweitert sie dagegen, und verpflanzt das Schiff hieher, ob vielleicht aus dem, was er bei Matthäus vor der Bergpredigt fand, und selbst schon früher beigebracht hat oder von anderwärts, mag ich nicht entscheiden; aber aus irgend einer ursprünglichen Nachricht rührt dieses gewiſs nicht her[*]). Wenn übrigens die Worte unserer Erzählung *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε* genau zu nehmen sind, so daſs Christus selbst sich dieser Benennung bedient hat, was ich jedoch nicht verfechten möchte, so glaube ich wenigstens nicht, daſs sie von ihm zuerst ausgegangen ist, sondern daſs sie sich unter seinen Freunden allmählig festgestellt hat. Denn sonst würde dieser Name wol schwerlich hernach auf andere ausgedehnt worden sein, und auſser Paulus, dem seine auſserordentliche Berufung ein Recht, darauf geben konnte, auch Barnabas ihn offenbar ganz in demselben Sinne geführt haben. Oder um es kurz zu sagen, da uns alle bestimmten Nachrichten darüber fehlen: so glaube ich auch gar nicht, daſs es je eine feierliche Berufung und Einsezung aller zwölf Apostel gegeben hat, und ein späterer Nachrichtensammler, der an Ort und Stelle hiernach gefragt hätte, würde also schwerlich irgendwo eine andere Antwort erhalten haben, als daſs so etwas niemals vorgefallen, sondern daſs sich das besondre Verhältniſs der Zwölf allmählig von selbst so gestaltet habe. Und diese Antwort geben uns bis auf Markus alle Evangelien durch ihr Schweigen. Ist die Sache nicht aber auch an sich so am wahrscheinlichsten? Denn hing es nicht gar sehr auch von äuſsern Umständen ab, ob jemand in dieses Verhältniſs eingehn konnte? Und wenn Christus durch einen Akt seiner Willkühr diese Zwölf berufen, wird man je eine Christodizee darüber befriedigend zu Stande bringen, daſs doch zu bald nach seinem Tode, als daſs sie nicht auch schon seine unmittelbare Schüler sollten gewesen sein, ausgezeichnetere Männer aufgestanden, als offenbar manche unter den Zwölf gewesen sind? und darüber, wie denn doch Christus den Judas habe selbst wählen und auf die Weise über seine Seele schalten können, eine Schwierigkeit, welche sich weit leichter löset, wenn keine besondere Berufung von seiner Seite grade nöthig war? Unter diesen Umständen sehe ich auch gar nicht, warum man sich abmühen soll, alles mögliche und einiges höchst unwahrscheinliche versuchend, um nur nachzuweisen, wie Judas Jakobi und Lebbaios genannt Thaddaios eine Person sein können. Wenn weder Lukas noch Matthäus von der Berufung der Apostel reden, sondern nur jeder bei einer andern Gelegenheit die Zwölf aufzählt, also von einem andern Zeitpunkt redet: kann denn nicht eine Veränderung vorgefallen, der eine von beiden gestorben, oder durch unabänderliche Verhältnisse abgerufen worden sein, und der andere seine Stelle eingenommen haben? Dürfen wir, wie unsere Evangelien beschaffen sind, dennoch sagen, wenn so etwas geschehen wäre, müſsten wir es nothwendig in ihnen finden? Oder müſste etwa nothwendig Petrus dies, um seinen Antrag zu begründen erwähnt haben, als er zur Wahl eines Nachfolgers an die Stelle des Judas einlud? Gewiſs wird auch das niemand behaupten wollen. — Was die Rede selbst betrifft, so ist offenbar und eingestanden, daſs hier ein anderes *ἀπομνημόνευμα* von derselben zum Grunde liegt als bei Matthäus. Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Plaz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hie und da den Zusammenhang verloren zu haben; theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen sein, als ihm schon manches entfallen war; theils mag er seine Aufzeichnung zunächst für einen gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverständlich und unbedeutend sein, wie einem Heidenchristen wol die Polemik gegen die Pharisäer. Theils kann auch ihm begegnet sein, manches analoge unwissentlich, aus andern Reden Christi einzuschalten; ja einiges, und namentlich glaube ich dieses von den Wehe, hat er wol vom eigenen zugesezt, um eine Lükke, die er fühlte und nicht mehr zu ergänzen wuſste, auszufüllen. Der unschuldigste dem unsicheren sich ganz von selbst darbietende Einschub, den man wegen der genauen Beziehung jedes οὐαὶ auf einen μακαρισμὸς nicht einmal eine Verfälschung nennen kann. Daſs sie eingeschoben sind, zeigt eben diese genaue Entsprechung, und noch besonders das lezte Wehe, welches eine ganz unerweisliche Thatsache voraussezt. Das unmittelbar folgende ἀλλ' ὑμῖν λέγω weiset, wie auch Andere schon bemerkt haben, deutlich genug auf den unterbrochenen Zusammenhang hin. Weiter ins Einzelne zu gehen gehört nicht hieher. Im Ganzen sind offenbar die mit Matthäus zusammentreffenden Theile nicht verworfen, sondern in gleicher Folge, welches mit der Identität des Anfanges und des Schlusses zusammengenommen die Identität der aufgezeichneten Rede selbst unwidersprechlich beweiset. Auch kann die Vergleichung sehr gute Dienste leisten, um zu bestimmen, was in Matthäus Aufzeichnung von anderwärts her eingeschoben, und wie weit vom Schlusse rükwärts wieder in die Rede selbst eingelenkt ist. Der Gedanke aber, daſs Lukas seinen Auszug aus dieser Rede aus einer Gnomologie, das heiſst doch aus einer vermischten Sammlung von Sprüchen und Reden Christi genommen, scheint mir ganz unstatthaft, wenigstens durch gar nichts unterstüzt. Denn wenn, ich will nicht sagen jede, sondern nur die etwas ausführlicheren Reden in einer solchen Sammlung einen so sinnlich darstellenden Eingang hatten; so konnte der Sammlung der Name einer Blumenlese von Sprüchen nicht mehr zukommen. Sondern entweder Lukas hat diesen Aufsaz einzeln gefunden, aber dann würde er ihn, eben weil er die erste namentliche Erwähnung aller Apostel enthält, wol früher gestellt haben; oder, was also das wahrscheinlichste bleibt, der Aufsaz hat schon vor Lukas zu unserer zweiten Kapernaitischen Sammlung gehört. — Die Erzählung von dem Knecht des Centurio war ihm wahrscheinlich angehängt, weil die Sache sich unmittelbar nach der Rede zutrug. Durch das *ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*, was man ohne die gröſste Unwahrscheinlichkeit nicht ganz allgemein verstehen kann, was also auf das vorige *εἰσῆλθεν εἰς Καπερναούμ* bezogen werden muſs, welches dem Erzähler, wie ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe, als Rükkehr von einer Reise vorschwebte, giebt sich dieser ursprüngliche Zusammenhang genugsam zu erkennen. Matthäus stellt freilich auf eine nicht abzuweisende Art zwischen die Rede und diese Heilung noch die des Aussäzigen, welche bei uns bereits in der ersten Sammlung mitgetheilt ist. Allein eben deshalb kann ja diese Geschichte nicht etwa grade Lukas, sondern schon wer beide Sammlungen zuerst zusammenschrieb, in der zweiten ausgelassen haben, wenn auch unser ursprüngliche Referent ihrer hier erwähnt hatte. Doch da sich von einer solchen Auslassung in VII, 1 u. 2 gar keine Spur findet, und die Stelle also besser überarbeitet sein müſste, als sich vermuthen läſst: so wird mir wahrscheinlich, daſs unser ursprünglicher Referent ihrer gar nicht erwähnt hat. Wie leicht konnte auch beim Hineingehn nach Kapernaum diese in wenig Augenblikken abgemachte Sache einem unter der Menge entgehn, der dennoch, wie ein solcher Haufe ja beweglich ist, die zweite Begebenheit genauer erzählen konnte. Nemlich wenn wir auch hier Matthäus und Lukas vergleichen: so finde wenigstens ich in der Erzählung bei Lukas wiederum mehr die Kennzeichen eines wohlunterrichteten Augenzeugen. Die Hauptdifferenzen sind doch die, daſs bei Lukas der Knecht sterbend ist, bei Matthäus nur ein übelgeplagter Nervenkranker, und daſs bei Matthäus der Centurio selbst erscheint, der bei Lukas Abgesandte und zwar zu zwei verschiedenen Malen an Jesum schikt. Denn daſs sich bei Matthäus Jesus in Bewunderung des Glaubens dieses Mannes ausführlicher vergleichend und drohend ausläſst, konnte der Referent bei Lukas nur übergangen haben. Nun ist aber gewiſs, daſs bei einem παραλυτικὸς, wie sehr er auch δεινῶς βασανιζόμενος möge gewesen sein, doch keine Gefahr beim Verzuge war, und also auch eine solche Eilfertigkeit, welche Christum, der eben wenigstens von einer ermüdenden Rede zurükkam, gleich beim Eingang in die Stadt aufhält und gleichsam in Beschlag nimmt, weniger zu erklären ist. Denn aufgehalten wurde er doch immer und muſste das Gesuch anhören, wozu der Augenblik in dem Gedränge einer groſsen Volksbegleitung keinesweges günstig war, wenn auch die Sache selbst mit einem Wort abgemacht werden konnte. War also der Kranke nur ein Gelähmter oder Gichtbrüchiger: so würde eben dieser bescheidene Mann wol gewartet haben, bis Jesus ruhig in seiner Wohnung gewesen wäre. Die zwiefache Gesandtschaft aber ist etwas, was nicht leicht erdacht wird, wie auch die meisten Ausleger gefühlt haben. Nur möchte ich die Aenderung bei Matthäus nicht grade dem Bestreben abzukürzen zuschreiben. Denn er theilt ja die Reden ausführlich genug mit: sondern ich möchte eher sagen, wie der Referent des Lukas den Aussäzigen versäumt, so habe Matthäus dieses versäumt und erzählte nur aus der zweiten Hand, und das Abweichende, sei nicht Abkürzung, sondern ein sehr leicht begreiflicher Miſsverstand. Die groſse in den Hauptstellen fast wörtliche Uebereinstimmung in den Reden ist demohnerachtet nicht zu verwundern, zumal die Rede des Hauptmanns etwas sehr charakteristisches hat, und das kurze Wort Christi οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ sehr scharf und eindringlich ist.

---

[*]) Fast eben so erklärt Griesbach das Verfahren des Markus.

Indem wir nun am Ende dieser beiden Sammlungen; denn so nenne ich sie getrost, angekommen sind, wird es wohl gethan sein, einen Augenblik still zu halten, und noch einmal im Ganzen unser Evangelium mit dem des Matthäus und Markus zu vergleichen, um zu sehen, ob wol in diesem ganzen Abschnitt die Uebereinstimmung so groſs sei und von solcher Art, daſs wir um sie zu erklären entweder ein Urevangelium voraussezen, oder eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern annehmen müssen. Sehen wir hiebei zuerst auf Matthäus, so kann wol keines von beiden nöthig scheinen. Denn wenn Lukas den Matthäus vor sich gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: so würde er die Geschichte vom Aussäzigen anders gestellt haben, und nicht über den Ort ungewiſs gewesen sein, welches Eine, mir wenigstens, hier statt alles andern gilt. Eben so wenn Matthäus den Lukas vor sich gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die vielen unmittelbar darauf folgenden Heilungen mit einer Abreise Jesu aus Kapernaum in Verbindung zu bringen. Denn welcher Geschichtschreiber eine Nachricht vor sich hat, wodurch eine Thatsache näher bestimmt und mehr aufgehellt wird, der wird nicht das unvollkommnere mittheilen, wobei sie dunkel bleibt. Solche Umstände entscheiden hier, was Abweichung oder Uebereinstimmung in einzelnen Ausdrükken niemals entscheiden kann. Matthäus hat aus demselben Grunde auch nicht die erste unserer beiden Sammlungen gekannt. Aber auch die zweite kann er wol so nicht gekannt haben, theils weil er seine Relation von der Bergrede durch den Eingang derselben bei Lukas, der auch ihm sehr willkommen hätte sein müssen, nicht ergänzt hat, theils weil er nichts in derselben Ordnung vorträgt, ausgenommen daſs auch bei ihm IX, 2-17 der Zöllner und sein Gastmahl auf die Heilung des Gichtbrüchigen folgen, und auch bei ihm das Aehrenlesen und die Heilung der troknen Hand, XII, 1-14 verbunden worden. Lezteres, da wir auch bei

Lukas beides als Eine ursprüngliche Erzählung anſehn muſsten, beweiset nichts in Ansehung der Sammlung, wohl aber, wie auch die groſse Uebereinstimmung im einzelnen, daſs bei Matthäus dieselbe Erzählung zum Grunde liegt, er aber mit den Verbindungsformeln auch innerhalb einer und derselben mehrere Begebenheiten umfaſsenden Erzählung frei umgeht, und das ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ in das μεταβάς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν verwandelt hat. Denn schwerlich hat man, das oben schon bemerkte abgerechnet, vor der Synagogenzeit einen Spaziergang durch das Feld gemacht auf dem man so hungrig geworden, wie er doch sagt. Was aber die erste Uebereinstimmung betrifft: so ist sie bei den mancherlei Abweichungen in der Erzählung vom Zöllner um so merkwürdiger als das παράγων ἐκεῖθεν diese Geschichte mit der vorigen auf eine so schwankende Weise verbindet, daſs man kaum zu schlieſsen wagt, beides sei unmittelbar nach einander vorgefallen. Matthäus läſst bei der Geschichte mit dem Gichtbrüchigen die Oertlichkeit ganz unbestimmt, und scheint sie nicht zu kennen, und nur auf diese unbestimmt Lokalität kann sich das παράγων ἐκεῖθεν beziehen, welches wunderlich wird, wenn man jene Geschichte mit Lukas in die Synagoge versezt. Wer nun aber nicht weiſs, wo eines vorgefallen, woher sollte der wissen, daſs etwas anderes an einem bestimmten Ort sich unmittelbar nach jenem ereignet habe? Da aber beide Erzählungen bei Matthäus ungenauer sind, und also einen Durchgang durch mehrere Hände verrathen: so können sie dennoch mittelbar aus unserer Sammlung abstammen, vielleicht als diese nur erst die beiden Erzählungen, denn es sind ja ihre ersten, enthielt. Auf keinen Fall ist ein Grund vorhanden wegen dieser einzelnen Uebereinstimmungen ein Urevangelium anzunehmen, da Matthäus alles andere, was in unsern Sammlungen enthalten ist, weit genug auseinanderlegt, und in ganz andern Verbindungen erzählt. Was hingegen den Markus betrifft: so würde selbst die Annahme eines Urevangeliums für sich noch nicht hinreichen, und es bleibt wol die natürlichste Annahme, daſs er unsere beiden Sammlungen schon verbunden vor Augen gehabt, indem er mit der einzigen Ausnahme des Fischzuges Petri alles in derselbigen Folge stellt, und das abweichende sowol in den Verbindungsformeln als in der Erzählung selbst sich theils aus dem eigenthümlichen Charakter seiner Art die Materialien zu verarbeiten, theils daraus erklärt, daſs er bei einzelnen Begebenheiten auch die im Matthäus verarbeiteten Nachrichten — um nicht gradezu zu sagen, unsern Matthäus selbst — vor Augen hatte. Aus diesem oder diesen hatte er hinter seiner kurzen Erwähnung der Versuchung I, 14-20 nach seiner Weise überarbeitet eingerükt, was wir etwas anders Matth. IV, 12-22 lesen. Da er nun aber auf die groſse Rede stieſs, welche einzurükken auſser seinem Plane lag: so schiebt er nun die beiden Sammlungen auch nach seiner Weise, über welche schon beim einzelnen das nöthige gesagt worden, überarbeitet ein; wieviel historische Sicherheit er aber darüber gehabt, daſs diese Sammlungen

gen ganz oder gröſstentheils Begebenheiten enthalten, die früher vorgefallen, als das was er später beibringt, das möchte ich keinesweges entscheiden, sondern glauben, daſs darin viel Gutdünken vorgewaltet. Den Fischzug indeſs muſste er auslassen, weil er deutlich sah, daſs er diese Begebenheit schon theilweise aus der andern Quelle beigebracht, und die groſse Rede am Schluſs lieſs er ebenfalls aus *), nahm nur den willkommnen Eingang mit, und übersah wahrscheinlich, sie hinter der Rede nicht vermuthend, die Erzählung von der Heilung des Knechtes, die er sonst wohl würde benuzt haben. Sind nun diese Voraussezungen gegründet: so erhellt von selbst, daſs in diesem ganzen Abschnitt Lukas und Markus durchaus keine chronologische Sicherheit für das einzelne geben, sondern es können einzelne Begebenheiten aus der ersten Sammlung später vorgefallen sein als einzelne aus der zweiten; es können ferner in jeder Sammlung Ereignisse aus ganz verschiedenen Aufenthaltszeiten Jesu in Kapernaum verbunden, und daher vielleicht sogar einzelne Begebenheiten dieser Sammlungen spätere sein, als manches was erst im folgenden erzählt wird. Ob aber für die gleichen Vorfälle, welche Matthäus anders stellt und verbindet, in ihm mehr chronologische Sicherheit liegt, darüber kann hier nichts allgemeines gesagt werden.

---

*) Nemlich ich glaube nicht, daſs er sie deswegen ausgelassen, weil er sonst seinen Lesern zuviel jüdisches hätte erklären müssen, sondern weil er überhaupt in dieser ersten Hälfte seiner Schrift keine ausführlichen Reden aufnehmen wollte.

Das noch übrige dieser zweiten Hauptmasse, welche im Ganzen den drei Evangelien gemein ist, theilt sich uns nun folgendermaſsen durch Stellen, welche sich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für sich bestandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 12-50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46-50 ist ein kleiner Anhang, und mit 51 geht die dritte Hauptmasse an. Ich bemerke hierüber nur im allgemeinen, daſs ich nicht begreife, wie diese Anfänge zum Theil haben so verkannt werden können, daſs einige scharfsinnige Ausleger die Stelle VIII, 1-3 als Ende einer Denkschrift bezeichnen. Wenn bloſs zum Schluſs gesagt worden wäre, Jesus sei hiernächst auf Reisen gegangen, wie wäre wol in eine solche Schluſsbemerkung die genaue Bezeichnung der Reisegesellschaft gekommen? und geht nicht das *καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν* v. 4 offenbar auf das *καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην* v. 1. zurükk? und wie hat man übersehen können, daſs grade auf diese damals Jesum unmittelbar umgebende Gesellschaft die Worte *οὗτοί εἰσι μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου* bezogen werden sollen, wodurch erst der ganze Aufsaz seine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar sieht, v. 22 ist nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier schreibt *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*; der weiſs von der vorher beschriebenen Reisegesellschaft nichts, sonst hätte er entweder im allgemeinen gesagt *οἱ μετ' αὐτοῦ* oder ein

Wort darüber verloren, daſs man bei dieser Wasserreise die Frauen zurükgelassen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daſs VIII, 1-3 ein Schluſs sei, ist wol nur aus der Formel *ἐν τῷ καθεξῆς* entstanden, welche ohnedieſs der vorigen Denkschrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil diese selbst das Gastmahl ohne alle Zeitbestimmung an die Nachricht von der Gesandtschaft des Johannes anknüpft. Sondern diese Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des Ganzen zuschreiben, welcher wahrscheinlich nur fand *Καὶ ἐγένετο ὅτι αὐτὸς διώδευε*, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, sei es nach seiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten darüber, daſs diese Reise später erfolgt sei als die Sendung des Johannnes, nun, um dieses sein Urtheil auch auszudrükken, jene Formel einschob.

Dasselbe urtheile ich auch von derselben Formel *ἐν τῷ ἑξῆς*, mit welcher VII, 11 das erste Stükk, welches wir nun näher betrachten wollen, beginnt. Denn ich lese hier *ἐν τῷ ἑξῆς*, wiewol Griesbach auch in seiner lezten Ausgabe der gemeinen Leseart treu geblieben ist. Schon die Zeugen scheinen mir ein bedeutendes Uebergewicht zu geben, welches jedoch hier der Ort nicht ist auseinander zu sezen; hiezu aber kommt noch die Aehnlichkeit mit VIII, 1, wogegen wir IX, 37 bei der Formel *ἐν τῇ ἑξῆς* auch *ἡμέρᾳ* einstimmig ausgedrükt finden. Ein vorzügliches Uebergewicht indeſs giebt die Sache selbst. Denn da wir aus Matthäus wissen, daſs die unmittelbar vorhergehende Geschichte, die Heilung des Knechtes bei einem neuen Eintritt in Kapernaum erfolgt ist: so wird es höchst unwahrscheinlich, daſs Christus seinen und mehrerer Apostel Wohnort, wo es mancherlei muſste zu beschikken geben, schon am folgenden Tage wieder sollte verlassen haben, und auf dem Wege nach Jerusalem begriffen sein. Also diesen Ausdrukk *ἐν τῷ ἑξῆς*, mit welchem die einzelne Erzählung nicht beginnen konnte, schreiben wir dem Ordner zu, der hier dieser ihre Stelle anwies. Das ganze Stükk enthält drei Abschnitte, die Erwekkung des Jünglings, die Gesandtschaft des Johannes und das Gastmahl des Pharisäers, deren Verbindung zu einem Ganzen räthselhaft scheinen kann. Zwar zwischen den ersten beiden könnte man einen Zusammenhang angegeben glauben, indem die Gesandtschaft gegründet zu sein scheint auf das was Johannes von Jesu hörte, welches denn mehrere Ausleger besonders auf diese Auferwekkungsgeschichte beziehen, die bis in Judäa hinein, an dessen Grenzen Johannes gefangen gesessen, verbreitet wurde. Allein dies ist sehr unwahrscheinlich. Die erste Erzählung hat ganz den Charakter von einem Augenzeugen herzurühren; wenn dieser nun auch Jesum noch weiter begleitete, und auch noch Augenzeuge der folgenden Begebenheit war: so konnte er doch nicht leicht einen Grund haben diese Gesandten, die unter jener Voraussezung doch gewiſs erst ein paar Wochen nachher ankamen, in denen sich auch mehreres merkwürdige muſs zugetragen haben, grade auf jene einzelne Geschichte zu beziehen. Und dann hatte er doch auch diese einzelne Beziehung nicht durch die Worte περὶ πάντων τούτων ausdrükken dürfen. Sollen wir etwa nun dieser Formel so viel Gewicht einräumen, unsere ganze Ansicht zu zerstören, und sollen sagen, das περὶ πάντων τούτων beziehe sich auf alles, was bisher wunderbares von Christo erzählt worden: so würde auch das nicht einmal ausreichen, da das Wunderbare in unserm Evangelium so sehr zerstreut und mit anderm vermischt steht, und wir beim Zurükgehn fast unmittelbar auf die groſse Rede und keinesweges auf Wundergeschichten stoſsen. Also kommen wir doch zulezt darauf zurükk, daſs diese Formel nur ein anderer Ausdrukk ist für das Matthäische ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, und damit verlieren wir wieder völlig die bestimmte Verbindung mit der vorigen Geschichte. Das Gastmahl aber wird an die Gesandtschaft auf eine ganz einfache Weise angereiht ohne bestimmte Absonderung oder bestimmte Verbindung. Aber eine Beziehung aller drei Abschnitte auf einander ist leicht zu finden. Die Gesandtschaft des Johannes ist offenbar der Kern, um den sich die andern beiden Erzählungen herumlegen. Der Referent läſst es sich sehr angelegen sein, die Worte Christi an die Johannesjünger auf das zu beziehen, was Christus eben unmittelbar that. So stellt er uns den 21sten Vers hin, in welchem er die Blinden noch besonders heraushebt. Nun aber konnte er nicht auf gleiche Weise sagen, daſs Christus damals auch viele Todte erwekkt habe; und so konnte dies leicht der Bewegungsgrund werden, jene Geschichte, wenn der Referent im

Besiz derselben war, voranzustellen, um die Sache doch im allgemeinen zu bewahrheiten. Eben so konnte auch dem, der diese Erzählung von der Gesandtschaft aufnahm, oder einem der sie sich aneignete, kein anderes Beispiel davon bekannt sein, daſs Jesus sich in einem näheren Sinne als φίλος ἁμαρτωλῶν bewiesen habe, und dies Veranlassung geben, die folgende Geschichte anzuhängen, damit man sehe, worauf sich der Vorwurf gründe, den Christus seinen Gegnern in den Mund legt. Das erste konnte auch wol der Fall unseres Ordners sein, in dessen gesammten Materialien sich ja nirgends eine andere Auferwekkungsgeschichte findet; und so konnte vielleicht erst er, um doch dem νεκροὶ ἐγείρονται sein Recht zu geben, die Geschichte von Nain die er einzeln besaſs, hieher stellen. Dann sind die Worte καὶ ἀπήγγειλαν der ursprüngliche Anfang der Erzählung von der Gesandschaft gewesen, wie sie einer nur an allgemeine Erinnerungen, die ihm und jedem muthmaſslichen Leser zu Gebote standen, etwas unbeholfen anknüpfte. Und eben dieser Erzähler hätte dann, aus demselben Grunde, aus welchem der 21ste Vers entstand, die Geschichte von der Salbung auf dem pharisäischen Gastmahl angehängt, die sich ja fast unmittelbar an das φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν anschlieſst. Welches man auch vorziehe, eine andere als solche Verbindung läſst sich zwischen diesen drei Abschnitten kaum denken, und also ist auch hier kein Zeitzusammenhang zu suchen. Aber jede dieser drei einzelnen Erzählungen ist zu merkwürdig auch in Absicht des Verhältnisses unseres

Evangeliums zu den andern, als daſs wir nicht noch etwas bei ihnen verweilen sollten.

Zuerst nemlich bei der Geschichte der Auferwekkung des Jünglings von Nain ist dieses das merkwürdigste, daſs sie in keinem andern Evangelisten steht. Bei der Sparsamkeit der Todtenerwekkungsgeschichten, bei der starken Beweiskraft, welche diese haben muſsten vor allen andern Wunderthaten, wenn wir uns denken die ersten Verkündiger des Christenthums sich verabredend über eine Auswahl von Zügen aus seinem Leben, welche bei der Verkündigung als Beweis der Messianischen Würde Jesu sollten gebraucht werden, müſsten wir es unbegreiflich finden, daſs nicht diese Geschichte und die von Lazarus vorzüglich in das Urevangelium sollten aufgenommen worden sein, zumal die von der Tochter des Jairus aufgenommen war, aus welcher dann die Gegner des Christenthums, wenn sie doch hörten, die Christen rühmten sich, ihr Jesus habe noch andere Todte auferwekt, leicht argumentiren konnten, es werde mit diesen nicht mehr auf sich gehabt haben, als mit jener, von welcher Jesus ja selbst ganz deutlich gesagt habe, sie sei nicht todt, sondern schlafe nur. Oder sollen wir sagen, die vertrauten Jünger hätten unsere Geschichte deswegen vernachläſsigt, weil Jesus selbst gar nichts daraus gemacht, indem sich hier nur ein falscher Ruhm von ihm verbreitet, da er nicht einmal die Wiederkehr des Lebens bewirkt, sondern nur daſs es schon wiedergekehrt sei, zuerst entdekkt habe? Mit dieser höchsten Unwahrscheinlichkeit, welche innerhalb des ganzen Gebiets des Natürlichen gar keine feste Stelle finden kann, sondern von jedem Schlage, von welcher Seite man ihn auch führe, getroffen immer wieder hinaus muſs, wollen wir uns doch lieber im Ernst nicht befassen. Also das Fehlen dieser Geschichte und der von Lazarus in unsern Evangelien ist nicht gut zu erklären, wenn man sich als gemeinschaftliche erste Grundlage derselben etwas von den Aposteln gemeinschaftlich zu jenem amtlichen Zwekk verfaſstes, oder auch nur veranlaſstes und gebilligtes denkt; ja auch abgesehen vom Urevangelio und auf unsere Voraussezung uns beschränkend bleibt diese Erscheinung schwer begreiflich, wenn wir annehmen, die vertrautesten Jünger Jesu hätten auch vorzüglich zuerst die einzelnen Begebenheiten entweder selbst aufgezeichnet, oder wenigstens zum Behuf der schriftlichen Aufzeichnung ausführlich erzählt. Denn von der Auferwekkung des Lazarus ist offenbar genug aus Johannes, daſs die Sache keinem der zwölfe fremd sein konnte, und auch bei unserer Erzählung wäre es ganz unbegründet und höchst gezwungen, wenn man sagen wollte: *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ* wären alles Schüler einer entfernteren Ordnung, und Jesus damals von den zwölf getrennt gewesen; vielmehr hätte diese Voraussezung alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Sondern die Auslassung dieser Begebenheiten erscheint nur dann nicht unerwartet und vielmehr natürlich, wenn wir annehmen, die ersten schriftlichen Nachrichten seien entstanden durch die Bestrebungen und auf das Andringen solcher, welche, mit Christo selbst persönlich unbekannt und nicht mehr in demelben Sinne seine Zeitgenossen, ausführliche Nachrichten suchten, und die Stimme der mündlichen Ueberlieferung durch die Schrift zu befestigen trachteten, ehe sie etwa verhallte. Denn diese wagten theils weniger sich an die mit dem gröſseren Werke der unmittelbaren Verkündigung und Ausbreitung des Christenhums emsig beschäftigten Apostel zu wenden, ls nur in einzelnen Fällen bei ganz besondeer Veranlassung; sondern nur Freunde und Zuhörer der zweiten Ordnung suchten sie sich uf: theils wendeten sie sich am meisten naürlich an diejenigen Oerter, wo sie die reichte Erndte hoffen konnten, das heiſst nach Kapernaum und nach Jerusalem. Aber am ezteren Orte war das neueste natürlich am meisten im Andenken, und daher sind die gemeinschaftlichen Massen der drei Evangelien vorzüglich nur Begebenheiten aus den verchiedenen Aufenthaltszeiten in Kapernaum und aus dem lezten Aufenthalt in Jerusalem. Was sich an andern Orten zugetragen hatte, konnte nicht so leicht Gemeingut werden, vielmehr anstatt uns zu wundern, daſs wir es nicht bei allen finden, müssen wir uns nur freuen, wenn jeder glüklich genug gewesen ist, einiges dergleichen aufzubewahren. Und dasselbe sollen wir nun auch von dieser Auferwekkungsgeschichte rühmen.

Was die Gesandtschaft der beiden Jünger des Johannes betrifft: so ist für den hier aufgefaſsten Standpunkt die interessanteste Frage die, ob unsere Erzählung und die bei Matthäus ursprünglich verschieden sind, oder auf eine und dieselbe zurükzuführen? Denn die Beantwortung der Frage hat auf die Ansicht der ganzen Sache nicht geringen Einfluſs. Nemlich wenn wir hier zwei ganz von einander unabhängige Erzählungen derselben Begebenheit vor uns haben: so können wir kaum anders als sowol die Anrede der Abgesandten, als auch die Antwort Jesu für buchstäblich wiedergegeben halten. Allein die Uebereinstimmung in den Reden ist hier so groſs, kein Gedanke übergangen oder anders gewendet, ausgenommen da wo unsere Erzählung etwas einschaltet und hernach wo sie abbricht, daſs zwei so ganz übereinstimmende Abfassungen höchst unwahrscheinlich sind. Ist dieses, so ist unsere Erzählung offenbar eine Ueberarbeitung der bei Matthäus reiner gebliebenen ursprünglichen. Indem unser Autor die ganze Begebenheit recht sinnlich vortragen will, fugt er hinzu v. 20, wie die Abgesandten ankommen und ihren Auftrag ausrichten. Dann um die Worte Christi zu begründen erzählt er v. 21, wie dieser eben im Heilen wäre begriffen gewesen, und man muſs schlieſsen, daſs ihm aus eigener Kenntniſs oder aus andern Erzählungen nicht viel bekannt worden, daſs Jesus auch sonst Blinde sehend gemacht, weil er diesen Punkt besonders heraushebt. Eben so um die lezten Worte Christi von v. 31 an deutlich zu machen, erzählt er v. 29-30 wie die verschiedenen Klassen des Volkes sich gegen Johannes und seine Lehre gestellt. Denn diese beiden Verse auch als Rede Christi anzusehen, da sie so ganz im Tone vom vorigen und folgenden abweichen, kann ich mich nicht entschlieſsen. Die entgegengesezte Ansicht, daſs unsere Erzählung die ursprüngliche sei, die bei Matthäus hingegen in der Darstellung abgekürzt, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dann unser Erzähler gewiſs mit v. 21 angefangen haben würde. Ein unmittelbarer Augenzeuge wird nicht leicht die ganze Scene, die den Grund bildet, auf welchem die einzelne Begebenheit sich heraushebt, nur paranthetisch vortragen. Da nun das Motiv der Darstellungsweise in unserer Erzählung, und das der Verknüpfung der vorigen Geschichte mit dieser ganz dasselbe ist: so ist wol auch beides überhaupt eines und dasselbe gewesen, nemlich wer die Geschichte so umgearbeitet, hat uns auch die vorige vorangestellt und die folgende angeknüpft. Aber der Ordner des Ganzen ist es nicht gewesen; denn er hätte sich statt v. 29 und 30 so zu schreiben, als ob er uns von den Verhältnissen des Johannes noch gar nichts gesagt hätte, auf den früheren Aufsaz berufen. Nun aber kann man weiter fragen, Wenn v. 21 nur zu der Erweiterung unseres Referenten gehört, der die Worte Jesu *ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε* auf die augenblikliche Gegenwart bezog: ist dann Jesus damals wirklich im Heilen begriffen gewesen? oder ist dies gar nicht nöthig, wie denn Matthäus nichts davon sagt, und hat sich Jesus nur auf das berufen, was sie jederzeit sehen und wovon sie überall in seiner Nähe hören konnten? Hieran knüpft sich aber noch eine andere Frage, nemlich wenn auch nur dieses gemeint ist, könnte doch

Jesus ohne eine ihm gar nicht angemessene und ganz fremde Ruhmredigkeit dies *νεκροὶ ἐγείρονται* aussprechen, wenn es im eigentlichen Sinne soll verstanden werden, und wenn wir nicht annehmen wollen, sehr viele Auferwekkungsgeschichten seien vorgefallen, von denen uns gar nichts bekannt worden? Das leztere ist um so unwahrscheinlicher, da auch in den bei Matthäus und Markus so häufigen allgemein zusammenfassenden Relationen, worin sie allerlei Arten von Krankheiten und dämonischen Uebeln nahmhaft machen, das Todtenerwekken nirgend mit aufgeführt ist. Daraus wird allerdings wahrscheinlich, daſs diese Worte im uneigentlichen Sinne vom geistigen Tode zu nehmen sind, wie Jesus sie unstreitig oft gebraucht hat, um so mehr als die in den Worten *τυφλοὶ ἀναβλέπουσι* und *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* von Andern schon bemerkte unserm Referenten aber entgangene Anspielung auf Jes. 61, 1, auch diesen Worten einen uneigentlichen Sinn zuschreibt. Nicht als ob *πτωχοὶ* grade die Armen am Geist sein müſsten: sondern diejenigen, welche nicht im Stande sind in dem gesezlichen Sinne zu glänzen, die *πτωχοὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ παράδοσιν*. Diese nehmen die Botschaft an von der ein anderes Maaſs des geistigen Werthes einführenden *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Soll Christus aber fast unerträglich häufend auch das *χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζονται* und *κωφοὶ ἀκούουσι* im uneigentlichen Sinne gesagt haben? Das gewiſs nicht, sondern entweder sind dieses erweiternde Zusäze schon des ursprünglichen Erzählers vielleicht, auch an die Stelle einiges, vergessenen von ihm gesezt; oder Christus hat mit dem eigentlichen angefangen auf seine äuſsere Wirksamkeit hinweisend, und ist hernach übergegangen auf die auch schon erfolgte Wirkung in den Gemüthern, welches beides sich aber dem Erzähler ineinander geschoben. Eben so mögen auch die Worte der Abgesandten durch Abkürzung in ein etwas falsches Licht gerükt sein. Denn Johannes selbst kann unmöglich an der Messianität Jesu gezweifelt haben, und konnte auch sein oft wiederholtes Zeugniſs nicht dadurch compromittiren, daſs er zweifelnden Schülern auftrug, ihre Zweifel in seinem Namen vorzutragen. Doch ist hier noch ein anderes Bedenken. Wenn nemlich die Sache vorging, als Johannes im Gefängniſs war: so ist kaum zu glauben, daſs die beiden Jünger im strengsten Sinne von Johannes können abgesendet gewesen sein. Denn die Erzählung des Josephus läſst keinen Zweifel, daſs Furcht vor Unruhen entweder die wahre Ursach war, warum Herodes den Johannes gefangen sezen lieſs, oder wenigstens der Vorwand dazu, dem er also doch gemäſs handeln muſste, und unter diesen Umständen ist nicht zu glauben, daſs seine Schüler freien Zutritt zu ihm gehabt haben werden. Allein da dies leicht von Matthäus eingerükt sein kann seiner ersten gewiſs zu frühen Erwähnung von Johannis Gefangenschaft zu Liebe, und da Christus den Jüngern eine Antwort für ihren Meister gradezu mitgiebt: so will ich lieber glauben, sie seien wirklich von ihm abgesandt gewesen, und er damals noch frei. Wie denn auch die Art wie

Jesus hernach zum Volke über Johannes redet, nicht wahrscheinlich macht, daſs dieser damals schon gefangen gewesen. Wenn wir dann dem gemäſs das ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν etwas umdeuten, und sie vielleicht gesagt haben, „Du bist doch der da kommen soll, und „da Du ohnehin so groſse Dinge thust, wor„auf sollen wir noch warten, und soll nicht „gleich Johannes mit seiner ganzen Autorität „allen, die sich von ihm haben taufen lassen, „durch uns befehlen, Dir als dem Messias zu „gehorchen und Deiner Winke gewärtig zu „sein": so verschwindet der wunderliche Schein, als ob grade die wunderbaren Thaten Jesu bei Johannes und den Seinigen Zweifel erregt hätten; und offenbar wird dann auch derjenige Theil in der Rede Jesu, welcher bildlich ist, die Hauptsache. Denn in diesem erklärt er, der bisherige Gang der Sache sei der rechte, und sie solle ohne eine andere Einmischung so fortgehen. Ob aber die bei Matthäus sich noch anknüpfenden Reden XI, 20 bis 24 oder gar bis 30 hieher gehören, will ich nicht entscheiden. Daſs sie in unserer Ueberarbeitung fehlen, beweiset nichts dagegen, aber das τότε v. 20 und das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ v. 25 auch gewiſs nichts dafür, und andere Umstände machen wahrscheinlicher, daſs dies spätere der Aehnlichkeit des Inhaltes wegen, wie so häufig bei Matthäus, hieher gestellte Reden sind.

Das dritte Stükk unseres Abschnittes, die Erzählung von dem pharisäischen Gastmahl, lohnt es doch wol, noch einmal darauf anzusehn, ob die Begebenheit dieselbe ist oder eine andere, als welche Matth. 26, 6-13, Marc. XIV, 3-9 und Joh. XII, 1-8 erzählt wird. Soll bei einer Erzählung wie die unsrige, die sich um die Lokalität gar nicht kümmert, der ganz beiläuſige Ausdrukk *ἐν τῇ πόλει*, der eben nur wie alles hier einen Erzähler verräth, der die Sache aus der zweiten Hand und nur beiläuſig erfahren hat, nun gleich beweisen, dies könne nicht in Bethanien geschehen sein? Ist es an sich wahrscheinlich, daſs Christus zu zwei verschiedenen Malen, beides auf einem Gastmahl, wo der Wirth Simon hieſs, von einer Frau soll gesalbt worden sein, und zwar da keine verschiedene Angabe von Ort und Zeit zur Annahme einer solchen Wiederholung nöthigt? Ist es wahrscheinlich, wenn Christus bei einer früheren Gelegenheit die Handlung so entschieden vertheidigt hat, daſs die Jünger sie zum zweitenmal so entschieden sollten getadelt haben? Ist es nicht viel natürlicher anzunehmen, daſs unsere Erzählung nur aus einem andern Gesichtspunkt gefaſst ist, weshalb denn hier die Reden Christi mit dem Pharisäer mitgetheilt sind, der Tadel aber, den die Jünger gleichzeitig mögen ausgestoſsen haben, nicht? Matthäus hingegen bringt die Sache offenbar in Verbindung mit der Verrätherei des Judas, und übergeht deshalb jene Gespräche. Johannes scheint fast beide Erzählungen vor sich gehabt zu haben, indem er sie aber nur berichtigen will, hat er auch keine Ursache, die Rede Christi an die Pharisäer anzuführen; er vertheidigt nur die andern Jünger, daſs sie an dem Tadel des Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daſs sie keine Sünderin in dem gemeinen Sinne des Wortes gewesen. Und in der That hat das auch Simon nicht gesagt, der Referent hat es nur geschlossen aus der Art wie Jesus die unausgesprochenen Gedanken seines Gastfreundes berüksichtiget, und wie er hernach gegen die Frau selbst in eine Verkündung der Vergebung ihrer Sünden endigt. Denken wir uns nun bei Lesung unserer Erzählung das hinweg, was nur Urtheil des Erzählers ist: so können wir eben so leicht denken, Simon habe nur Aergerniſs genommen an der ausnehmenden Verehrung, welche seinem Gast bewiesen wurde, da er selbst ihn nur, weil er es Anstands halber nicht gut vermeiden konnte, scheint geladen zu haben. Und eben so folgt aus den Worten Christi gar nicht, daſs die Frau eine Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes gewesen; denn Jesus sagt ja nur, ihre Handlung entspringe aus einer Fülle wahrer verehrungsvoller Anhänglichkeit. War sie nun, wie Johannes uns lehrt, die Schwester des Lazarus, eine schon seit längerer Zeit mit Christo verbundene: so konnte sehr wohl Christus in einer uns ganz unbekannten besondern Beziehung die Worte *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι* zu ihr sagen, die unverständlich, aber auch für die meisten Anwesenden, denen Maria bekannt genug war, ganz unverdächtig, doch hernach zu diesem Miſsverstand Anlaſs geben konnten, wenn einer die Geschichte einem erzählte, von dem er glaubte, es könne ihm nicht bedeutend sein zu wissen, wer diese Frau gewesen. Und grade ein solcher scheint sie uns hier mit dieser natürlichen, freilich

aber

aber doch nicht ganz richtigen Ergänzung wieder gegeben zu haben. Da aber dies nun grade dieselbe Auslegungs- und Ergänzungsweise ist, welche auch die vorige Geschichte von der Gesandtschaft des Johannes hier erfahren: so bestätigt sich auch dadurch, daſs beide in ihrer jezigen Gestalt aus derselben Feder geflossen, und höchst wahrscheinlich auf Veranlassung des φίλος ἁμαρτωλῶν an einander gereiht worden sind. Eine auffallende Aehnlichkeit der Manier zeigt sich auch darin, daſs hier v. 38 eben so aus den Worten Jesu in v. 44 gemacht ist, wie oben v. 21 aus v. 22, und eben so hat der Referent sich aus v. 47 u. 48 die Gedanken des Simon v. 39 gemacht. Und ist wol wahrscheinlich, daſs ein angesehener Pharisäer bei einem groſsen Gastmahl sollte einer am ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Person den Zutritt in das Speisezimmer verstattet haben? Ist nun dieses, daſs die Frau in unserer Erzählung eine solche Sünderin gewesen, nur eine falsche Annahme eines späteren Referenten *): so hindert auch nichts mehr, daſs sie die Schwester des Lazarus gewesen sein kann. Wir bedürfen vielmehr für das ganze Factum grade einer solchen Annahme, daſs die Person, die so etwas unterneh-

---

*) Eine nicht besser begründete Schluſsfolge aus den Worten Christi ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ scheint mir die Vermuthung von Paulus, daſs Jesus diesem Pharisaer von einem geringeren körperlichen Uebel geheilt: wiewol man von unserer Annahme aus noch mit vieler Wahrscheinlichkeit hinzufügen könnte, es sei eine leichtere Art des Aussatzes gewesen, weil in den andern Erzählungen der Wirth Σίμων ὁ λεπρός heiſst.

men und ausführen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewiesen und entfernt zu werden, noch auch ganz abentheuerlich und lächerlich zu erscheinen, auf der einen Seite ein Recht haben muſste, da und in der Nähe der Gäste zu sein, auf der andern aber auch in einem schon bekannten Verhältniſs mit Christo stehen. Und um so unwahrscheinlicher wird noch, daſs eine ähnliche Geschichte sich zweimal habe zutragen können. Eine Erzählung aus der zweiten Hand scheint übrigens die bei Matthäus auch zu sein, wenn man nicht annehmen will, es sei eine Art von allgemeiner Verabredung gewesen, bis auf einen gewissen Zeitpunkt von dem, was die Familie des Lazarus betrifft, zu schweigen. Und so wird uns zugleich dieses eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Beispiele von der Art, wie wirklich bei Johannes Berichtigungen der andern Evangelisten vorkommen; nur folgt für unsern schon nicht, daſs Johannes deshalb den ganzen Lukas müſste vor sich gehabt haben, sondern nur diesen kleinen Aufsaz braucht er gekannt zu haben. — Endlich möchte ich aus unserer Erzählung auch noch den Beweis führen, daſs wenn es ein Urevangelium gegeben hat, dieses dem Ordner unseres Buches wenigstens als solches unbekannt geblieben ist, wodurch denn doch, um nicht mehr zu sagen, die Eichhornische Construction desselben unzulässig würde. Nemlich gesezt auch, die Erzählung bei Matthäus ist auch aus der zweiten Hand, so sind doch die Worte Christi bei ihm XXVI, 13 gewiſs ächt. Schon würde sie keiner erdichtet haben, als etwan ein Freund der Bethänischen Familie, und der hätte dann gewiſs den Namen der Frau nicht verschwiegen; aber gewiſs hätte auch niemand aus der ächten apostolischen Schule gewagt, solche Worte zu erdichten. Hat nun Christus diese gesprochen: so enthalten sie die bestimmteste Anweisung, diesen Zug aus der Geschichte Christi vor allen andern in eine solche Schrift aufzunehmen. Im Urevangelium also muſs diese Geschichte gestanden haben: und kann man sich denken, die Worte Christi hätten gefehlt, welche ihr eben diesen Plaz sicherten? Und würde dann Lukas wol angestanden haben, hielt er auch die Geschichte, wie sie hier dargestellt ist, mit jener für dieselbige, noch diese auffallenden Worte Christi mit aufzunehmen, die er ohne viel zu ändern, eben so leicht an dem Schluſs der Rede Christi an den Pharisäer oder auch am Schluſs der ganzen Erzählung hinter dem *πορεύου εἰς εἰρήνην* anknüpfen konnte? Ich halte dies für einen so guten Beweis, als er sich in solchen Sachen nur führen läſst, davon daſs unser Lukas weder das Urevangelium noch auch unsern Matthäus oder unsern Markus gekannt und vor sich gehabt hat.

Weshalb die folgende Erzählung VIII, 1-21 als ein eignes Ganze angesehen werden muſs, mit dem das nachherige nicht mehr kann ursprünglich zusammengehangen haben, ist bereits auseinander gesezt; sie bietet aber ebenfalls noch einiges merkwürdige dar. Ohnstreitig war von dieser Reise mehr zu erzählen, wie denn auch das *συνιόντων δὲ ὄχλου πολλοῦ* ohne Zeitbestimmung angeknüpft wird und nur so gefaſst werden kann, „Als nun einmal auf dieser Reise viel Volk zusammengeströmt war“. Man sieht also schon hieraus, daſs die anfänglichen einzelnen Erzählungen nicht immer gewisse Tage zum Gegenstande hatten oder sonst bestimmte Zeiträume, sondern daſs oft aus einer Menge auch merkwürdiger Begebenheiten einzelnes in irgend einer Absicht herausgenommen und aufgezeichnet ward ohne des andern zu erwähnen. Die Absicht unserer Erzählung kann, wenn man Anfang und Schluſs gegen einander hält, nicht zweifelhaft bleiben; es ist die Verherrlichung jener Jesum begleitenden und ihm dienenden Gesellschaft und gewiſs auch der namentlich erwähnten Frauen, theils in der Vergleichung mit seinen leiblichen Verwandten, denen er sie als geistige Verwandte vorzog, theils in der Anwendung des Gleichnisses vom Säemann, der an ihnen das gute Land gefunden, welches das gehörte Wort behält und Frucht bringt. Da dieses die einzige Abzwekkung ist: so werden natürlich auch allerlei einzelne Umstände, die Lokalität und dergleichen übergangen; und manches könnte sogar zwischen das Gleichniſs und seine Erklärung getreten sein, ohne daſs unser Erzähler Veranlassung gehabt haben würde es zu erwähnen. Dies bestätigt sich, wenn wir hier Matthäus und Markus vergleichen. Beide nehmlich, Matth. XII, 46-50, Markus III, 31-35 erzählen die Jesu Verwandten betreffende Antwort unmittelbar nach jener bei Lukas später erzählten Heilung eines Dämonischen, wobei Jesus von einigen beschuldiget ward, er vertreibe die Teufel durch den Teufel, von andern aber um ein

Zeichen gebeten; bei beiden Evangelisten aber folgt unmittelbar hierauf das Gleichniſs vom Säemann, und Matthäus fügt es mit der bestimmten Formel an, *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.* Nimmt man nun hinzu, daſs eben dieser Erzähler, welchem Markus, wiewol mit Weglassung der Tagesbestimmung, hier lediglich folgt, das Gleichniſs am See erzählen läſst, dort aber Jesus gewiſs keine so besondere Unterhaltung mit seinen Jüngern haben konnte, wie die, worin er ihnen das Gleichniſs erklärt, und daſs Matthäus die Verwandten Jesu mit den Worten anmelden läſst, *εἱϛήκεισαν ἔξω* woraus man schlieſsen muſs, daſs er sich damals im Hause befunden: so muſs man wol um beide Erzählungen zu vereinigen von den beiden Punkten ausgehn, daſs unsere Erzählung gar dem nicht widerspricht, es könne die Heilung des Dämonischen mit den dadurch veranlaſsten Reden an demselben Tage vorgefallen sein; daſs aber zugleich jene Antwort Jesu ihre rechte Klarheit und Würde erst erhält durch die Beziehung auf das Gleichniſs, in welche sie in unserer Erzählung offenbar gestellt ist. Matthäus Erzählung also trägt wahrscheinlich die Parabel zu spät vor, weil ihm jene Heilungsgeschichte und die damit verbundenen Reden zunächst im Sinne lagen. Daſs ihm demohnerachtet die Parabel noch einfällt und er sie nachträgt, erklärt sich wol am leichtesten, wenn man annimmt daſs erst auf jene Antwort Jesu, und als das Volk, zu dem er damals noch redete, sich verloren hatte, die Erklärung der Parabel gefolgt ist. Unser Erzähler hingegen, muſs man annehmen, habe nicht nur die Begebenheiten, die seinem Zwekk fremd waren, ausgelassen, und die Veränderung der Lokalitat als etwas unwesentliches um so mehr übergangen, als er überhaupt den Ort nicht angegeben, sondern er habe auch die Erklärung des Gleichnisses vorweggenommen, damit er mit der Antwort Jesu schlieſsen könnte, und diese doch jedem Leser völlig verständlich wäre, welches man seiner Absicht höchst angemessen finden muſs. Wir denken uns also am besten Jesum in den Morgenstunden an den See hinausgehend und dort — unter andern natürlich und im Verlauf einer gröſseren Rede — das Gleichniſs vom Säemann vortragend. Hineingehend in den uns ganz unbekannten Ort, denn auf einer Reise und nicht in Kapernaum muſs sich die Sache nothwendig zugetragen haben, wird ihm der blinde, wenn wir dies nach Matthäus annehmen wollen, und stumme Dämonische gebracht; er heilt ihn, und nun entsteht unter der begleitenden Menge auf der einen Seite der Wunsch nach einem himmlischen Zeichen auf der andern die Vermuthung einer höllischen Kraft, die Jesus besize, woraus man fast schlieſsen möchte, es sei ein Ort gewesen, der zum ersten Mal die Erfahrung von seiner wunderthätigen Kraft gemacht. Jesus redet hierüber, theils seinen Weg in der Stadt fortsezend, theils schon in dem zu seiner Aufnahme bestimmten Hause. Indem er noch redet, werden ihm seine Verwandten gemeldet, und er ertheilt, noch erfüllt von der Rede, die er am See gehalten, die Antwort, welche die Spize unserer Erzählung ist, und welche auch unser Erzähler allein ganz richtig aufgefaſst hat. Demnächst nun verläuft sich das Volk, vielleicht noch schneller durch eben diese Nachricht bewogen; Jesus findet sich mit seinen Jüngern allein, und deutet ihnen auf ihr Befragen die Parabel. Auf diese Art stimmt alles sehr gut zusammen; und ich glaube nicht, daſs man bei Erwägung aller Umstände anstehen kann, diesen Zusammenhang natürlicher zu finden als den, welchen Paulus aufstellt. Aber offenbar erklärt ich das Verhältniſs beider Erzählungen weder aus einem Urevangelium, noch daraus laſs Lukas den Matthäus vor sich gehabt oder umgekehrt. Der Vortrag sowol als die Deutung des Gleichnisses haben in Lukas und Matthäus nicht mehr Uebereinstimmung, als bei einem sich so leicht und sinnlich einprägenden Bilde auch zwei von einander ganz unabhängige Referenten leicht geben konnten; und lie verschiedene Anordnung der einzelnen Begebenheiten deutet auch keinesweges auf eine ursprünglich gemeinschaftliche Quelle. Vielmehr muſs jedem einleuchten, daſs wir unsre Erzählung mit ihrer merkwürdigen Notiz von en dienenden Frauen irgend einem nicht auszumittelnden Privatverhältniſs verdanken. uch bei Matthäus möchte ich die Absicht die egebenheiten eines Tages zusammenzustellen iugnen; sondern die Absicht war auf den heil des Tages gerichtet, der grade in unserer Erzählung nicht berüksichtiget ist. Das leichniſs fiel ihm erst hernach ein, und an asselbe schlieſsen sich nach seiner Weise ehrere an, die gewiſs nicht zugleich sind orgetragen worden. Dies scheint mir ganz deutlich aus XIII, 31 hervorzugehn, wo Jesus nun erst das Volk entläſst und ins Haus geht. Aber gewiſs konnte Jesus, was auch Paulus sagt, nicht in Gegenwart des Volkes den Jüngern die Parabel vom Saemann auf die Weise erklären; also war dies gewiſs ein anderes Entlassen nach einer andern Versammlung des Volkes. Wie denn auch sowol das *χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς*, welches Paulus ziemlich gekünstelt erklärt, mit der damit verbundenen Citation einen Miſsverstand der vorher mitgetheilten Worte Christi und eine zweite Hand, sei es nun die des Ordners oder eine frühere, unverkennbar verräth, als auch der Schluſs dieser ganzen Gleichniſssammlung v. 51-52 sehr fremd klingt. Daher kann ich auch der Formel Matth. XIII, 53 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν* nicht soviel Autorität zugestehen, daſs ich glaubte, das dort folgende stände noch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bisherigen. Vielmehr ist dieser gewiſs schon bei v. 24 aufgehoben. Sonst wäre es ganz bequem zu sagen, Jesus habe keinesweges seine Verwandten damals so vernachläſsiget, wie seine Antwort vermuthen lieſs, sondern er sei wirklich fast unmittelbar darauf nach Nazaret gegangen, wo sich aber bald zugetragen, was uns Lukas schon früher berichtet hat. Dieses, wie gesagt, wäre für den Augenblikk bequem genug; allein es könnte sich leicht in der Folge strafen, und ich möchte daher nicht wagen, auf einen so schwachen Grund etwas zu bauen, zumal im vorigen bei Matthäus kein Ort bezeichnet war, und also das *ἐκεῖθεν* nichts bestimmtes hat, worauf es sich bezöge. Hinge aber die Erzählung genau zusammen: so muſste dieser Erzähler auch wissen, wo das vorige sich zugetragen, und würde es, da er hier den Ort angiebt, entweder oben oder an dieser Stelle ebenfalls erwähnt haben. Wie sollten wir uns auch durchfinden zwischen Matthäus und Markus, wenn lezterer gleiche Ansprüche macht, und noch an demselben Tage IV, 35 die Schifffahrt folgen läſst? In dem wunderlichen Zusaz des Markus aber III, 21 — denn wunderlich bleibt er immer, man verstehe ihn und mildere ihn wie man wolle — möchte ich gar keinen Aufschluſs suchen über das Verhältniſs, welches zu der Zeit stattgehabt zwischen Jesu und seinen Verwandten. Auch möchte ich dabei keine Petrinische Mittheilung voraussezen, die wol etwas bestimmter würde ausgefallen sein, oder gar nicht stattgefunden haben, wenn wirklich auch die Mutter Jesu sich hätte brauchen lassen von seinen Feinden. Sondern gewiſs gehört dieser Zusaz zu jenen Häufungen und Uebertreibungen, die dem Markus sowol in den Eingängen einzelner Begebenheiten als in den allgemeinen Darstellungen, die er bisweilen als Lükkenbüſser einflicht, so sehr gewöhnlich sind. Und vielleicht wird dieses erst recht deutlich, wenn man versucht sich zu erklären, wie Markus dazu gekommen, hier die Heilung des Dämonischen auszulassen, welche übereinstimmend nach Matthäus und Lukas die erste Veranlassung gab zu der Rede, daſs Jesus selbst den Teufel habe. Doch dies würde uns hier zu weit abführen.

Daſs v. 22 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen werden muſs, und nicht im Zusammenhang mit dem vorigen kann niedergeschrieben worden sein, ist bereits angezeigt. Selbst die Formel *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* beweiset dieses. Nothwendig nämlich müſste eine gestanden haben, welche, ob dieses noch während jener Reise mit der so bestimmt beschriebenen Gesellschaft geschehen sei, entweder bestimmt bejahte oder bestimmt vereinte. Vielleicht aber bedarf die Bestimmung des andern Endpunktes noch näher gerechtfertiget zu werden. Man könnte nemlich fragen, da hier drei Begebenheiten erzählt werden, wovon noch dazu die beiden ersten eine bestimmtere Schluſsformel haben als die lezte, warum sieht man nicht entweder den Rest dieses Kapitels an als drei ursprünglich verschiedene Erzählungen, oder schlieſst auch den Anfang des folgenden noch mit in denselben Zusammenhang ein? Dieser mögliche Einwurf gibt mir eine erwünschte Gelegenheit genauer auseinander zu sezen, wie ich es mit den Schluſsformeln meine, und in welchen Fällen sie das Ende eines ursprünglich einzelnen Aufſazes bezeichnen, in welchen aber wieder nicht. Die Beschreibung des Eindruks v. 25, den die Beschwichtigung des Ungewitters machte, ist allerdings ein Zurükgehn ins allgemeine aus dem einzelnen, und bezeichnet auch in sofern das Ende dieser einzelnen Begebenheit. Allein da im folgenden das vorige offenbar wieder aufgenommen, und das Anlanden am Gadarenischen Ufer als Fortsezung derselben Fahrt beschrieben wird, indem das *ἀντιπέραν* v. 26 sich unläugbar auf das *εἰς τὸ* *πέραν* v. 22 bezieht: so ist jene Beschreibung nur eine partielle Schluſsformel, nach welcher derselbe Aufsaz zu einer neuen Begebenheit übergeht. Dasselbe gilt von dem Ende der zweiten Geschichte; denn daſs der geheilte den Befehl Jesu befolgte, ist eine den unmittelbaren Zusammenhang unterbrechende Beschreibung eines späteren Verfolgs, womit ohne Zweifel die Erzählung, wenn diese Begebenheit allein wäre erzählt worden, auch abschlieſsen würde. Allein im folgenden wird das vorige wieder aufgenommen; denn das *ἐν τῷ ὑποστρέψαι*, v. 40 bezieht sich offenbar auf das *αὐτὸς δὲ – – ὑπέστρεψεν* v. 37. Also diese drei Geschichten sind in einer und derselben Erzählung ursprünglich verknüpft gewesen; und es kann sich zwar noch manches auf derselben Fahrt zugetragen haben, aber gewiſs nichts was unser Referent, der ganz als Augenzeuge zu reden scheint, mit belebt, und was ihm geschienen hätte einen Plaz neben dem hier erzählten zu verdienen. Ich kann daher beiläufig gesagt auch nicht glauben, daſs nach der Rükkunft auf die galiläische Seite irgend eine andere Heilung oder sonst eine wichtige Begebenheit, wie das Gastmahl bei dem Zöllner, der Wiederbelebung des zwölfjährigen Mädchens vorangegangen sei; denn die Worte *ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν· καὶ ἰδοὺ κ. τ. λ.* verrathen zu deutlich, daſs dieses das erste bemerkenswerthe gewesen. Mir wenigstens scheint dieses ein festerer Stüzpunkt als die dem Anscheine nach freilich sehr bestimmte Formel *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς* bei Matth. IX, 18, der indeſs auch die bestimmtesten dieser Art nicht selten miſsbraucht. Und einen solchen Miſsbrauch hier ebenfalls anzunehmen bin ich um so geneigter, da das ἐγερθεὶς v. 19 die ganz unzuläſsige Vorstellung in sich zu schlieſsen scheint, daſs die Reden mit den Pharisäern, die auch Lukas oben V, 30-39 erzählt hat, auf dem Gastmahl selbst wären gehalten worden. — Daſs aber die ursprüngliche Erzählung, mit der wir es hier zu thun haben, nicht weiter reicht als bis zu Ende unseres Kapitel, schlieſse ich am meisten daraus, weil in der folgenden Erzählung eben wie in der vorigen alles auf das genaueste verbunden ist, theils durch innere Beziehungen, theils, wo diese fehlen, durch genaue Zeitbestimmung, wie IX, 28 u. 37. Wären also beide Erzählungen ein ursprüngliches Ganze: so würde unstreitig nach demselben Gesez auch das Συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα entweder durch eine bestimmte Beziehung auf das vorhergehende, wie in dem bisherigen der Fall war, oder durch eine Zeitangabe, wie im folgenden geschieht, besser gebunden sein; das ungebundene Eintreten verräth unter diesen Umständen ganz deutlich eine Fuge.

Was nun die Erzählung selbst von VIII, 22-56 betrifft: so verräth sie von Anfang bis zu Ende durch ungezwungene Ausführlichkeit und unmittelbare Anschaulichkeit den Augenzeugen: aber doch sezt sie uns über die Absicht dieser Fahrt Jesu mit den Seinigen auf das östliche Ufer des Sees nicht ins Klare. Nur einer, der bloſs die Ereignisse auf dieser Fahrt ohne allen weiteren Zusammenhang erzählen wollte, konnte das ganz umgehn; ein Lebensbeschreiber und so auch ein Bereicherer eines schon vorhandenen Urevangeliums, durch welches ein Faden durchging, der also auch festgehalten werden muſs, würde es wenn auch nur ganz leicht angedeutet haben. Schlieſsen sollte man indeſs aus unserer Erzählung fast, Jesus habe diesmal keine besondere Absicht gehabt. Wollte er eine Verkündigungsreise anstellen, und war dazu einmal mit den Seinigen gerüstet: warum sollte er sich durch die abweisenden Bitten der Leute aus der Umgegend von Gadara — denn nur von diesen redet unsere Erzählung, und auch nur diese konnten in so kurzer Zeit zusammenkommen, wenn Christus, wie höchst wahrscheinlich ist, fast in der Mitte des Sees an der nördlichen Gränze des Gadarenischen Gebietes gelandet war — warum sollte er sich durch diese von allen weiteren Versuchen auf dem östlichen Ufer haben abwendig machen lassen, da er nicht einmal von ihrer Aufnahme auf die in der Stadt selbst schlieſsen durfte, und ihm auſserdem der Weg sowol nördlich als südlich offen stand? Denn daſs er einem schlimmen Zeichen soviel Gewalt sollte eingeräumt haben, dürfen wir wol auf keine Weise glauben. Auch die Absicht sich vor dem Volk zu retten, welche ihm Matthäus VIII, 18 unterlegt, ist nicht wahrscheinlich; denn er würde dann wol nicht an derselben Stelle, wie doch offenbar scheint, daſs er von Kapernaum ausgefahren, und auch dorthin wieder zurükgekehrt ist, gelandet sein, sondern um sich auf länger dem Volk zu entziehen sich anders wohin gewendet haben. Am leichtesten begreift sich vielmehr die ganze Sache, wenn man sich vorstellt, die Jünger seien eigentlich im Fahrzeug auf das Fischen ausgegangen, Jesus habe sie begleitet — denn warum sollte er auch immer diese Zeit verloren haben für ihre Belehrung und für seine ganze Wirkung auf sie? — und erst auf der Fahrt, was sich mit unserer Erzählung sehr leicht vereinigt, sei ihm der Gedanke gekommen das jenseitige Ufer zu begrüſsen. So versteht man, warum ohne alle weitere Ueberlegung, fast als ob es in der Natur der Sache läge, und sich von selbst verstände, der Rükweg sogleich angetreten wird, als etwa das Fahrzeug nach überstandenem Sturme dazu im Stande war. Daſs das Volk auf die Anzeige anderer vorangeeilter Fahrzeuge sich versammelte und wartete um Christum zu empfangen, ist wol daher zu erklären, daſs es vom Ufer her Zeuge der Gefahr gewesen war, in welcher sich das Schiff befunden hatte. — Ist nun die Reise so absichtslos gewesen: so stehen auch die beiden Geschichten, die Matthäus VIII, 19-22 bei der Abfahrt erzählt nicht an ihrer Stelle. Und es ist auch wol an sich selbst wahrscheinlich, daſs sie nicht hieher gehören. Denn wenn Jesus so dringend mehrere nicht zu seiner gewöhnlichen Begleitung gehörige Personen zum Mitreisen aufgefordert hätte: so würde er um so weniger seinen Vorsaz leicht aufgegeben haben, und wol nicht ohne einen ernsthafteren Versuch zurükgekehrt sein. Allerdings bedarf indeſs unsere Erzählung auch fremder

Personen auf dem Schiffe. Denn wenn auch den Jüngern die Gewalt, welche Jesus auf die Elemente ausübte, etwas ganz neues war, und ihnen noch wunderbarer erschien als sein heilendes Vermögen: so können sie doch nicht mehr gefragt haben τίς ἄρα οὗτός ἐστιν; sondern höchstens nur τί ἄρα τοῦτο, ὅτι κ. τ. λ. Fremde aber haben wir schon von selbst auf dem Schiff, wenn wir glauben, daſs es auf den Fischfang ausgegangen ist, an allerlei dazu nothwendigen helfenden und dienenden Personen, die ja wol nicht immer dieselbigen bleiben, sondern häufig wechseln. Denn daſs die Begebenheit von so früh her sein sollte, aus einer Zeit, wo auch der vertrauteren Jünger Begriffe von Jesu noch nicht fest und unwandelbar bestimmt waren, wird niemand glauben. Vielmehr daſs der wüthende Dämonische, der so wenig unter Menschen war, und so selten lange zu Hause aushielt, Jesum, wenn er ihn auch von der Gesellschaft hatte nennen hören, gleich υἱὲ θεοῦ τοῦ ὑψίστου anredet, beweiset deutlich, daſs auch auf dem rechten Ufer die Meinung, Jesus sei der Messias, schon häufig muſste gehört worden sein. Gar wunderlich aber ist es, daſs Paulus diese Begebenheit um deswillen gern so früh als möglich ansezen will, weil Jesus hier noch viel Umstände mit dem Dämonischen mache, und also gleichsam die unreinen Geister noch nicht so daran gewöhnt sein muſsten von ihm vertrieben zu werden. Denn eine nähere Betrachtung zeigt vielmehr ganz das Gegentheil. Nach der Erzählung des Matthäus sezt ja, ehe Jesus irgend etwas gesagt, der Dämonische voraus, daſs Jesus die Geister austreiben will, die ihn bewohnen, und bietet im Namen derselben Bedingungen an. Und betrachten wir unsere Erzählung genauer: so sagt sie im Grunde dasselbe. Oder wie sollte es zugegangen sein, daſs erst die Anrede des Dämonischen dasteht, und daſs Christus den Teufeln schon befohlen auszufahren, nur erzählend nachgetragen wird, wenn unser Berichterstatter einen jener Anrede vorangegangenen Befehl Jesu selbst mit angehört? Sollen wir auch glauben, wenn Jesus wirklich vorher schon ein Gebot gegeben, daſs die Geister sich noch werden lange besonnen, und wie Kinder die nicht Lust haben zu gehorchen, noch Vorschläge gemacht haben? Wol gewiſs nicht! Sondern mir ist ganz deutlich, daſs der Säz: *παρήγγειλε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου* eine sehr wahrscheinliche freilich aber doch diesesmal nicht richtige Ergänzung unseres Berichterstatters ist, der vielleicht beim Schiff beschäftiget und etwas zurükgeblieben, eben bei dieser Anrede hinzukam, und nun glaubte, der Befehl Jesu müsse schon vorangegangen sein. — Haben wir nun, um von unserer Abschweifung zurükzukehren, bei dieser Fahrt auf jeden Fall auſser den näheren Jüngern noch andere Leute auf dem Schiffe: so entsteht uns sehr natürlich die Frage, zu welcher von beiden Klassen unser Zeuge gehört habe. Das eben angeführte beweiset wol keinesweges, daſs es keiner von den Jüngern könne gewesen sein. Denn sie waren ja Eigner des Schiffes, und einer muſste also das nöthige für dasselbe anordnen. Vielmehr

mehr, wenn wir die Beschreibung von dem nun zu den Füſsen Jesu liegenden Geheilten betrachten: so erkennen wir wol einen, der ebenfalls da saſs und an der Sache einen sehr nahen Antheil nahm, also einen von der unmittelbaren Umgebung Jesu. Und gehen wir erst zu der lezten Begebenheit, der Wiederbelebung des Mädchens, und bemerken, mit welcher unverkürzten Genauigkeit und unverändertem Tone hier auch die Umstände erzählt werden, die, vorausgesezt nemlich was, wie ich hoffe, jeder bei reiſlicher Ueberlegung zugeben wird, daſs das *εἰσελθεῖν* v. 51 — welches Markus V, 37 nicht recht verstanden zu haben scheint, denn auf der Straſse konnte ein solches Verbot wol von keiner Wirksamkeit sein, auch von keinem Nuzen, da doch immer von allen Seiten das Volk einem Hause zuströmt, worin es ein Gepränge giebt — und das *ἐκβαλών* v. 54 beides von dem Gemach worin die Kranke lag zu verstehen ist, und daſs unter den *πάντας* diejenigen nicht mit begriffen sein können, welche Jesus selbst mit hinein genommen hatte, die, sage ich, unter dieser Voraussezung nur Petrus, Johannes oder Jakobus unmittelbar wissen konnten: so können wir wol kaum anders als unsern ganzen Bericht entweder gradezu auf einen von diesen dreien zurükzuführen, oder wenigstens anzunehmen, die Erzählung sei, wenn auch von einem andern, doch auch aus der unmittelbaren Umgebung, der eben deshalb Jesum auch bis an das Haus des Jairus begleitet, und die genaueren Umstände, die ihm von nun an entgehen muſsten, sich von einem von jenen dreien habe erzählen lassen. Doch bleibt mir jenes wahrscheinlicher; wiewol ich nicht behaupten will, daſs einer von ihnen geschrieben hat, sondern nur erzählt, daſs aber die Erzählung sehr unmittelbar als noch alles frisch und lebendig war, ist schriftlich aufgefaſst worden. Sehen wir uns hingegen auf dieselbe Frage, von welcher Klasse der Zeuge gewesen, die Erzählung bei Matthäus an: so werden wir geneigt sein, sie einem von der andern Klasse zuzuschreiben, Denn schon dieses, daſs der Sturm verhältniſsmäſsig viel ausführlicher erzählt ist als die Begebenheit am Ufer, daſs hier die Beschreibung des wüthenden nach seiner Heilung, sein Wunsch und Jesu Antwort ganz fehlt; schon dieses sieht sehr aus nach einem, der gar nicht in die Nähe Jesu kam, sondern beim Schiff zu bleiben angewiesen war. Die an sich schon unwahrscheinliche Abänderung, daſs hier von zwei Dämonischen geredet wird, da wüthende doch nicht leicht genaue Freundschaft und Gesellschaft unter sich errichten, könnte man freilich auch anders erklären wollen, da noch andere Fälle solcher Verdoppelung bei Matthäus vorkommen; allein sie läſst sich doch auch hinreichend hieraus erklären. Es fehlt nemlich bei Matthäus ganz der Umstand, daſs der wüthende seine Teufel Legion nennt; wenn dieser dem Berichterstatter nicht war erzählt worden, so konnte er auch nicht wissen, daſs der Kranke glaubte mehrere Teufel zu beherbergen, wenn nun aber doch dessen übrige im Namen der Geister gegebene Antworten und geäuſserte Wünsche ihm buchstäblich wiedergegeben wurden: so konnte er leicht hernach im Wiedererzählen oder Aufschreiben bei der mehrfachen Zahl anstoſsen, und sich daraus die Vermuthung bilden, es seien dort mehrere solcher Kranken beisammen gewesen. Hat nun die Erzählung bei Matthäus einen solchen ersten Urheber: so blieb der auch, als man bei Kapernaum landete, beim Schiffe, und konnte also nichts weiter hieher gehöriges berichten als, da die Rükfahrt ganz günstig und leicht war, *Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* Die Erzählung aber von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus hat Matthäus von einer andern Hand, aber wie man an den Abkürzungen am Ende sieht, und an der Ungenauigkeit am Anfang, auch nicht aus einer so unmittelbaren als die unsrige. Nemlich das *ἀπέθνησκε* v. 42 kann nicht heiſsen, sie war gestorben, sondern nur, sie war sterbend, lag in lezten Zügen, und so will der Vater, vielleicht als *ἀρχισυνάγωγος* im Ganzen Christo nicht geneigt, noch das lezte versuchen, diesen zu Hülfe zu rufen. Und dieses allein halte ich für das richtige. Das *ἐτελεύτησε* aber bei Matthäus, welches freilich heiſsen müſste, sie war gestorben, ist entweder Miſsverstand oder Abkürzung, indem die Nachricht von dem nun wirklich erfolgten Tode, welche erst einer von den Leuten des Jairus nach der Begebenheit mit dem blutflüssigen Weibe bringt, auch bei Matthäus weggelassen ist. Die Art wie Paulus diese zweite Botschaft damit vereinigen will, daſs dennoch, schon als Jairus Jesum aufsuchte, das Mädchen für todt sei gehalten worden, ist ungenügend und unnatürlich. Hatte Jairus die Zuversicht, und hatte er diese zu Hause geäuſsert, Jesus könne auch das todte Kind wol auferwekken: so war es gewiſs sehr überflüssig und unangemessen, ihm die Nachricht entgegen zu senden, die Todtenproben seien nun auch alle vergeblich gewesen, und er möge also Jesum nicht bemühen. Aber war denn zu diesem Glauben, daſs Jesus durch Handauflegen auch Todte erwekken könne, ein hinreichender Grund, da die Geschichte von Nain, gesezt auch sie sei älter, im übrigen Galiläa gar nicht sehr bekannt scheint geworden zu sein, und von einem andern früheren Beispiele sich nirgends Spuren ſinden? Würde nicht eben deshalb Jairus wol irgend etwas gesagt haben um seinen Glauben und seine Zumuthung zu rechtfertigen? und gesezt auch, dies sei uns verschwiegen worden, weil vielleicht Christus kein besonderes Beifall gebendes Wort darüber verloren, würde dann Jesus nöthig gehabt haben, nach der zweiten Botschaft den Glauben des Jairus zu bestärken? Vielmehr stimmt alles damit zusammen, daſs Jairus das Mädchen nur als sterbend angekündigt, und daſs Jesus in den näheren Angaben des Mannes einen Grund gefunden, auch der zweiten Botschaft nicht sogleich zu glauben. Eine solche Aenderung nun, wie diese bei Matthäus, würde sich ein Augenzeuge schwerlich erlaubt haben; sondern sie verräth deutlich genug einen späteren Nacherzähler, welcher die allgemeine Ueberzeugung theilend, das Kind sei todt gewesen, als es Jesus zum Leben zurükgerufen, das frühere für minder wichtig hielt, und also den Unterschied zwischen jenen beiden Momenten überſah, oder auch der Kürze wegen weglieſs, was ein unmittelbarer Berichterstatter nicht leicht würde gethan haben, weil das daraus entstehende Bild eines Mannes, der eine Todtenerwekkung forderte, ihm viel zu fremd sein muſste. v. 56 ist Schluſsformel, und das Verbot Christi wol nur ganz allgemein zu verstehen von seinen Aeuſserungen bei dem Dank der Eltern. Denn das Bekanntwerden der Begebenheit war doch gewiſs unmöglich zu verhindern: da der Mann selbst bekannt und angesehen war, und er Jesum in einer so groſsen Umgebung gefunden hatte.

Daſs und warum IX, 1 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen werden muſs, ist bereits gesagt. Gegen den ununterbrochenen ursprünglichen Zusammenhang derselben bis wenigstens v. 45 könnte man wol nur in der ersten Hälfte einige Zweifel erheben, welche aber leicht genug zu beseitigen sind. Das ὑποστρέψαντες v. 10 bezieht sich offenbar auf das *ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο* in v. 6, und mag nun Jesus einen besondern Grund gehabt haben, mit ihnen sich in die Einsamkeit zu begeben, oder mag er es gethan haben um desto ruhiger sich ihre Berichte vervollständigen zu lassen, und über ihre Sendung weiter mit ihnen zu reden; in beiden Fällen müssen wir das *ὑπεχώρησε κατ' ἰδίαν* unmittelbar an ihre Rükkehr anknüpfen. Denn auch im ersten Fall, wenn eine dringende Ursach vorhanden war, warum sollte er seine Entfernung aussezen, und dadurch nur die gründliche Bespreehung mit seinen Jüngern, die so sehr fruchtbar sein muſste, abkürzen und übereilen? Also ist das *διηγήσαντο* nur der Jünger allgemeiner vorläufiger Bericht, und die Frage v. 18 *τίνα με λέγουσιν εἶναι* gehört mit zu Christi auf diesen vorläufigen Bericht an sie ergangenen weiteren Erkundigungen. Dadurch wird klar, daſs die Geschichte von der Speisung des gegen die Erwartung Jesu dennoch zugeströmten Volkes nicht eine selbstständige Erzählung ist, sondern nur die nothwendige Erwähnung eines unwillkommen dazwischen getretenen Umstandes. Und hieraus erklärt sich dann weiter auch das v. 7-10 wie es auf den ersten Anblikk scheint ganz lose und den Zusammenhang zerstörend eingeschobene. Nemlich die Nachricht, welche die Jünger unterweges erhalten von der rege gewordenen Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesum, und von seinem gewiſs nicht erfreulichen Wunsch ihn zu sehen, scheint sie vorzüglich zu einer vielleicht schnelleren Rükkehr bewogen zu haben, und ist dann auch gewiſs das erste gewesen, womit sie Jesu entgegenkamen, so daſs es eine gar nicht unwahrscheinliche Vermuthung wäre, daſs dieser Bericht Jesum bewogen, sich auf einige Zeit und zwar so wenig als möglich beobachtet in ein anderes Gebiet zu begeben, wenn nicht jene Speisung eine Handlung wäre, welche die Aufmerksamkeit der Beamten des Herodes ganz besonders rege machen, und sie zu besorglichen Berichten veranlassen muſste, und wenn wir Ursach hätten, einen längeren Aufenthalt Jesu in den nördlichen und östlichen Gegenden um diese Zeit anzunehmen. Daher es doch wahrscheinlicher bleibt, daſs das Zurükziehen nur ein ungestörteres längeres Zusammensein mit den längere Zeit vermiſsten vertrauteren Freunden zur Absicht hatte. Wie dem aber auch sei, so schlieſst sich offenbar diese Frage Jesu, für wen die Leute ihn hielten, jener vorläufigen Erzählung an, daſs das Gerücht von ihm bis zu Herodes erschollen sei, und dieser sich über die von Jesu umhergehenden Meinungen bedenklich geäuſsert habe. Dies erhellt noch mehr aus der vollkommenen Uebereinstimmung der Antwort, welche die Jünger ihrem Meister ertheilen, mit den Urtheilen, welche dem Herodes zu Ohren gekommen, so daſs die ähnlichen Ausdrükke v. 7 u. 8 nur eine Anticipation von diesen sind. Dies alles erwogen bleibt mir wenigstens kein Zweifel übrig gegen den Zusammenhang dieser Frage Jesu mit der Rükkehr der ausgesandt gewesenen Jünger. Was hätte denn auch diese Frage für einen Sinn, wenn sie sich nicht bezieht auf ein länger fortgeseztes und weiter ausgebreitetes geselliges Verkehr der Jünger mit allerlei Menschen, welches Jesus nicht getheilt hatte, und worüber sie auch nicht täglich mit ihm hatten reden können? Eben weil dieser Zusammenhang bei Matthäus ganz aufgehoben ist, steht die Frage bei ihm so wunderbar und unverständlich da. Man könnte zwar auf den ersten Anblikk durch den Ausdrukk οἱ ὄχλοι verleitet werden, die Frage auf den gespeisten Volkshaufen zu beziehen, indem auch nur der jedesmal zusammengelaufene Volkshaufe, nicht οἱ ἄνθρωποι die Leute überhaupt, ὄχλοι genannt werden können. Aber was die Apostel auf ihrer Mission vor sich hatten, waren auch jedesmal sich um sie versammelnde Volkshaufen; und somit ist unser Ausdrukk hier vielleicht eine richtigere Uebersezung oder Abkürzung der eigentlichen Frage Christi als der unbestimmtere Ausdrukk *οἱ ἄνθρωποι* bei Matthäus XVI, 13. Auch verräth die Antwort der Jünger nicht, daſs sie Jesu Frage auf den gespeisten Volkshaufen bezogen hätten. Dieser müſste ihnen denn ganz anders erschienen sein als dem Johannes, welcher seiner Erzählung zu Folge von der Stimmung desselben den Eindrukk bekommen hatte, daſs bei weitem die Mehrheit bereit gewesen sei, Jesum, was ja den Glauben an seine Messianische Würde in dem Augenblikk wenigstens bestimmt voraussezt, zum Könige auszurufen, wie denn Johannes dies auch für den Grund seiner schleunigen Zurükziehung hält. Dennoch muſs diese Beziehung der Frage Christi auf die Gespeiseten, so sehr sie auch dem Johannes widerstreitet, doch wol zum Grunde liegen bei der Hugschen Hypothese, daſs hier in allen unsern Handschriften des Lukas mehreres andere und zulezt die zweite Speisungsgeschichte eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der ersten ausgefallen sei. Das heiſst freilich die Gültigkeit des kritischen Kanons vom *ὁμοιοτέλευτον* weit über ihre natürlichen Grenzen ausdehnen, indem eine Abirrung des Auges in dieser Ausdehnung nicht statt finden kann, als durch den wunderbarsten Zufall im Umschlagen eines oder mehrerer Blätter; und auch sonst glaube ich nicht leicht, daſs jemand dieser sehr wenig begründeten Voraussezung des scharfsinnigen Mannes beitreten werde. Nur weil auch bei Matthäus die Frage Christi dem Zusammenhang mit der Aussendung der Jünger weit entrükt an die zweite Speisung angeknüpft wird, und man von hier aus die Integrität unserer Erzählung könnte bestreiten wollen, muſs ich beiläufig sagen, daſs ich mich nicht entschlieſsen kann, an die zweite Speisung zu glauben, sondern der Meinung bin, sie sei nur in den Matthäus und aus ihm in den Markus gekommen, weil jenem von derselben Thatsache zwei verschiedene Erzählungen vorlagen. Dieses aus den Stellen im Matthäus selbst nachzuweisen, gehört nicht hieher. *) Ich bemerke nur das eine. Welche von den Geschichten man auch voranstelle: so ist nicht zu begreifen, wie zum zweitenmal bei ähnlicher Gelegenheit, wenn vom Speisen des Volkes die Rede gewesen, die Jünger ihres geringen Vorrathes willen verlegen sein konnten, und wie sie nicht gleich Jesu zugerufen haben, Mache es doch eben so wie damals. Muſs man nun schon hiedurch geneigt gemacht sein, nur Eine solche Speisung anzunehmen, und hat demnach Matthäus zwei Erzählungen von dieser gehabt, eine kürzere und eine ausführlichere: so war, wie wir deutlich sehen, die erste angeknüpft an eine Zurükziehung Jesu

---

*) Ein ehemaliges Mitglied des theologischen Seminars an unserer Universität hat dieses in einer bei demselben handschriftlich befindlichen Abhandlung auf eine Weise gethan, die gar wol die Grundlage einer weiteren Bearbeitung dieses Gegenstandes werden könnte.

wegen der Aufmerksamkeit Herodis auf ihn, wobei dann die Nachricht eingeschaltet war von der Enthauptung des Johannes; an die zweite aber war angeknüpft die Frage Jesu nach der Meinung der Leute, nur daſs noch ein kleines auf die Speisung sich beziehendes Miſsverständniſs einer Aeuſserung Jesu dazwischen erzählt ist, und auf diese Frage folgt dann mit einer fast gleichen Zeitbestimmung die Geschichte von der sogenannten Verklärung auf dem Berge. So daſs wir dann völlig denselben Zusammenhang beim Matthäus antreffen wie bei unserm Evangelisten, und also die Verbindung, in welcher unsere Erzählung die Sachen aufstellt, gegen die scheinbare Verschiedenheit bei Matthäus völlig gerettet werden kann. Denn auch die Angabe der Oertlichkeit ist genauer betrachtet nur scheinbar verschieden. Bei Matthäus erster Nachricht von der Speisung ist gar kein Ort bezeichnet, wir sehen höchstens, ehe er *εἰς ἔρημον τόπον κατ᾽ ἰδίαν* sich zurükzog, war er in der Gegend des Sees, indem gesagt wird *ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ*, was doch nicht mehr auf Nazaret, den lezten bestimmt genannten Ort, gehen kann. Die zweite Nachricht sezt die Speisung ebenfalls nur unbestimmt, indem Jesus aus der Gegend von Tyros und Sidon kommend vorgestellt wird, an den Galiläischen See, und sagt er sei hernach übergeschifft in die Gegend von Magdala; die Frage aber, für wen die Leute Jesum hielten, wird bei Matthäus in die Gegend von Caesarea Philippi gesezt. Dies alles vereinigt sich sehr gut, indem das unbestimmte bei Matthäus ohne Zwang in das bemmte unserer Erzählung hineinpaſst, und s unbestimmte der unsrigen sich sehr gut in s bestimmte bei Matthäus fügt. Denn unre Erzählung, die von ihrem ersten Anfangsnkt an nur aufnimmt was in ihren Gesichtseis hineingehört, kann vieles in der Zwienzeit vorgefallene auslassen, und so beuptet sie auch gar nicht, daſs die Frage Je- noch an demselben Ort ergangen sei, wo Speisung vorgefallen. Vielmehr kann, chdem einmal diese Störung vorgekommen, ncher Tag vergangen sein, ehe Jesus so κα- όνας mit seinen Vertrauten gewesen, um gewünschten Gespräche über ihre Sendung Muſse fortsezen zu können. Daher kann s eben auch in der Nähe von Caesarea gesche- n sein, wenn anders dieser Ausdrukk *εἰς τὰ η Καισαρείας* bei Matthäus genau zu nehmen , und nicht etwa nur von dem Standpunkt nes Referenten aus sehr im allgemeinen die chtung bezeichnen soll, in der Jesus sich n befunden. Von der Verklärungsgeschich- aber bezeichnet Matthäus eben so wenig n Ort als unser Erzähler. Nicht schwerer igt sich unsere Erzählung mit Johannes, die Speisungsgeschichte nur durch ein untimmtes *μετὰ ταῦτα* VI, 1 an eine Rükkehr risti aus Jerusalem nach Galiläa anknüpft, ne einen Ort zu bestimmen. Vielmehr mmt seine Nachricht uns darin sehr zu lfe, daſs sie ziemlich anschaulich macht Jesus an diesem Tage nicht mehr so ge um ruhiges Gespräch zu pflegen mit nen Jüngern kann allein gewesen sein, und ch am folgenden nicht, wo er mit ihnen,

vielleicht mehr durch Wind und Wet
gezwungen als absichtlich, in Kapernau
war, und nichts hindert uns, gleich nach d
ser Lehrrede an diesem Sabbat Jesum wenn
sein muſs in die Gegend von Caesarea aufb
chend zu denken. Denn das καὶ περιεπάτε
Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ läſst vollko
men Raum zu dieser und mancher andern R
se in andere Gegenden. — Wenn wir also nic
Ursach haben, den Zusammenhang, in we
chem sich die Theile unserer Erzählung da
stellen, in Zweifel zu ziehn: so entsteht d
Frage, welches ist denn der Gesichtspunk
aus welchem die verschiedenen durch mehr
re Tage und viel zwischen eintretendes sow
während der Reise der Apostel als auch he
nach nicht minder merkwürdiges getrennte
Begebenheiten in dieser Erzählung zusam
mengestellt sind? Ich glaube es wird kei
anderer zu finden sein, als die ersten abe
nun auch von mehreren Seiten schnell hinte
einander folgenden Andeutungen des Ende
welches Jesum erwartete. Zuerst deutet
darauf die argwöhnische Aufmerksamkeit d
Herodes, welche nun auch in Galiläa, w
Christus sonst ziemlich ungestört gewese
war, keine rechte Ruhe mehr erwarten lieſ
Dachten sich die Jünger Christi geräuschlose
Hinüberziehen auf das östliche Ufer in Ver
bindung hiemit: so konnte ihnen auch di
Speisung des aus Galiläa dem Erlöser nachge
folgten Volkes als ein Abschiedsmahl erschei
nen. Stärker tritt nun Christi eigene Erklä
rung hervor, die auch Matthäus aus einer an
dern Erzählung fast mit denselben Worte

und mit der ausdrüklichen Bemerkung mittheilt, damals habe Christus zuerst von seinen bevorstehenden Leiden geredet. Die Verklärungsgeschichte hat dieselbe Abzwekkung; denn das einzige, was die Jünger von dem Gespräch Christi mit den andern beiden bestimmt gehört zu haben versichern, war eben, daſs auch die Rede war von der Art, wie Jesus in Jerusalem seinen Beruf erfüllen würde. So auch von der Heilungsgeschichte am folgenden Tage ist das die Spize, daſs Christus, was noch bei keiner ähnlichen Gelegenheit gemeldet ist, ohnerachtet er auch sonst schon nicht immer sonderlich zufrieden war mit ähnlichen Beifallsbezeugungen der Menge, diesmal ausdrüklich sagt, daſs ohnerachtet dieser Bewunderungen und Lobpreisungen sie ihn doch im Stich lassen würden. Daſs aber von diesen einzelnen Begebenheiten auch das mit erzählt ist, was hiemit nicht grade in unmittelbarer Verbindung steht, wird wol niemand als Einwurf gegen diese ganze Ansicht geltend machen wollen. Denn alle einzelnen Begebenheiten wurden ja auch an sich um so merkwürdiger, als das Ende Jesu näher trat, und als sie selbst irgendwie diese Annäherung bezeichneten. Man könnte daher sagen, die ganze Erzählung sei ursprünglich eine ausführliche Antwort gewesen auf die Frage, wann und auf welche Art wol die Jünger die erste Ahnung bekommen hätten von dem traurigen Ausgang, den die Sache Jesu in Jerusalem nehmen würde. Fragen konnte man freilich hiernach wol nur einen von den zwölfen, oder von den wenigen, welche etwa noch auſser ihnen damals schon zur beständigen Begleitung Christi gehörten, und einer von diesen, meine ich eben auch, könnte wol mit dieser Erzählung geantwortet haben. Nur möchte ich nicht etwa behaupten, es müſste grade einer von denen gewesen sein, welche dem wunderbar gehaltenen und unerklärlichen Ereigniſs auf dem Berge beigewohnt haben. Unser Bericht von diesem Auftritt klingt zwar sehr authentisch, manche bedeutende Umstände sind darin noch gar nicht verwischt, welche bei Matthäus schon ganz fehlen, und ich möchte behaupten, er sei ganz so, wie einer von den dreien, sobald sie es für erlaubt hielten, die Sache erzählt habe. Nur das eine will ich mir freigestellt haben, ob der erzählende selbst es als gewisses aufgestellt, daſs die beiden gesehenen Männer Moses und Elias waren, und ob er also in den, wie es scheint, noch halb träumenden Gedanken des Petrus eingegangen, oder ob nur unser Referent dies aus der erzählten Aeuſserung des Petrus geschlossen. Wahrscheinlicher bleibt mir wenigstens das lezte. Haben die drei späterhin diese Begebenheit ihren nächsten Genossen erzählt: so muſsten diese sich wol sehr leicht erinnern, wann Jesus mit den dreien sie verlassen und auf dem Berge übernachtet, wenn ihnen auch nur die Heilung ins Gedächtniſs gerufen wurde, die damit so unmittelbar zusammenhing; und so ist es sehr natürlich, daſs eine Begebenheit, welcher unser Referent nicht selbst beiwohnte, doch gleich andern in dieser Erzählung in ihrem Zeitverhältniſs zu den übrigen genau bestimmt ist, zumal sich auch jedem gewiſs sehr genau eingeprägt haben wird, wann Jesus sich zuerst über sein Leiden geäuſsert hatte. — Und so dürfen wir daraus, daſs alles dies nur von einem der nächsten Begleiter Jesu in diesem Zusammenhang kann dargestellt worden sein, wol folgern, daſs auch über diese Dinge unser Evangelist sich einen vorzüglich guten Bericht hat zu verschaffen gewuſst, welches auch die Vergleichung mit Matthäus überall bestätigt. Daſs die Anweisung an die ausgesendeten Jünger hier nur sehr ins kurze gezogen sein konnte, und nicht so ausführlich als sie uns Matth. X mitgetheilt wird, ist in der ganz andern Abzwekkung unserer Erzählung begründet. Aber überdies enthält jene ausführlichere nicht nur manches, was wol bei dieser Gelegenheit nicht ist gesagt worden, sondern wir würden auch ohne unsre Erzählung gar nicht wissen, was wir daraus machen sollten, indem zwar bei Matthäus gesagt wird, Jesus sei, nachdem er diese Anweisung ertheilt, umher gegangen und habe gelehrt, was ganz ohne seine gewöhnliche Begleitung nicht einmal wahrscheinlich ist; was aber die Ausgesendeten gethan, und was aus ihnen geworden, und wann sie wieder zu Jesu gekommen, darüber läſst uns Matthäus ganz in Unwissenheit, so daſs alles folgende dadurch dunkel und unbestimmt wird, weil man das öftere *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* am leichtesten auch XII, 1 noch, auf die Abwesenheit der zwölf bezieht, und also weiſs man nicht, ob nicht die Gesandtschaft Johannis Jesum ohne seine Jünger gefunden hat, und möchte glauben, sie wazen es gar nicht gewesen, die er wegen des Aehrenessens vertheidigen muſste. Eben so kommt die Notiz von Herodes Aeuſserungen über Jesum, man weiſs nicht woher, ohne allen Zusammenhang, der durch die eingeschaltete Nachricht von des Johannes Enthauptung nur noch mehr unterbrochen wird, so daſs man sich kaum besinnt, daſs die Worte XIV, 13 καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς nicht füglich auf diese Parenthese gehn können, sondern nur auf jene erste Notiz, wodurch sie veranlaſst worden war. Die erste Speisungsgeschichte XIV, 15-21 hat mit der unsrigen unläugbar eine groſse Verwandtschaft; doch aber sind der Abweichungen zu viele, als daſs man sie etwa nur auf das Uebersezen schieben möchte; sondern ich wurde eher glauben, daſs diese Nachricht und die vorangehende Notiz von Herodes mittelbar aus der von Lukas aufgenommenen Erzählung abstamme. Durch Herausreiſsen aus dem ursprünglichen Zusammenhang und durch Einschieben der Nachricht von Johannes Enthauptung könnte ohngefähr so die erste gelitten haben, durch Abkürzung die zweite, wie sich auch ein auf das wunderbare darin gelegter stärkerer Nachdrukk bei Matthäus zeigt als bei Lukas. Allein die offenbar noch mit dieser Erzählung zusammenhängende Nachricht von dem was sich auf der Rukkehr ereignet, zeigt, daſs auch die Speisungsgeschichte auf eine andere ursprüngliche Erzählung zurükzuführen ist, und man sieht auch hieraus, wie groſs, auch ohne gemeinschaftliche Quelle, die Uebereinstimmung zweier einfachen Erzählungen von einem einfachen

m Vorgange sein kann. Dort also war
on Herodes — wobei wol erst eine spä-
Hand die Nachricht von Johannis Tode
parenthetisch eingefügt hat — nur vor-
schikt als Veranlassung zu der Zurükzie-
Christi in die Wüste, und also auch zu
peisung des Volkes dort, und mit der
nft im Lande Gennesaret schloſs die Er-
ung. Die zweite Erzählung von der Spei-
bei Matthäus XV, so scheint aber auf je-
'all durch mehrere Hände gegangen und
mannichfaltig verunstaltet zu sein, wenn
auch zugeben wollte, daſs die Thatsache
ndere sei. Denn daſs Chriſtus sich auf
Berg hinsezt, gleichsam damit dort die
ken sollen zu ihm gebracht werden, und
die krummfüſsigen sich hinaufschleppen,
lingt nicht wie die Erzählung eines Au-
ugen. Eben so wenig kann man sich zu-
legen, daſs das Volk drei Tage lang bei
n der Wüste geblieben, besonders auch
n Lehren gar nicht die Rede ist, sondern
von Heilen. Chriſtus nämlich konnte
zumal wenn eine Vermuthung da war,
rde sich aus der Gegend ganz oder auf
Zeit wegbegeben, so reichlich von
ken heimgesucht werden, daſs er drei
len Ort nicht verlassen konnte, aber je-
heilte dagegen wird sich doch baldmög-
nach Hause begeben haben, und es wer-
ur immer andere gekommen sein. Auch
völf Körbe unſerer Erzählung sind weit
licher als die sieben hier. Denn wenn
die Apostel nicht sämmtlich sich mit
eln beschäftigten, so sammelte man

doch natürlich in alle vorhandene Körbe, um das Geschäft, da es sehr spät war, zu beschleunigen, und so würde höchst wahrscheinlich in zwölf Körbe gesammelt; hier aber richtet sich die Zahl der Körbe sehr gekünstelt nach der Zahl der Brodte. Die Erzählung bei Matthäus XVI, 13-28 wie Christus seine Jünger fragt, was die Leute von ihm sagten, unterscheidet sich von der unsrigen ebenfalls merklich genug durch die eingeflochtenen besonderen Gespräche Christi mit Petro. Aber sollte Christus so gleichsam in einem Athem erst dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben, und dann ihn einen Satan genannt haben, dem das göttliche gar nicht am Herzen liege? Das wird niemand leicht glauben, aber auch wol nicht deshalb bei ἀπὸ τότε ἤρξατο v. 21 den Zusammenhang mit dem vorigen aufheben wollen, indem sich nicht einsehn läſst, wie Matthäus von dieser Zeit an die Erwähnungen Christi von seinem Leiden datiren können, wenn Christus nicht damals gleich davon geredet. Sondern durch die Vergleichung mit unserer Erzählung wird wol überwiegend wahrscheinlich, daſs jene feierliche Erhebung des Petrus bei dieser Gelegenheit nicht gesprochen worden, wohl aber bleibt Raum für den Tadel Christi; denn wo unsere Erzählung v. 23, ohnerachtet Jesus auch vorher zu allen Jüngern gesprochen, doch gleichsam von neuem anhebt, ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας, da schalte man dieses einzelne Gespräch mit Petrus zuvor ein, welches unser Referent, theils weil es in seinen Zusammenhang nicht gehörte, theils aus andern Grün-

n oder auch zufällig kann ausgelassen haben.
fenbar aber hat durch die Einschiebung des
sten der ganze Auftritt bei Matthäus an Zu-
nmenhang und Haltung verloren. Daſs nun
ch Matthäus an diesen Auftritt die Verklä-
ngsgeschichte knüpft; und zwar ganz mit
rselben Zeitbestimmung — denn Sechs Tage
d Acht Tage kann ganz dasselbe bedeuten,
enn man die Grenztage verschieden zählt,
d das *ὡσεὶ* bei Lukas drükt grade die Unsi-
erheit der Bestimmung aus — beweiset frei-
h, daſs auch seine Erzählung ursprünglich
f einen der beständigen Begleiter Christi
rükzuführen ist, und dann kann beides, je-
Frage Christi und diese Begebenheit, fast
ch nur aus demselben Gesichtspunkt wie
i Lukas zu Einer Erzählung verbunden
orden sein. Und wer wollte sich auch dar-
ber wundern, daſs jene so höchst natürliche
age öfter und von mehreren ist vorgelegt
orden, und daſs dann die eine Antwort den
nden etwas höher hinauf anknüpft, eine an-
ere ihn etwas kürzer faſst? Nur daſs dieser
esichtspunkt offenbar bei Matthäus gar nicht
klar heraustritt, sondern mehr verwischt
t, bringt schon auf den Gedanken, daſs der
ericht in seinem Evangelium bereits durch
ehrere Hände gegangen war. Dasselbe be-
ätiget auch die Art, wie bei ihm die Verklä-
ungsgeschichte vorgetragen wird. Denn
enn man auch sagen wollte, schon einer
on den beständigen Begleitern Christi, der sie
nmittelbar aus dem Munde eines der dreien
ehabt, könnte sie sich wol ins wunderbare
ineingespielt, und so manches, wenn auch

unabsichtlich verändert haben: so stand ein solcher den dreien, die, wie wir sehn, auch hier höchst offen und einfach zu Werke gingen, zu nahe, um sich ihren Berichtigungen entziehen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen hier sind also höchst wahrscheinlich nur einer zweiten Hand zuzuschreiben. Nemlich zuerst scheint es bei Matthäus, wo von dem προσεύξασθαι auf dem Berge gar nicht die Rede ist, als ob Jesus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieses wunderbaren Auftrittes zu sein. Ferner ist der schlaftrunkene Zustand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man sie also ganz besonnen und gegenwärtig denken muſs, dennoch aber von dem Inhalt der Gespräche jener beiden erschienenen mit Jesu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausschlieſsende Richtung des Berichterstatters auf das wunderbare. Darum erscheint auch die Behauptung, die beiden seien Moses und Elias gewesen, hier weit zuversichtlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerksame Leser leicht sieht, sie habe ihren Grund nur in den halb schlaftrunkenen Aeuſserungen des Petrus. Dem sezt noch die Krone auf, daſs hier von dem διαχωρίζεσθαι der Männer, ehe die Wolk sich erhebt, gar nicht die Rede ist, und si also wie zu verschwinden scheinen; und daſ Jesus den Jüngern verbietet nichts von den Gesicht zu sagen. Wäre dieses die getreu und unverfälschte Erzählung eines Augenzeu gen, niemals hätte jemand jene Umstände, di bei Lukas die Sache dem natürlichen und be greiflichen so viel näher bringen, hineindich ten können, das offenbar wäre ganz gegen den Geist jener Zeiten. Daher halte ich auch das Verbot Christi nur für eine falsche Auslegung des sehr natürlichen freiwilligen Stillschweigens der Jünger. Denn dem reinen Gefühl scheint ganz nothwendig, daſs wenn Christus ein solches Verbot gab, er ohne deshalb ihnen alles sagen zu müssen, was er ihnen vielleicht nicht sagen sollte, doch den Petrus über die von ihm geäuſserte Vermuthung, wenn sie falsch war, enttäuschen muſste, indem er sonst die Verbreitung dieser falschen Darstellung der Sache für eine spätere Zeit gradezu genehmigt hätte. War aber seine Vermuthung richtig, waren Moses und Elias erschienen, was doch nicht um Jeſu, sondern nur um der Jünger willen zur Befestigung ihres Glaubens hätte veranstaltet werden können; wozu das Verbot? Brauchten die andern Jünger minder als diese einer solchen Bestätigung? War hingegen ihr Stillschweigen freiwillig aus Ehrfurcht vor dem ihnen dunkeln Ereigniſs, worûber sich Jesus nicht weiter schien einlassen zu wollen: so werden sie am wenigsten ihn selbst mit einer solchen Frage über den Elias angeredet haben, die noch dazu, um hieher zu gehören, ganz anders müſste gefaſst sein. Auch dieses ist also wahrscheinlich nur wegen der Aehnlichkeit hier angebracht worden. Eben so ist auch in der Heilung des epileptischen Kranken bei Matthäus eine Umgestaltung ins abentheuerliche zu bemerken. In der Erzählung des Lukas nemlich bleibt es zweifelhaft, ob die Junger einen Versuch gemacht den Geist auszutreiben, oder ob sie nur, weil ſie jezt nicht mit einem besondern Auftrage von Jesu ausgesandt waren, und er selbst ganz in der Nähe, glaubten zu einem solchen Unternehmen nicht befugt zu sein, wie wir denn nirgends erwähnt finden, daſs sie mit ihm zugleich geheilt und Geister ausgetrieben. Bei Matthäus hingegen wird aus ihrer Frage an Jesum ganz klar, daſs sie es versucht und nicht vermocht haben, und dann stimmt doch wieder nicht recht in sich zusammen die Antwort Christi. Denn gehörte hiezu besonders Fasten und Beten, wie Jesus denn eben selbst vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umständen gemäſs gefastet; und waren die Jünger in dem Augenblikk nicht in dem Fall, oder wuſsten auch nicht, daſs dieses besonders dazu gehöre; so konnten sie nicht verdienen, daſs er ihnen den Vorwurf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Also hier scheint irgendwie, was nicht zusammengehört, verbunden worden zu sein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt, werden wol Viele mit mir nicht nur an sich zu gekünstelt finden, sondern auch die Ansicht der Begebenheiten dieser Art, worauf seine Erklärung sich gründet, zu dürftig und schon deshalb unzulaſsig. Und die Verwirrung, welche ich hier bei Matthäus besorge, ist um so übler als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die frühere harte Anrede Christi *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* eigentlich geht, und deshalb der Zusaz bei Matthäus wegen des Wortes ἀπιστία leicht dahin führen konnte, auch jene Anrede auf die Apostel zu beziehen, was gewiſs unrecht wäre. Hier nun ist höchst wahrscheinlich einer von den seltenen Fällen, wo Markus einen Aufſchluſs giebt. Der nennt uns unter dem ὄχλος auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrscheinlich also aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daſs hiemit der Streit zusammenhing, erhellt deutlich daraus, daſs auf Jesu Frage, worüber man stritte, der Vater mit seiner Angelegenheit hervortrat. Diese Schriftgelehrten also und was von dem ὄχλος sich auf ihre Seite schlug, sind die *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*, eben weil sie nur auf solche Wirkungen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei sprechen, mit unter dieser Benennung begriffen zu sein. Matthäus also hat entweder auch hier einen minder zuverläſsigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch seine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verdunkelt.

Was unser Evangelist IX, 46-50 anfügt, gehört wol nicht mehr der vorigen Erzählung an, da es in den Gesichtspunkt derselben nicht zu fassen ist. Man müſste denn annehmen, es habe sich ziemlich unmittelbar nach der lezten Heilung zugetragen, und sei eben so anhangsweise hier erzählt wie die Heilung des Centurionischen Knechtes als Anhang zur Bergpredigt. Matthäus erzählt dasselbe XVIII, 1 flgd.; aber die Unterschiede sind auch hier sehr bedeutend. Die Frage klingt zuerst bei Matth. gar nicht wie Rangstreit oder Wetteiſer," sondern wie eine Frage nach dem Maaſse, wonach in dem Reiche Gottes der Werth jedes einzelnen Gliedes bestimmt werden solle. Dagegen bei Lukas die Jünger gar keine Frage an Christum richten, sie streiten sich auch nicht, wie bei Markus IX, 33 flgd. und verstummen aus Schrekken als Christus sie fragt worüber, sondern sie hegen nur Gedanken, die Jesus merkt, aber diese Gedanken sind Wetteifer. Ueber die Einerleiheit der Thatsache kann man demohnerachtet keinen Zweifel erheben; denn eine solche Handlung, wie das symbolische Hinstellen eines Kindes, wiederholt sich nicht leicht. Aber schwerlich, wenn die Apostel nur eine Frage von so ganz allgemeinem Inhalt an Jesum gerichtet hätten, würde späterhin jemand etwas den Aposteln minder zur Ehre gereichendes daraus gemacht haben. Sehr leicht aber ist zu denken, daſs ein Erzähler eben dieses schonender und eben deshalb unbestimmter ausgedrükt habe, wie dies bei Matthäus wirklich der Fall ist. Warum er dann nicht lieber die Sache ganz verschwiegen, ist offenbar, nemlich um die Antworten Jesu nicht verloren gehen zu lassen. Aber freilich haben auch diese durch die unbestimmte Haltung des ganzen Grundes an Kraft und Schärfe sehr verloren. Unserer Erzählung sieht man offenbar an, Jesus will alle Gedanken eines solchen Vorzuges mit der Wurzel ausrotten, indem er lehrt, es könne einer vielleicht nur Gelegenheit finden, das kleinste und unbedeutendste zu thun, und könne dennoch das gröſste haben und eben so groſs sein wie jeder andere, wenn dabei nur die gleiche

Lebendigkeit des Glaubens und der gleiche Eifer fur seine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keinesweges deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes, aber in andern Beziehungen gesprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur schwerer auch für das erste einen festen Gesichtspunkt zu fassen. Ob nun eben diese Anhänge den Matthäus abgehalten, den lezten Theil unserer Erzählung, nemlich die Anrede des Johannes und Jesu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entscheiden; aber dies ist die zweite nicht unwesentliche Verschiedenheit. Wenn man nemlich nicht annehmen will, diese beiden lezten Verse hingen mit dem vorigen wieder nicht zusammen, was an sich schon sehr unwahrscheinlich wegen des *ἀποκριθεὶς* *) aber eigentlich unmöglich ist: so muſs auch die Anrede des Johannes sich auf die eben mitgetheilten Aeuſserungen Jesu bezogen haben. Oder sollen wir glauben, Johannes sei so wenig bei der Sache, so wenig aufmerksam auf die Reden Jesu gewesen und so wenig ergriffen von dieser bedeutenden Handlung, daſs er nun mit etwas ganz fremdem dazwischen gekommen sei? Auch sieht man ja die Beziehung deutlich genug in den Worten *ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου*, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte Jesu nicht tief genug eingehend, will sagen, er und seine Genossen hätten dieses, etwas was es auch sei im Namen Jesu zu thun, so wenig für die groſse Hauptsache gehalten, daſs sie wol eher einem dieses gewehrt, der nicht zu ihrer Gesellschaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieses beweiset wol deutlich die obige Behauptung, daſs im Matthäus auch hier viel nicht an dieser Stelle gesagtes beigefügt ist, und daſs Christus die symbolische Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er sich denn auch auf Johannis Aeuſserung nicht genauer einläſst. Und ist es nicht auch natürlicher und menschlich edler, daſs er nicht grade das unwillkommne und störende in den Gedanken der Jünger, worüber sie, wie es leiser gedacht war, auch nur einer leisen Zurechtweisung bedurften, zur Veranlassung ausgeführter Reden sich gereichen lieſs, sondern kurz und schnell darüber wegging? Auch von diesem Vorgang also, scheint es, giebt uns nur die einfache und unvermischte Erzählung bei unserm Evangelisten das rechte Bild.

---

*) Denn wenn dieses gleich bei weitem nicht immer Antwort ist: so steht es doch gewiſs nie abgerissen, sondern ist immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebenes.

Ehe wir aber diesen lezten Theil unserer zweiten Masse verlassen und zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fragen zu beantworten. Die erste legt uns unsere eigene Voraussezung auf. Wenn nemlich auch dieses Stükk nicht ursprünglich als ein Ganzes abgefaſst ist, sondern aus mehreren von einander nichts wissenden einzelnen Erzählungen besteht: hat Lukas nicht diese etwan auch schon gesammelt gefunden? oder wenn er sie einzeln vorfand, nach welchem Gesez ist er bei der Anordnung derselben zu Werke gegangen? Daſs er sie schon verbunden vorfand, haben wir gar keine Ursache zu vermuthen; denn es läſst sich kein Gesichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas bestimmtes gerichteter Sammler sie sollte vereinigt haben. Zwar könnten die ersten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung gehört haben: denn Reden Christi sind bei weitem die Hauptsache darin. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils haben sie unverkennbar einen andern Charakter, und auſserdem steht noch der ersten jene Auferwekkungsgeschichte voran, von der nicht zu glauben ist, daſs bei seiner übrigen Verfahrungsweise der Ordner des Ganzen sie sollte zwischen zwei Stükke einer schon verbundenen Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht denselben Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daſs auch dieses sehr unwahrscheinlich wird, und wir wol dabei stehen bleiben müssen, diese Erzählungen als Materialien anzusehn, welche dem Lukas einzeln zur Hand gewesen sind, und also nur der Versuch bleibt, ob wir das Gesez finden können, wonach er sie geordnet hat. Wenn wir nun einen Blikk auf das folgende werfen, und bemerken, daſs dieses von der lezten Reise Christi aus Galiläa nach Jerusalem handelt; so müssen wir gestehen, hat der Ordner unseres Ganzen gegründete Ursache gehabt, diesem nächsten Stükk seine Stelle so anzuweisen, so muſste er auch wol unsere lezte Erzählung, wo Christus anfangt von seinem Leiden zu reden, jener voranstellen, weil dort überall deutlich genug die Ueberzeugung von seinem bevorstehenden Ende in seinen Reden, in seinen Anweisungen an die Jünger, in seiner Verwünschung der nun für immer von ihm verlassenen galiläischen Städte durchblikkt. Die ersten beiden Erzählungen scheint er, denn soviel ist wol der Formel ἑξῆς und καθεξῆς zu trauen, nach Zeitbestimmungen, die er erkundiget, eingetragen zu haben, und so findet die dritte von der Schiffahrt ihre Stelle ganz von selbst. Was für Erkundigungen aber eigentlich bei Anordnung jener ersten Stükke ihn geleitet, darüber könnte man zweifelhaft sein. Indeſs da er offenbar die einzelnen Schriften, die er vorfand, wenn sie auch mehrere Begebenheiten ohne Bestimmung ihres Zeitverhältnisses zusammenfaſsten, jede als ein unzertrennliches Ganze betrachtet hat: so ist wol das natürlichste anzunehmen, daſs er sich nach dem Anfang einer jeden gerichtet. Er wird also gefragt haben, ob jene Reise mit den Frauen später erfolgt als die Auferwekkung zu Nain, und hat deshalb jenes ganze Stükk vorangeschikt. Wahrscheinlich ist dies, weil so häufig auch ganze Bücher nach dem Anfang benannt wurden; und vielleicht würde seine Ordnung ganz entgegengesezt ausgefallen sein, wenn er sich nach dem Ende gerichtet, oder, wie Ende der einen und Anfang der andern sich gegen einander verhielt, erkundet hätte. Auf jeden Fall aber, denke ich, haben wir nun schon Anleitung genug um zu beurtheilen, wie er die Aufgabe, welche er sich im Eingang gestellt, καθεξῆς γράψαι eigentlich verstanden

Nemlich wie er an seinen Materialien nichts geändert, mehr hebraisirendes und reiner griechisches gelassen wie es war, End- und Anfangsformeln in der Regel nicht verschmolzen: so hat er auch nur so weit, als es ohne sie zu verstükkeln geschehn konnte, eine der Zeitfolge angemessene Anordnung beobachtet. — Die andere Frage ist die, ob etwa in diesen Begebenheiten eine solche Uebereinstimmung in der Anordnung unter den drei Evangelisten statt fände, daſs wir entweder auf ein Urevangelium oder auf eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern zurükkgeführt würden. Das Urevangelium wird wol wegen groſser Verschiedenheit zwischen Lukas und Matthäus wenig Schuz auch in diesem Theile finden, sowol in dem Inhalt der Erzählungen, als, wie z. B. Matthäus Erzählung von den Besessenen bei den Gadarenern, und andere, von denen es bereits bemerkt ist, schwerlich auf eine Quelle mit denen des Lukas zu bringen sind. Noch mehr aber in der Anordnung, indem hier offenbare Widersprüche vorkommen, welche nicht möglich gewesen wären, wenn die Verfasser unserer Evangelien ein von den Aposteln auch nur gebilligtes Urevangelium anerkannt hätten. Das einzige auffallende ist die gleiche Folge der — bei Matthäus freilich zweiten — Speisung, der Frage für wen Christus gehalten werde, der Verklärung und damit zusammenhängenden Heilung. Allein dies ist nach dem obigen nur für Eins zu rechnen, und kann zumal bei Erwägung der oben angegebenen Umstände als Eines gegen Vier schwerlich das Verhältniſs der Wage um-

kehren. Eben so wenig könnte auch wol hie
Lukas den Matthäus oder umgekehrt benu
haben, ohne daſs die Widersprüche sowol i
den Sachen, wie bei dem Besessenen und bei
Jairus, als in der Anordnung wie, um nur Ei
Beispiel anzuführen, in der Geschichte m
den Verwandten Jesu hätten zur Sprache kön
nen müssen. So scheint auch Markus nich
unsern ganzen Lukas vor sich gehabt zu ha
ben, sondern ich muſs glauben, die erste un
zweite von unsern vier Erzählungen habe
ihm gefehlt und nur die dritte und vierte ha
er gehabt; und zwar von der vierten glaub
ich es auch nur, weil er wie Lukas die Au
sendung der zwölf ebenfalls der Erwähnun
von der Kenntniſs, die Herodes von Jesu genom
men, voranschikt; hier aber verläſst er gleic
den Lukas und kehrt zum Matthäus zurükk.

Dritte Masse IX, 51-XIX, 48.

Die meisten neueren Kritiker, welch
mit IX, 51 eine eigene Denkschrift angehn laſ
sen, die Lukas, wie sie war, seinem Buc
einverleibt habe, nennen diese eine Gnomolo
gie und endigen sie mit XVIII, 14. Beide
scheint mir nicht ganz richtig. Denn für ein
Gnomologie enthält sie zuviel faktisches un
stellt zu wenig das ähnliche zusammen, son
dern scheint doch, was innerhalb eines be
stimmten Zeitraums sich zugetragen hat un
geredet worden ist, also auch wol wie es au
einander gefolgt ist, zu enthalten. Ebe
so wenig kann ich XVIII, 14 eine Spur ei
nes Schlusses oder unmittelbar darauf eine
neuen Anfanges entdekken. Daſs Lukas nach

dem er von IX, 51 an fast nur mitgetheilt, was wir sonst nirgends ſinden, hier zuerst wieder mit den andern Evangelisten zusammentrifft, kann wol nichts entscheiden. Denn Markus ist zu abhängig und untergeordnet um in dieser Hinsicht besonders in Betracht zu kommen; was aber den Matthäus betrifft, so steht theils auch vor dieser Stelle manches, was sich bei ihm ſindet, theils fehlt ihm auch von dem bald folgenden manches nicht unbedeutende. Geht man nun diesen unbegründeten Grenzpunkt vorbei, und sieht sich weiterhin nach etwas um, was wie ein Schluſs aussieht: so ſindet man nicht eher als am Ende des neunzehnten Kapitels, da aber auch eine ganz bestimmte Schluſsformel. Denn das lezte dort ist der Einzug Jesu in Jerusalem; unmittelbar darauf wird einzelnes aus seinem dortigen Aufenthalt erzählt, und zwischen beides tritt v. 47 u. 48 die allgemeine Schilderung dieser Zeit, wie er täglich im Tempel gelehrt, wie das Volk ihm angehangen, und wie die Priester ihn zu verderben gesucht. Vergleicht man nun diesen Endpunkt mit dem Anfang: so scheinen beide einander auf das genaueste zu entsprechen. Der Anfang ist der Aufbruch nach Jerusalem zum Leiden und Tode, das Ende ist der lezte Einzug daselbst vor dem Pascha; und so ist der erste natürliche Gedanke der sich darbietet, daſs der ganze Aufſaz ein Bericht ist von einem der Jesum auf dieser lezten Reise begleitet, über alles was sich ihm merkwürdiges auf derselben zugetragen. Vieles bestätigt auch offenbar diese Vermuthung. Der Bericht bezeichnet zwar von vorne herein nicht so wie gegen das Ende die Fortschritte der Reise von Ort zu Ort, er ist überhaupt zum gröſsten Theil nicht zusammenhängend, sondern hebt nur einzelnes heraus; aber eben indem von einer einzelnen Begebenheit zur andern in den leichtesten Anknüpfungsformeln εἶπε δὲ, ἔλεγε δὲ καί, ἐρωτηθεὶς δὲ ἀπεκρίθη und ähnlichen fortsgechritten wird, und fast keine einzelne Begebenheit gleich den früheren Erzählungen einen ins allgemeine zurükgehenden Schluſs hat, so fehlt alle Veranlassung zu glauben, das einzelne habe ursprünglich für sich bestanden. Und da die meisten Begebenheiten theils offenbar als unterweges vorgefallen erzählt werden, theils durch ihren Inhalt eben dieses sehr wahrscheinlich wird: so bekommt man statt dessen die Vorstellung eines fragmentarischen vielleicht erst später aufgezeichneten und deshalb auch wahrscheinlich in der Zeitfolge nicht überall gleich genauen Reisetagebuchs. Nur tritt dieser Vorstellung sogleich der Umstand in den Weg, daſs der Anfang offenbar einen Aufbruch aus Galiläa erzählt. Denn wenn Christus damals aus Judäa oder von jenseit des Jordans aufgebrochen wäre: so könnten seine Boten nicht in einem samaritanischen Flekken ihm haben Herberge bereiten wollen, und es war weder Zeit noch Raum, siebzig Jünger voranzuschikken; auch finden wir ihn offenbar XIII, 31 in Galiläa und XVII, 11 an der Grenze von Galiläa und Samarien. Aus Galiläa ist aber, wie wir durch Johannes wissen, Christus nicht gekommen, als er seinen lezten Einzug in Jerusalem hielt; er war nach seinem vorlezten Aufenthalt in der Hauptstadt

stadt

stadt nicht wieder nach Galiläa zurükgekehrt, sondern hatte sich theils in Peräa theils in Judäa aufgehalten, und so kam er zum lezten Paschafest. Es ist aber eben dieser lezte Einzug, den das neunzehnte Kapitel erzählt. Anfang und Ende reden also nicht von derselben Reise; also ist auch das Ganze nicht Ein ursprünglich zusammenhängender Reisebericht. Denn gesezt auch, man wollte den Bericht einem zuschreiben, der Jesum aus Galiläa nach Jerusalem, und von da nach Judäa und wieder nach Jerusalem begleitet hatte: so könnten sich dem doch beide Reisen nicht so ineinander verwirrt haben; und selbst wenn er von dem Aufenthalt in Jerusalem nichts zu erzählen hatte, würde er doch dafür gesorgt haben, irgendwie seinen Lesern diese beiden Reisen auseinander zu halten, um ihnen nicht muthwillig Schwierigkeiten zu erregen, die ihn selbst verdächtig machen müſsten. Die Vorstellung also von Einem zusammengehörigen Reisebericht eines Begleiters Jesu müssen wir freilich aufgeben; aber unmöglich ganz den Gedanken eines Reiseberichts, denn der bleibt gleich deutlich in Anfang und Ende dieser ganzen Masse und in vielen über alles dazwischenliegende fast gleichmäſsig verbreiteten Spuren begründet. Was bleibt also übrig, als daſs wir sagen, es hat einer der nicht wuſste, daſs zwischen jenen Aufbruch aus Galiläa und diesen Einzug in Jerusalem noch ein Aufenthalt in Jerusalem falle, Berichte von beiden Reisen zusammengefügt; denn dadurch allein scheint sich das Räthsel auf eine mit dem Charakter der ganzen Masse und zugleich mit dem

Nachrichten des Johannes übereinstimmende Weise zu lösen. Und dies findet gleich eine Bestätigung darin, daſs der lezte Theil, dem Bericht von der zweiten Reise angehörig, einen andern Charakter zeigt als der erste, indem er genauer gebunden ist, und weit strenger geographisch fortschreitet. Ein solches Aneinanderschweissen wäre freilich fast unmöglich wenigstens sehr gewaltsam gewesen, wenn der erste Reisebericht ein sehr bestimmtes Ende gehabt hätte, so daſs er Jesum bis nach oder bis ganz in die Nähe von Jerusalem ausdrüklich führte, und der andere einen sehr bestimmten Anfang, so daſs er Jesum ausdrüklich aus Peräa oder einer bestimmten Gegend von Judäa aufbrechend beschrieb. Ist aber dies, wie ja sehr möglich, nicht gewesen: so kann ein solcher Sammler entweder zwei unvollständige Berichte unmittelbar verbunden, oder auch noch einzelne Erzählungen von Vorfällen, die er Grund hatte in dieselbe Reise zu sezen, dazwischen geschoben haben, wenn er sich erlaubt hat ihnen ausführlichere Anfangs- und Schluſsformeln abzuschneiden. Nun könnte aber gleich einer sagen, wenn dem so ist, warum soll diese Masse als eine eigene Schrift angesehen werden? warum soll nicht der Ordner unseres Ganzen, der nicht ein palästinensischer Jude sehr leicht von jenem Aufenthalt Jesu zur Tempelweihe nichts gewuſst haben kann, diese Zusammenschiebung einzelner Reiseberichte und Erzählungen selbst gemacht haben? Dieses aber möchte ich verneinen; denn gesezt auch der erste Bericht hat nicht bestimmt mit einer Ankunft in Jerualem geschlossen, und der Anfang des zweiten nicht bestimmt den Ort des Aufbruchs genannt: so muſs doch etwas weggeschnitten sein bei der Zusammensezung, und dies streitet ganz mit dem Verfahren, welches wir den Lukas bisher mit seinen Materialien haben beobachten sehn, und welches er selbst unläugbar auch hier beobachtet, indem er den Schluſs des zweiten Berichts stehen läſst; den er eben so gut hätte wegschneiden müssen, um auf dieselbe Weise auch diesen Bericht mit den folgenden Erzählungen aus Jerusalem zusammenzufügen. Und noch öfter hätte er seine gewohnte Art und Weise verlezen müssen, in dem Falle daſs mehr als zwei ursprüngliche Reiseerzählungen hier in Ein Ganzes gearbeitet sind. Also uf jeden Fall müssen wir diese Bearbeitung einer früheren Hand zuschreiben und annehmen, der Ordner unseres Ganzen habe diese Masse bereits als Eines gefunden, und dann hat er ihr auch natürlich keinen andern als diesen Plaz in seinem Buch anweisen können. Dieses als das wahrscheinlichste vorausgesezt iegt uns die Aufgabe ob zu versuchen, ob wir die von diesem Sammler künstlicher als von den früheren verstekten Fugen dennoch auffinden können. Die Stelle XVIII, 31-34 kann ehr wahrscheinlich als die Anrede angesehen werden, womit Jesus die Jünger an seinem ezten Aufenthaltsort, sei es nun die Gegend von Ephrem gewesen oder ein anderer, zum Aufbruch nach Jerusalem um sich versammelte, und dann könnte hier, so daſs der Sammler nur wenig weggeschnitten zu haben brauchte, der Anfang des zweiten Berichtes gesezt werden; wie denn auch mit der freilich etwas unbestimmten Angabe des Johannes sehr gut zusammenstimmt, daſs Jericho der erste merkwürdige Ort auf dieser lezten Reise war. Und bei einer ganz ähnlichen Stelle muſs man auch in Matthäus XX, 17 den Anfang der lezten Reise sezen. Offenbar aber reicht unser erster Reisebericht nicht in ununterbrochenem Zusammenhang bis hieher. Denn alsdann würden wir XVII, 11 nicht lesen *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, sondern wol bloſs *καὶ διήρχετο* oder *καὶ ἐγένετο ὅτι διήρχετο*; denn die Reise nach Jerusalem war ja für einen solchen Bericht ein für allemal angekündigt. Auch wundert man sich, wenn in einem solchen zusammenhangenden Reisebericht Christus nun erst an die Grenzen von Galiläa und Samaria, — denn dies ist doch wol der wahre Sinn der Formel *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* — gebracht ist, wie wenig reichhaltig dann der lezte Theil der Reise müsse gewesen sein, und vermuthet hier eher eine einzelne Erzählung, deren Anfang nur der Sammler nicht wegschnitt, weil hier allerdings die Gegend erwähnt werden muſste. Diese Vermuthung gewinnt noch etwas durch das folgende Segnen der Kinder XVIII, 15, welches in so groſsem Gedränge, daſs die Jünger abwehren wollten, nicht zu erwarten ist in einer von Jesu so oft besuchten Gegend, wie der Weg durch Galiläa nach Samarien war, wie denn auch Matthäus und Markus es, sei es nun nach Peräa oder nach Judäa, auf jeden Fall in eine Gegend, wo Jesus ein seltner Gast war, zu sezen scheinen. Wird also überwiegend wahrscheinlich, daſs hier nicht nur zwei Berichte, sondern mehrere Reiseerzählungen von beiden lezten Reisen her zusammengeschmolzen sind: so müssen wir nun weiter fragen, wie weit geht denn wol die ursprüngliche erste mit IX, 51 anfangende Erzählung? Hier findet man sich nun auf eine wunderliche Art getheilt. Nämlich XIII, 22 ist offenbar eine Schluſsformel, denn als Eingangsformel der folgenden Erzählung kann diese Worte wol niemand ansehn wollen. Kurz vorher v. 17 hat auch einen ähnlichen Charakter, und man könnte beide als zusammengehörig ansehn, und daſs nur schon im Begriff zu schlieſsen dem Erzähler noch etwas damals gesagtes einfiel, was er zwischen einschob, wie denn die sehr ins kurze gefaſsten Gleichnisse v. 18 - 21 wol zu wenig sind für eine eigene Denkschrift. Sehen nun nicht diese Worte *Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ* genau aus wie die lezten Worte eines Erzählers, der bis zu einem gewissen Punkt in Jesu Gesellschaft gereiset war, und was sich bis dahin merkwürdiges ereignet berichtet hat, nun aber in seinen eigenen Angelegenheiten Veranlassung findet entweder zurückzubleiben, oder, denn dies kann ebenfalls in den Worten liegen, voranzueilen, weil Christi gemächliches durch Städte und Flecken Hin- und Herziehen, um die Erfolge der vorangesendeten Jünger zu beobachten und zu benuzen, ihn später, als er für sich wünschen muſste, das Ziel der Reise hätte erreichen lassen, der also nun mit den Worten abbricht

„Und auf dieselbe Art sezte nun Jesus imme
lehrend in Städten und Flekken unterwegen
verweilend seine Reise nach Jerusalem fort.
Könnten wir nun dieses mit Gewiſsheit anneh
men: so hätten wir eine Bürgschaft, daſs alle
zwischen IX, 51 und XIII, 22 erzählte wirl
lich auf dieser Reise und dann auch wol zien
lich in derselben Ordnung vorgefallen wär
Hiegegen aber erhebt sich ein mächtiger Zwe
fel schon viel weiter vorne aus X, 38-42. Je
der nemlich wird sich mit Recht sträube
diese Martha und Maria für andere Persone
zu halten als für die uns aus Joh. XI unter der
selben Namen bekannten Schwestern des La
zarus. Sind sie nun dieselben: so kann wo
ein Begleiter Jesu schwerlich einen solche
Gedächtniſsfehler begangen haben, etwas, wa
sich in Bethanien ereignet, so zu erzählen, a
ob es bald am Anfang der Reise von Galilä
nach Jerusalem geschehen wäre. Man könnt
wol nur helfen durch die Annahme, eine spä
tere Hand habe dieses hinzugefügt; allei
auch hiezu zeigt sich in dem vorigen gar kein
Veranlassung. Oder wenn man sagen wollte
der Erzähler sei verleitet worden, weil er di
ohne Zweifel erst in der Nähe von Jerusalen
erfolgte Rükkunft der Siebzig Jünger vorweg
genommen, auch dieses, was um dieselbe Ze
geschehen war, gleich mit zu erzählen: s
müſste man das theils auch auf die vorige Er
zählung X, 25-37 ausdehnen, wo dieses noc
unwahrscheinlicher wird, theils ist es scho
an und für sich eine sehr dürftige Auskunf
die ich ohne groſse Noth nicht ergreife
möchte. Will man nun dieses gelten lassen

so bleiben freilich die Worte XIII, 22 immer ein Schluſs, nur nicht des ganzen IX, 51 beginnenden Berichtes, sondern einer einzelnen Erzählung, deren Anfang, wenn wir ihn nicht gradezu XIII, 10 sezen wollen, uns durch das Verfahren des Sammlers verborgen ist. Wir dürfen dann die erste Erzählung nicht weiter als von IX, 51 bis X, 24 gehen lassen, und müssen von allem folgenden dahin gestellt sein lassen, oder nur nach den in dem Inhalt selbst liegenden Gründen beurtheilen, ob der Sammler es mit Recht in diese Reihe gestellt haben mag oder nicht. Denn das dürfen wir ihm nun eben wegen jener Bethanischen Geschichte nicht zutrauen, daſs er genaue Erkundigungen über alles einzelne angestellt hat. Wiewol ich nun nicht schlechthin entscheiden möchte, wird es doch immer sicherer sein, vorläufig wenigstens dieser lezten Voraussezung zu folgen, und nach ihr den Werth dieser Reisesammlung, welche Lukas eingerükkt, zu beurtheilen.

Gehn wir nun auf IX, 51 zurükk: so müssen wir sagen bis X, 24 haben wir gewiſs eine ursprünglich zusammenhängende Erzählung. Denn wenn man auch IX, 57 gleich wieder für einen neuen Anfang halten wollte: so bezieht sich doch das *ἑτέρους ἑβδομήκοντα* X, 1 zu offenbar auf das *ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ* IX, 52 und auch die in der ganzen Erzählung herrschende Anrede *κύριε* statt des vorigen *ἐπιστάτα* oder *διδάσκαλε* tritt gleich IX, 54 ein. Endigt aber die Erzählung mit dem was Jesus bei der Rükkehr der Siebenzig sagte: so giebt sie uns zwar den An-

fang seiner lezten Abreise aus Galiläa, aber s
verbindet damit unmittelbar etwas, was er
sehr spät und wol nur kurz vor der Ankunft
Jerusalem erfolgt sein kann, nemlich die Rü
kehr der Siebzig, und man muſs also das g
meinschaftliche in dieser Sendung und in de
früher erzählten Umständen, nemlich den e
genthümlichen Charakter den diese Reise
sich trug, die besondern Anstalten die Jes
dazu machte als den eigentlichen Gegenstan
der Erzählung ansehn. Die ersten Boten sche
nen nur den Auftrag gehabt zu haben, Je
und seiner Gesellschaft Ankunft anzukündig
und Aufnahme zu besorgen, und mögen de
halb wol vor der wirklichen Abreise Jesu au
gesendet worden sein; aber ich möchte nic
entscheiden, ob sie auch vorher zurükkame
oder ob ihre Rükkunft ebenfalls nur vorwe
genommen ist. Das erste war selbst in de
Fall nicht nöthig, wenn der Erfolg den sie i
Samarien haben würden über die Wahl de
Straſse entscheiden sollte, die Jesus zieh
wollte; sondern nur an der Grenze von Sam
rien brauchten sie wieder mit ihm zusamme
zutreffen. Auch die Geschichte XVII, 11 flg
kann wirklich hierher gehören, und Christ
doch hernach nicht eigentlich durch Sam
rien gereiset, sondern über den Jordan gega
gen sein. Doch ist auch möglich jene Nac
richt sage nichts weiter, als daſs nur eine ei
zelne Samaritanische Ortschaft eine Aufnahm
verweigert habe. Die folgenden Züge vo
Einzelnen zur Begleitung eingeladenen od
sich anbietenden, in Ansehung derer scho
oben bemerkt ist, daſs Matthäus sie wol g

wiſs an unrechter Stelle eingeschoben, passen hieher sehr gut. Sie sezen theils eine allgemeine, theils persönliche Aufforderungen Jesu voraus, daſs man sich auf dieser Reise, auf der sich auf jeden Fall die Stimmung Galiläas gründlich und entscheidend sollte zu erkennen geben, an ihn anschlieſsen möchte. Daher werden diese Züge, gesezt auch einer oder der andere sei erst später her, sehr schiklich hier beim Aufbruch zusammengestellt, und eben von dem Aufbruch möchte ich das *πορευομένων αὐτῶν* verstehen. Das *ὅπου ἂν ἀπέρχῃ* bezieht man wol am natürlichsten auf die verschiedenen Straſsen die Jesus reisen konnte; denn nicht jedem konnte das unter allen Umständen gleich gelten. Natürlich muſs man sich unter diesen Aufgeforderten nicht Fremde oder Gleichgültige denken, sondern fleiſsige und dafür bekannte, nur nicht seiner beständigen Gesellschaft gehörige Zuhörer Jesu, — Das *Μετὰ δὲ ταῦτα X,* 1, möchte ich dem gemäſs nicht sowol übersezen „nach diesem,“ denn es wäre eine wunderliche Maaſsregel gewesen, erst weiterhin auf dieser Reise die Siebzig zu versenden, sondern ich überseze es „auſserdem,“ nämlich zugleich mit dieser Aufforderung und jener ersten Aussendung. Auch die Verwünschung über Bethsaida und Kapernaum, wohin Christus nun nicht wieder zurükkehren wollte, und wo er verhältniſsmäſsig so wenig ausgerichtet hatte, stieſs er wol am natürlichsten aus, als er zum leztenmal seinen bisherigen Wohnsiz in Galiläa verlieſs, nicht bei Gelegenheit der Botschaft des Johannes — s. Matth. XI, 20—24.

— wo sie auf jeden Fall nur sehr bedingt hätte können ausgesprochen werden. Auch die Aeuſserung Christi v. 31—34. steht in der unmittelbarsten Beziehung auf den Bericht der Siebzig, die natürlich erzählten von der Anhänglichkeit der Geringen und von der widrigen Stimmung der Angesehenen; so daſs das Ganze sehr wol in sich zusammenhängt, und durch diesen Zusammenhang vollkommen beglaubigt ist.

Das *Καὶ ἰδοὺ* v. 35 giebt freilich dem folgenden das Ansehn, als habe es sich eben ereignet als Christus die Siebzig wieder bei sich empfing. Allein da dies sehr unwahrscheinlich ist, wenn wir nicht das ganz unglaubliche annehmen wollen, daſs sie so zeitig wären ausgesandt worden, daſs sie bald nach dem Aufbruch Christi wieder zurük sein konnten: so müssen wir entweder annehmen, dies knüpfe, unabhängig von der anticipirten Rükkunft der Siebzig an den Aufbruch selbst an, und habe sich unmittelbar nach demselben ereignet, oder wir müssen hier nur das erste Beispiel erkennen, wie rein und vorsichtig der Sammler um alles besser zu verbinden die eigentliche Anfangsformel weggeschnitten hat. Uebrigens aber schikt sich die Frage des *νομικός* sehr gut auf eine Reise, wo Christus ausdrüklich vor sich hergeschikt hatte, um mit deutlicher Beziehung auf sich selbst die Annäherung des Reiches Gottes zu verkündigen. Und zu viel wäre es gefolgert, wenn man sagen wollte, da Jesus die Scene seiner Parabel auf die Straſse von Jerusalem nach Jericho verlege, so müsse er sie auch in dieser Gegend erzählt haben. Sondern gesezt auch Christus wäre eben dieses Weges gereiset, so hätte er doch, wenn man in dieser Gegend etwa seit Menschengedenken nichts von Räubern gehört hätte, die Geschichte anderwärts hin verlegen müssen. Und so könnte er auch in Galiläa oder Samaria reisend sie doch von jener Gegend erzählt haben, wenn sie etwa wegen Räubereien vorzüglich berüchtiget war. Wunderlich aber ist es, wenn man nicht allgemein anerkennt, wie genau sich die Parabel auf die eigentliche Frage des νομικός bezieht; wie deutlich sie ausspricht, daſs jeder in dem Maaſs Nächster sei, als die Gesinnungen in ihm sind, welche die Bande der Liebe unter den Menschen knüpfen, und in dem Maaſse nicht als die entgegengesezten, und wie das ποίει ὁμοίως v. 37 sich auf das τοῦτο ποίει v. 28 bezieht und sagen will, In diesem Sinne also gehe hin und liebe deinen Nächsten.

Von der folgenden kleinen Begebenheit X, 38 - 42 hat der Sammler nicht nöthig gehabt die Anfangsformel, die gewiſs nicht ausführlicher und bestimmter lautete, zu löschen; und da sie auf einer Reise sich ereignet hat, so sieht man, wie sehr er gereizt sein konnte sie seiner Sammlung einzuverleiben. Daſs sie nicht hieher gehöre, ist ihm gewiſs unbekannt gewesen, wie denn diese Geschichte ihres gefälligen parabolischen Inhaltes wegen gewiſs vielfach ohne nähere Bestimmung von Zeit von Ort und Personen ist weiter erzählt worden.

Was wir XI, 1 - 13 lesen, giebt sich nicht so bestimmt dafür aus unterwegens vorgefallen zu sein, wenn nicht der Sammler uns dieser Notiz beraubt hat. Allein sehr wahrscheinlich ist es wol an sich selbst, wenn wir das ὡς ἐπαύσατο genau nehmen, und dabei, welches doch wol das natürlichste ist, an die gewöhnlichen Gebetszeiten denken. Wir haben keinen Grund zu glauben, daſs Jesus diese versäumt habe, da unter den Vorwürfen seiner Gegner dies niemals vorkommt, aber gewiſs wird er dann auch in Kapernaum, oder wo er sich sonst aufhielt, das Gebet an dem gemeinschaftlich dazu bestimmten Ort verrichtet haben. Dann fand er sich also in zahlreicher Umgebung, und die Jünger konnten nicht leicht gleich, wenn er aufhörte, Gelegenheit nehmen ihn um eine Formel zu bitten, die sie zugleich wol als einen kurzen Inbegriff seiner religiösen Ansichten, dann aber auch als etwas seiner Schule eigenthümliches und auſser derselben unbekanntes wünschten. Auf der Reise hingegen muſste es sich sehr leicht treffen, daſs sie ihn zur Gebetszeit für sich allein haben konnten. Nur wird man sich diese Bitte nicht gern so spät erst auf der lezten Reise von Galiläa aus denken wollen. Aber die Art wie Paulus unsern Bericht über die Entstehung des Gebetes Jesu mit dem Vorkommen desselben bei Matthäus in der Bergrede zu vereinigen sucht, will mir, und ich hoffe den meisten, nicht zusagen. Unter solchen Umständen, wie damals die Jünger Christo auf den Berg entgegengingen, das Gedränge des Christum erwartenden Volks hinter sich und zunächst die vielen Kranken die geheilt sein wollten, wird eine solche Bitte ihnen schwerlich eingefallen sein: und noch viel weniger, wenn damals erst die

Wahl der Zwölf bevorstand. Was für eine andre Antwort konnten sie da wol erwarten, als daſs ihr Meister sie auf eine günstigere Gelegenheit vertrösten würde? Und wie wenig hätte er wol ihre Wünsche erfüllt, wenn er hernach diese Formel der groſsen höchst gemischten Menge vortrug? Ja wie wenig natürlich und angemessen erscheint dies überhaupt näher betrachtet; so daſs ich nicht zweifle, auch dies Gebet sei in der Bergrede nur eingeschoben worden von einem, der die bloſse Formel besaſs ohne die Nachricht, wo und wann sie zuerst mitgetheilt worden. Die hier angegebene Veranlassung ist aber sehr natürlich, und daher auch wohl unsere kürzere Redaction des Gebets selbst für die ursprüngliche zu halten, welche Einsicht natürlich dem kirchlichen Gebrauch der längeren keinen Eintrag thun soll. — Auch kann ich mich nicht überzeugen, daſs die fernere Rede Christi XI, 5 - 13 nicht hieher gehöre, sondern anderwärts gesprochen sei. Was davon bei Matthäus VII, 7 - 11 gefunden wird, ist dort offenbar von allem Zusammenhang entblöſst. Auch hier deutet freilich das *κἀγὼ ὑμῖν λέγω* v. 9 auf eine Lükke, und auch die Formel *καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς* v. 5 verbürgt keinesweges, daſs die folgenden Worte Christi sich unmittelbar an das Unser Vater anschlossen; vielmehr ist wohl zu glauben, daſs Jesus vorher manche nähere Erläuterung über das aufgestellte Gebet gegeben, welche nicht aufgezeichnet worden, bis er auf diese leicht im Gedächtniſs zu behaltende Parabel kam, und eben so hernach wieder. Demohnerachtet aber ist die Bezielung beider Stellen auf das Gebet des Herrn seinem Hauptinhalt nach nicht zu verkennen. Wen das anthropopathische nicht in der reinen Auffassung des Gedankens stört, dem enthält die Parabel v. 5-8 gewiſs eine herrliche Aufmunterung zur Beharrlichkeit und zur Zuversicht im Gebet und in allen thätigen Bestrebungen für das Reich Gottes, wie jeder sie im einzelnen nach besserer Ueberzeugung verfolgen kann. Eben so die zweite Stelle v. 9-13, so vieler Erklärung sie aus dem Zusammenhange wie bei Matthäus herausgerissen bedarf, wenn sie nicht soll miſsverstanden werden, so gern und leicht nimmt man, wenn an keine andere Gegenstände des Forderns und Bittens gedacht wird als an die im Gebet des Herrn aufgestellten, die Versicherung hin, daſs Gott gewiſs in Beziehung auf sein Reich statt des wirklich unentbehrlichen nicht das unbrauchbare und vergebliche, und statt des wünschenswerthen das verderbliche verfügen werde. Und wieviel Sicherheit für das Allgemeine, eben soviel Anleitung liegt auch darin zur Beschränkung allzu zuversichtlicher Erwartungen für mehr ins Einzelne gehende Wünsche. Daher auch auf das einige nothwendige das *πνεῦμα ἅγιον*, auf welches auch alle Bitten im Unser Vater deuten, alles zurükgeht. Diese Hinweisung aber muſste, weil die Rede aus ihrem Zusammenhang herausgerissen war, bei Matthäus verloren gehn, und ein vieldeutiger Ausdrukk an die Stelle treten.

Die folgende Erzählung von XI, 14 an ist so gar nicht bestimmt an das vorige geknüpft und zugleich so wenig eingeleitet, daſs von ihr zuerst sehr anschaulich wird, wie der Sammler um den Schein eines Zusammenhanges hervorzubringen die Anfangsformel der einzelnen Erzählungen abgeschnitten. Vergleichen wir aber unsere Erzählung mit der von derselben Begebenheit bei Matthäus XII, 22-45; so ist bei den bedeutenden Verschiedenheiten der Vorzug wieder auf Seiten unserer Erzählung. Zuerst tritt bei uns durch v. 15 u. 16 gleich ganz bestimmt hervor, daſs auf Veranlassung dieser Heilung auf der einen Seite die Beschuldigung gemacht wurde, sie geschähe selbst durch dämonische Kraft, auf der andern das Verlangen geäuſsert ein himmlisches Zeichen zu sehen d. h. etwas wunderbares freilich, aber was Jesus nicht selbst verrichtete, und was also ein reines Zeugniſs für ihn ablegen konnte, indem man nur einem solchen Zeichen, nicht aber Handlungen von denen Jesus selbst hernach zugiebt, daſs auch Andere sie verrichten können, seine messianische Würde glauben könne. Bei Matthäus wird nur jene Beschuldigung gleich mit erzählt, und die Bitte um ein Zeichen v. 38 tritt ohne bestimmten Zusammenhang mit dem vorigen auf und deshalb auch unverständlich genug. Ferner von dem Spruch an, wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, irrt Matthäus auf Gegenstände ab, welche der Veranlassung ganz fremd sind. Denn schon die ῥῆσις von der Lästerung des πνεῦμα im Gegensaz gegen die Lästerung des Sohnes ist aus diesem Zusammenhang nicht leicht begreiflich, noch weniger aber was bei ihm v. 33 bis 37 folgt. Dagegen bringt er das hier aus der Acht gelassene von der Rükkehr des ausgetriebenen bösen Geistes erst später hinter der Antwort an die, welche ein Zeichen begehrten, bei, wo es ebenfalls keinen rechten Plaz hat, und ihm fehlen dafür die Bilder von Licht und Auge ganz, welche bei uns die zweite Rede beschlieſsen, und von denen ich nicht sagen möchte, daſs sie nicht hieher gehörten. Die Veranlassung ist eine ähnliche, als bei der wir ähnliches XIII, 16 fanden, hier ist es aber anders gewendet, und daſs ähnliche Bilder öfters, aber eben mit andern Wendungen von Christo sind gebraucht worden, steht wol aus mehreren Beispielen fest. Eben so ist in unserer Erzählung auch der Zusammenhang der ersten Rede Christi so vollkommen deutlich, daſs ich mich nicht einmal gern dazu verstehen möchte zu glauben, unser Referent habe die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist ausgelassen, weil ihm etwa die Sache undeutlich geblieben. Vielmehr erhält der allgemeine Ausspruch *Ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ, κατ᾽ ἐμοῦ ἐϛιν* einen rechten bestimmten Sinn erst durch die Art, wie er zwischen die beiden Bilder 21. 22 und 24-26 gestellt ist, daſs nemlich nur aus einer vollkommen geistigen Besiegung des Satans auch eine sichere und bleibende Austreibung desselben aus seinen einzelnen Besizungen hervorgehen könne; wer aber an jener keinen Theil nehme, wie die jüdischen Beschwörer dies denn nicht thaten, der schade auch in dieser Hinsicht mehr als er nuze. Ferner in der zweiten Rede Christi ist die Art wie bei Matthäus v. 40 die Anführung des Jonas verstanden wird dem Zusammenhang und der An-

Anwendung, die doch auch dort davon gemacht wird, gar nicht angemessen, und wenn man dies nicht für eine spätere Interpolation halten will, wozu keine gegründete Veranlassung gegeben wird: so muſs man es für eine eigene und falsche Auslegung halten, die der Referent den Worten Christi beigemischt, natürlich ohne sich dessen bewuſst zu sein, und das ist bei einer schon abgestumpften und verworrenen Erinnerung leicht möglich. Zu den bereits beigebrachten Zeichen davon, daſs sich der Referent des Matthäus in einem solchen Zustande befunden, kommt auch noch dieses hinzu, daſs ihm zwischen den beiden Reden Christi die kleine Zwischenhandlung fehlt, die Lukas erzählt, die bewundernde Ausrufung einer Frau aus dem Haufen und Jesu Antwort darauf. So etwas erdenkt sich nicht leicht jemand, und schiebt auch keiner anderwärts her in einen schon organisirten Zusammenhang der Darstellung mitten ein. Dagegen gehört eine frische und lebendige Erinnerung dazu um solche kleine den gröſseren Zusammenhang eigentlich störende Umstände an Ort und Stelle mit zu erwähnen. Und so haben wir vielleicht oben auch dem Matthäus zuviel Ehre erwiesen, als wir uns bemühten die Art, wie er die Anmeldung der Anverwandten Jesu unmittelbar auf diese Erzählung folgen läſst mit der Art, wie sie bei Lukas VIII, 19 — 21 gestellt ist, zu vereinbaren. Denn vielleicht hat ihn auch hier sein Gedächtniſs nur getäuscht. Ja die Veranlassung zu einem solchen Irrthum läſst sich sogar nachweisen. Nemlich in unserer Erzählung folgt die Ausrufung der Frau μακαρία ἡ κοιλία u. s. w. nach dem Bilde von der Rükkehr des bösen Geistes am Ende der ersten Rede. Bei Matthäus beschlieſst dieses Bild auch schon durch eine Gedächtniſsverirrung die zweite Rede an die Zeichenforderer. Und wie wäre es, wenn er nun die Ausrufung der Frau und die Anmeldung der Verwandten mit einander verwechselt hätte, weil ihm nämlich zunächst die Antwort Christi vorschwebte, die in beiden Fällen so sehr ähnlich ist? — Alsdann dürfen wir auch um so weniger Anstand nehmen, theils diese Begebenheit in die lezte Reise von Galiläa zu versezen, ohne weder bejahen noch verneinen zu müssen, daſs diese auch dieselbe gewesen, deren VIII, 1 Erwähnung geschieht, theils auch was von XI, 37 an folgt als zu einer und derselben ursprünglichen Erzählung gehörig, und also in einem so unmittelbaren Zusammenhang mit dem vorigen uns gefallen zu lassen, wie die Worte ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ausdrükken. Und anders können wir auch aller Analogie nach nicht. Denn wenn unser Sammler Verbindungsformeln erdichtete: so würde er vor XI, 1 und XI, 14 wol auch welche erdichtet haben. Durch das bloſse Abschneiden einer Anfangsformel kann aber dieser Schein nicht entstanden sein; er müſste sonst gerade eine Rede Christi weggelassen haben, was, da er mehrere Reden ohne alle Hinsicht auf einen bestimmten Inhalt mit aufgenommen hat, gar nicht wahrscheinlich ist. — Wie nun von der vorigen Begebenheit die Aeuſserungen über die wunderbare Heilung Christi wahrscheinlich machen, daſs sie nicht an einem gewöhnlichen Aufenthaltsort Christi vorgefallen, sondern eher an einem Orte, wo er dergleichen noch nicht verrichtet, also am liebsten unterwegens: so wird auch von dieser wahrscheinlich, daſs es eine Reisebegebenheit ist, indem es an sich wol nicht gewöhnlich war, zum ἄριστον Fremde einzuladen, wenn aber Christus irgendwo nur durchging, die Sache sich sehr gut denken läſst. Denn daſs ἄριστον auch wäre für die gewöhnliche spätere Hauptmahlzeit gebraucht worden, wird wol schwerlich auch für diesen Dialekt so nachzuweisen sein, daſs man sich bei unserer Stelle darauf berufen könnte, in der gar nichts auf diesen unrichtigen Gebrauch hindeutet. Vielmehr wenn es eine ordentliche Abendmahlzeit gewesen wäre: so würde Christus schwerlich das Waschen vernachläſsigt haben, denn das wäre ein absichtlicher Verstoſs gegen die Sitte gewesen, der Christo gar nicht ähnlich sieht. Da nun unten v. 53 der gewöhnliche Text doch höchst wahrscheinlich vollkommen richtig ist, und der Zusaz καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκεῖθεν nur von einem sehr aufmerksamen Zuhörer herrührt, dem nicht entging, daſs unmittelbar darauf XII, 1. Christus unter einer groſsen Menge Volks vorkommt, und doch seines Aufbruchs vom Mahle gar nicht gedacht ist: so entsteht um so mehr die Frage, gehört das folgende von XII, 1 auch noch derselben Erzählung an, oder schlieſst diese mit dem Ende des Kapitels? Allerdings könnte man v. 53 und 54 als eine allgemeine Beschreibung der durch diese Reden Christi entstandenen oder verstärkten Stimmung und also als Schluſsformel ansehn. Allein theils deutet doch der Ausdrukk λέγοντος αὐτοῦ . . . ἤρξαντο auf etwas an Ort und Stelle unmittelbar erfolgtes, was nur, eben weil es verworren und hastig durcheinander ging, unser Referent nicht anders als in den allgemeinsten Zügen wiedergeben konnte; theils auch bezieht sich die Rede Christi XII, 1-12 an die Jünger so sehr auf beides, auf die feindselige Stimmung der Pharisäer und Schriftgelehrten und auf ihre durch die Einladung und gastfreie Behandlung Christi bewiesene Heuchelei, daſs wirklich gar keine Veranlassung da ist, das Ἐν οἷς nur für eine erkünstelte Verbindung anzusehn; vielmehr verliert die folgende Rede an Verständlichkeit und Haltung, wenn wir sie aus diesem Zusammenhang herausreiſsen. Auf diese Art wird wol sehr deutlich, daſs eben die Heftigkeit des Streites jenes groſse Gedränge veranlaſst habe, welches Jesum, wie es scheint, von den Zudringlichkeiten der Pharisäer für diesmal befreite, und ihn in Stand sezte, ruhig wieder mit seinen Jüngern zu reden. Nur sind wir dann sehr verlegen, wohin wir das Ende des Gastmals sezen wollen, und müssen uns wundern, dessen mit keinem Wort erwähnt zu finden. Die natürlichste Lösung der Schwierigkeit ist hier wol die, daſs alle diese gegen die Pharisäer und Gesezausleger gerichteten Reden Christi nicht auf sondern nach dem Frühstükk sind gesprochen worden, als man sich schon wieder drauſsen befand, und vom Volk wieder konnte beobachtet werden. Ist dem aber so, so muſs man sagen, das Gastmahl ist in unserer Erzählung gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhanges wegen erwähnt; und es wird wahrscheinlich, daſs auf demselben alles still und friedlich hergegangen, und daſs der Pharisäer auch mit seiner Verwunderung oder vielmehr seinem Vorwurf über das unterlassene Waschen erst nach aufgehobener Mahlzeit im Gespräch, und als schon verschiedene Meinungen sich zeigten, herausgerükt sei, und so Christum zu jenen Reden veranlaſst habe. Dies ist auch wol das natürlichste, wenn man die ganze Thatsache von Seiten der Gewohnheit und Sitte ansieht. Eben so wenig ist aber auch XII, 12 als das Ende der Erzählung anzusehen. Denn nachdem Christus zuerst auf die Bitte selbst geantwortet, und dann auf Veranlassung derselben zum versammelten Volke — denn nur auf ὄχλος kann das αὐτούς bezogen werden, gesprochen, redet er hernach von v. 22 zu den Jüngern wieder auf eine solche Weise, daſs zwar zunächst seine Ermahnungen sich auch an die Warnung vor der πλεονεξία anschlieſsen, wie vorher an die vor der Heuchelei, hernach aber der herrschende Gedankengang wieder aufgenommen, Furchtlosigkeit im Beruf, und Furcht vor dem welcher Rechenschaft fordern kann, empfohlen wird. Wir können also alles von XI, 14 bis XII, 53 als ein zusammenhängendes Ganze ansehen, worin wir in mehreren einzelnen Zügen auch das Reisen erkennen. Denn auch die Bitte XII, 13, Jesus möge die Erbtheilung beschleunigen helfen, verräth eine solche Aehnlichkeit mit den IX, 57—62 erzählten Zügen, daſs man am leichtesten auch die ergangene Aufforderung sich an Jesum anzuschlieſsen, als die Veranlassung zu einer solchen sonst in der That nicht leicht zu erklärenden Bitte ansieht. Das Rükkehren von dieser Unterbrechung grade so ohne einzelnes fortzusezen oder irgendwo genau wieder anzuknüpfen, recht wie man es sich denken muſs, wenn im freien Gedankenerguſs eine herrschende Richtung einmal genommen ist, dieses ist weder zu erkünsteln noch durch ein zufälliges Aneinanderreihen ähnlicher Reden und Vorgänge zu erreichen, und eine ziemlich sichere Bürgschaft für die Einheit und Treue dieser Ueberlieferung. Dieses bestätigt sich auch fast überall durch Vergleichung der ähnlichen Stellen bei Matthäus. Was wir bei uns XI, 39 lesen, war offenbar das nächste, was Jesus auf den Vorwurf wegen des unterlassenen Waschens erwiedern konnte, paſst also genau in diesen Zusammenhang; wogegen in der groſsen antipharisäischen Rede bei Matth. XIII, 25 es sich nicht nur nach so viel härtern Vorwürfen matt ausnimmt, sondern auch nur wie ein abhanden gekommener Zusaz zu v. 14 aussieht, und doch auch neben diesem nichts neueres oder gröſseres sagen würde. Auch der zweite Vorwurf bei uns XI, 42 ist von dem Mahle hergenommen, wo sich wol dergleichen Kräuter immer fanden, und steht hier offenbar natürlicher als dort, Matth. XXIII, 23. Besonders aber ist zu bemerken, daſs im Matthäus auch bei diesen Beschuldigungen, obgleich die Schriftgelehrten auch von der Sadducäischen nicht so auf Kleinigkeiten erpichten Sekte waren, doch überall *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* steht, hier aber sie nur gegen die Pharisäer gerichtet sind; und erst hernach als der *νομικός* — auf den übrigens, wenn er ein Sadducäer gewesen wäre, als solchen v. 46 nicht gepaſst hätte — die lezte Beschuldigung wegen der Rangsucht auch auf seine Genossenschaft zieht, werden besondere Verwünschungen auch über die Gesezausleger hinzugefügt. Dieses, und die ganze Art wie das Dazwischentreten eben dieses *νομικός* den Reden Christi eine neue Wendung giebt, verglichen mit der Art wie bei Matthäus Beschuldigungen die mehr den Schriftgelehrten gelten, und solche die ausschlieſsend auf die Pharisäer sich passen, durcheinander geworfen sind, dies zusammen entscheidet wol unwidersprechlich dafür, daſs was wir hier XI, 37-52 lesen, und was schwerlich zweimal auf eine so ganz übereinstimmende Weise kann vorgetragen worden sein, von Christus ursprünglich bei dieser Veranlassung und in dem hier aufgestellten Zusammenhang ist gesagt worden, und daſs Matthäus, der von der Thatsache keine Kenntniſs hatte, die einzelnen Aussprüche in eine andere gegen die Schriftgelehrten gehaltene Rede verwebt, und so aus beiden ein nicht eben wol und streng verständlich geordnetes Ganze gemacht hat. Denn der ersten Beschuldigung von äuſserer Reinlichkeit, durch welche innere Schlechtigkeit soll beseitigt werden, fehlt bei Matth. die rechte Spize, die ihr bei uns der wol nur ironisch zu verstehende v. 41 aufsezt, wogegen Matth. XXIII, 26 nur klingt wie ein von anderer Hand hinzugefügter Schluſs, ganz nach der Analogie des Endes von v. 25, bei uns XI, 42. Das Bild von den geschmükten Gräbern Matth. XXIII, 27 kann scheinen ein anderes zu sein als das unsrige von den verborgenen Gräbern XI, 44; aber eben so leicht kann man auch denken, es sei aus einer dunkeln Erinnerung an das unsrige entstanden, und zu einer bildlichen Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden umgearbeitet worden. Und das vom Bauen der Profetengräber wird, indem es Matthäus unmittelbar mit jenem verbindet, auch noch unverständlicher, da man es bei uns in unmittelbarer Beziehung auf das antiprofetische Ueberschäzen der Aeuſserlichkeiten des Gesezes gar leicht versteht, wenn nur das Factum vorausgesezt wird, daſs die Gesezausleger zu besonderer Sorgfalt für die Erhaltung profetischer Denkmäler verbunden waren, und wenn man sich nur entschlieſst, wie es doch eigentlich sein muſs, v. 48 Ἄρα zu schreiben, welcher Frage dann die folgende Citation als Warnung hinzugefügt ist, daſs sie bald eben so wie ihre Väter die von Gott gesendeten Profeten verfolgen würden. So hat auch XI, 52 bei uns eine weit bestimmtere Beziehung als derselbe Ausspruch bei Matth. XXIII, 14, wo vorher gar nicht von der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* die Rede war. Vorzüglich aber bemerke man noch dieses, daſs bei uns Christus von Anfang an als der Angegriffene erscheint, bei Matthäus hingegen, man beginne nun mit XXIII, 1 oder mit XXII, 41, tritt er selbst völlig angreifend auf. Die zweite Rede XII, 1-12 entwikkelt sich ganz aus dem vorigen, wie schon bemerkt. Aufgereizt durch das zulezt immer stärker im Gegensaz gegen die gastliche Einladung und Behandlung feindſelige Betragen der Pharisäer und Schriftgelehrten vergegenwärtigt sich Jesu ihre Heuchelei als der ihr ganzes Wesen und Leben durchdringende Sauerteig, und daſs davon gar nichts in dem Wesen und der Weise seiner Jünger sein möge, ist der eine Punkt. Veranlaſst, schon ehe das lezte auflauernde und hämische Streiten v. 53. 54 sich entwikkelte, zu Andeutungen wenigstens die den Jüngern nicht entgehen konnten, von den Uebeln, die den Seinigen von eben diesen Gegnern bevorständen, konnte er fürchten, seine Jünger möchten durch das eben vorgefallene nur besorglicher gemacht werden, wie es wol ihnen gelingen werde sich mit diesen Gegnern aus dem Handel zu ziehn; und sie hierüber zu beruhigen und auch so zur freimüthigsten Zuversicht aufzufordern, ist der andere Punkt. Aus diesen beiden erklärt sich alles, und man muſs es hier natürlicher finden und in besserem Zusammenhange als in jener allgemeinen Anweisung an die Jünger bei Matth. X., 26-33, in der alles ziemlich durcheinander geworfen zu sein scheint, und die sich zwar auf eine Aussendung der Zwölf beziehen will, aber ohne daſs diese Behauptung durch eine irgend ausgeführte Thatsache unterstüzt wird. Auch von dem freilich sehr schwierigen Ausspruch XII, 10 möchte ich behaupten, er gehöre noch eher in diese Verbindung als dahin wo Matth. XII, 31. 32 ihn uns aufbewahrt hat. Denn dort war das πνεῦμα θεοῦ vorgekommen als die göttliche Kraft, durch welche Christus die unreinen Geister austrieb; und ich sehe nicht recht ein, wie man grade in dieser Bedeutung die Lästerung gegen den Sohn — wobei man dort eben auch an die Behauptung vorzüglich denken müſste, daſs er selbst den Teufel habe — von der Lästerung gegen den Geist unterscheiden und beide gewiſsermaſsen entgegensezen könnte. Hier hingegen ist das πνεῦμα ἅγιον die göttliche Kraft, welche dereinst die Jünger in Verkündigung und Vertheidigung des Evangeliums begeistern und leiten soll; und der Gegensaz kann so aufgefaſst werden, Wenn jemand jezt sich gegen den Sohn auflehnt, von dem können noch die Folgen seiner Sünde genommen werden, wer aber in Zukunft auch die schneller und gewaltiger wirkende Kraft des Geistes lästert, für den ist nichts übrig gelassen was ihn retten könnte. Und so war dies eine hieher sich sehr schikkende und die Jünger ermuthigende Rede. Dagegen in den Zusammenhang bei Matth. kann zwar sein v. 31 passen, sein v. 32 aber niemals, sondern dieser scheint mir von hier dorthin gekommen zu sein. Uebrigens aber kann auch diese ganze Rede wol nur gehalten sein zu einer Zeit, wo Jesus sein Leiden schon verkündiget hatte, und wo ihm dasselbe nahe bevorstand. Von der lezten Rede an die Jünger XII, 22-53 ist bereits bemerkt, wie sie zunächst ebenfalls an die unmittelbare Veranlassung anknüpfend doch wieder in den aus der ganzen Stimmung Christi hervorgehenden Gedankengang zurükkehrt. Dieses Zurükkehren scheint sich am bestimmtesten in v. 32 auszusprechen, der daher auch, wiewol ohne einen scharfen Abschnitt zu machen, etwas abgebrochen eintritt. Es muſs übrigens dem Gefühl des Lesers überlassen bleiben nach diesen Andeutungen die Einheit in diesem Abschnitt aufzufassen, und sich lebhaft vorzustellen, wie dieses in Einem Zuge kann gesprochen sein. Wobei ja allerdings sich von selbst versteht, daſs wir keine wörtliche Nachschrift vor uns haben, sondern eine aus der Erinnerung, in der manches einzelne ausfüllende verloren gegangen, manches weiter ausführende auch wol wissentlich weggelassen und nur der Hauptinhalt angegeben ist. Wenigstens wird wol nicht leicht jemand glauben, daſs die Ermahnung 22-31, die hier die unmittelbarste Anwendung ist, welche Christus in Bezug auf das vorhergesagte von dem eben vorgegangenen auf die Jünger machen konnte, in unsere Stelle aus der Bergrede Matth. VI, 25-34 gekommen. Dort schlieſst sie sich dem vorhergehenden nicht recht an, und das folgende hängt gar nicht damit zusammen. Man kann der fast wörtlichen Uebereinstimmung nach nicht glauben, daſs Christus dieses bei zwei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, und es bleibt also nur übrig, daſs ein *ἀπομνημόνευμα* von dieser Ermahnung in die Bergrede bei Matth. gerathen, nur daſs was wir bei Lukas erst XII, 33. 34 lesen, dort schon 19-22, denn schwerlich ist auch dies bei der groſsen Aehnlichkeit als eine andere Rede anzusehen, vorangestellt, und 22-24 etwas ähnliches anderwärts her zwischen geschoben. und daſs vielleicht in 33 und 34 noch etwas bei andrer Gelegenheit und in anderem Zusammenhang gesagtes mit verwebt ist. Auch was wir bei Lukas XII, 35-48 lesen und bei Matthäus XXIV, 42-50 finden, wiewol abgekürzt und unvollständig, ist bei uns aus dem Zusammenhang zu erklären, bei Matthäus ist es nur eingezwängt, so daſs auch diese Vergleichung für die Ursprünglichkeit und Integrität unsers Berichtes sehr deutlich spricht. Denn das Gleichniſs von den zehn Jungfrauen bei Matth. XXV, 1 flgd., schlieſst sich dem vorigen XXIII, 36-42 ganz enge an, die Ermahnung zur Wachsamkeit aber an die Jünger steht ganz fremd dazwischen. Und besonders unerklärlich noch kommt nach den allgemeinen Sprüchen 42 und 44 hier die Frage v. 45 τίς ἄρα ἐστὶν κ. τ. λ. Diese wird bei uns Lukas XII, 42 aus der unmittelbar vorhergehenden Frage des Petrus v. 41, ob das Gleichniſs von den Knechten nur zu ihnen den nächsten vertrautesten Schülern gesagt sei, und also auch nur ihnen die Belohnungen für die Wachsamkeit verheiſsen oder auch andern, vollkommen begreiflich. Christus nämlich antwortet hierauf nur ausweichend. Es gebe allerdings einen Unterschied zwischen bloſsen Dienern und solchen, welche über die Andern gesézt wären; aber nur vorzügliche Treue und Verständigkeit gebe darauf einen Anspruch. Und weil Christus dieses v. 45 und 46 auch durch den Gegensaz ausführt, was nemlich erfolge, wenn der Hausherr sich in einer solchen Wahl geirrt und sein Vertrauen übel ausgeschlagen: so veranlaſst ihn dieses auch zu dem vorher v. 36-38 vorgetragenen Gleichniſs noch in v. 47 und 48 den Gegensaz hinzuzufügen. Denn offenbar ist ἐκεῖνος ὁ δοῦλος und ὁ μὴ γνοὺς v. 48 nicht der über die andern gesezte Knecht, der freilich v. 45 auch ὁ δοῦλος ἐκεῖνος heiſst, sondern es sind, wie der Zusammenhang deutlich ergiebt οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι v. 37, die alles nöthige für den zurükkehrenden Hausherrn in Bereitschaft halten und ihm aufmachen sollen. Und indem Christus sagt, daſs unter diesen Knechten auch solche wären, die keine bestimmten Befehle von ihrem Herrn empfangen hätten — ὁ μὴ γνοὺς — so giebt er sehr deutlich zu verstehen, daſs jenes Gleichniſs nicht auf die Zwölf allein, sondern in einem weiteren Umfang anzuwenden sei. Auch dies ist eine Art des Zusammenhanges, welche deutlich beweiset, daſs wir hier einen ursprünglichen und treuen Bericht vor uns haben; denn weder eine zufällige Aneinanderreihung noch eine kunstreichere Zusammenstellung ähnlicher Aussprüche könnte je solche Beziehungen hervorbringen. Nur v. 39 scheint allerdings in unsern Zusammenhang gar nicht hinein zu gehören; denn v. 40 hat mit diesem Bilde nichts zu schaffen, sondern schlieſst sich unmittelbar an v. 38 an; und ich kann nicht umhin anzunehmen, daſs dieses Bild seiner bloſs äuſsern Aehnlichkeit wegen hier eingeschoben ist, und seine Stelle einer spätern Hand verdankt. Doch bei dem gänzlichen Mangel eines Zeugnisses aus Handschriften wage ich nicht zu behaupten eine spätere als die Anordnung unsers ganzen Evangeliums, so daſs es aus Matthäus könnte übertragen sein, sondern nur eine spätere als die des ursprünglichen Referenten, so daſs der Ordner des Ganzen diesen Zusaz schon gefunden habe. Merkwürdig aber bleibt immer, daſs die Uebereinstimmung des Matthäus mit unserer Stelle gerade bei diesem fremden Zusaz, Matth. XXIV, 43, anfängt, und daſs das Bild sich eher auf das bei Matth. früher 36-41 vorgetragene beziehen läſst, nur daſs dann die *γενεὰ* der *οἰκοδεσπότης* würde, und Gott der *κλέπτης*. Doch hierüber zu urtheilen, wäre immer nicht dieses Ortes. Was wir endlich Lukas XII, 49-52 lesen, hat abgekürzt, so freilich daſs das feinste fehlt, übrigens aber wenig verändert Matthäus in der Instruction an die Zwölf X, 34. 35. Aber auch dieses scheint dort den Zusammenhang mehr zu stören als hinein zu gehören; denn v. 37 schlieſst sich, ohne des vorigen zu bedürfen, ganz leicht an v. 33 an. Und das Zarteste aus dieser Stelle muſste bei Matthäus fehlen. Denn in so früher Zeit konnte Christus nicht sagen, das Feuer sei wirklich schon entzündet, und sich nicht äuſsern über seine Beklemmung bis zur eintretenden Entscheidung — Wiewol sich nun der Zusammenhang nur bis hieher unmittelbar nachweisen läſst: so ist doch sehr wahrscheinlich, daſs auch das folgende noch unter denselben Umständen gesprochen ist. Denn es ist gerade die natürlichste Entschuldigung, welche die Menschen hintennach für einen solchen διαμερισμὸς anzubringen pflegen, daſs sie eben nicht alle die Zeichen der Zeit gleich gut verstanden hätten. Diese nun benimmt ihnen Christus im voraus, indem er zeigt, die Zeichen der Zeit seien eben so deutlich wie die unverkennbarsten Naturzeichen. Und dann fügt er noch hinzu, daſs in Beziehung auf seine Person auch ohne alle Zeichen das innere Gefühl ihnen noch in dem lezten Augenblikk der Entscheidung sagen müsse, was sie ihm schuldig wären. So daſs ich auf keine Weise diese lezten Verse als etwas von anderwärts her verirrtes ansehen möchte, wie denn auch das *ἀφ᾽ ἑαυτῶν κρίνειν* v. 57 sich ganz bestimmt auf das *τὸν καιρὸν δοκιμάζειν* v. 56 bezieht und den Gegensaz dazu bildet. — Auch das nächste noch XIII, 1-9 ist keine gegründete Ursach von dem bisherigen ursprünglich getrennt zu denken. Auch müſste das *ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ* eine rein gemachte Verknüpfung sein, wozu wir doch noch kein Beispiel gefunden haben. Auch schlieſst sich die Art wie Christus den Vorfall behandelt, seinem ganzen Tone nach sehr genau dem bisherigen an, und doch nicht auf eine so äuſserliche Weise, daſs man glauben könnte, es hätte nur der Aehnlichkeit wegen seinen Plaz hier gefunden.

Ein anderes ist es mit der folgenden Erzählung XIII, 10-22, die einen ähnlichen Anfang hat wie XI, 14, vielleicht auch einen von dem Sammler verkürzten, der ausdrükklich aussagte, Christus sei auf der Reise gewesen, wie der Schluſs ihn uns weiter reisend darstellt. Dann heiſst *ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν* offenbar nur eben so viel als *ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ἐν τῇ συναγωγῇ*, und nöthigt uns gar nicht die Geschichte in einen Ort zu verlegen, wo mehrere Synagogen waren, so wenig als *ἐν τοῖς σάββασι* auf einen längern Aufenthalt deutet. Auch die Worte des Archisynagogen v. 14 beweisen dieses keinesweges, da er scheinen wollte auf Jesum keine Rüksicht zu nehmen, und seine eigentliche Absicht auch so verständlich war, daſs er die Einwendung, an den andern Tagen würde Jesus nicht da sein, nicht besorgen durfte. Wie er denn diese ganze artig sein sollende Form aus der Luft griff, da niemand gekommen war um sich heilen zu lassen, sondern Christus die absichtslos da stehende Frau selbst zu sich gerufen hatte. Ich sehe aber v. 10-22 als ein ursprüngliches Ganze an, ohne mich durch die Schluſsformel v. 17 irre machen zu lassen. Diese sollte vielleicht den kleinen Aufsaz beschlieſsen, aber der Referent fügte noch 18-21 einige kurze Erinnerungen von dem, was Jesus in der Synagoge gelehrt hatte, hinzu, und schlieſst dann mit Christi Abreise. Denn daſs diese Gleichnisse so mit der Erzählung zusammenhängen, wollen wir Storrn, der freilich sonst in dergleichen Dingen wol keine groſse Autorität ist, um so mehr glauben, als wir von einem so kleinen ursprünglichen Ganzen als dieses v. 18-21 sein würde, in unserm Evangelium noch keine sichere Spur gefunden haben. So ist also die früher schon bemerkte Schluſsformel v. 22 wahrscheinlich nur das Ende der v. 10 angefangenen einzelnen Erzählung, und die ganze auf den lezten Aufbruch Jesu aus Galiläa begrüngründete Sammlung bestände demnach von IX, 51 bis hieher aus sechs einzelnen Erzählungen IX, 51—X, 24; X, 25—37 X, 38-42; XI, 1-13; XI, 14—XIII, 9 und XIII, 10-22.

Daſs hier XIII, 23 eine neue und ursprünglich mit dem vorigen nicht zusammenhängige Erzählung angeht, muſs wol jedem einleuchten, denn als Uebergang zu einem neuen Gegenstande in einem und demselben Bericht kann man v. 22 wol nicht leicht ansehn, weil doch gar kein Bestimmungspunkt für das folgende darin enthalten ist. Besonders aber der welcher v. 18 entweder etwas ganz neues so stillschweigend anknüpfte, oder doch die Beziehung desselben mit dem vorigen so gar nicht heraushob, der kann nicht unmittelbar darauf und zu etwas ganz ähnlichem einen verhältniſsmäſsig so weitläuftigen Uebergang gemacht haben; sondern nur Schluſs kann diese Formel bei ihm gewesen sein. Der Anfang wird auch hier von unserm Sammler weggeschnitten sein, wenn man nicht annehmen will, daſs viele solche Denkschriften *ἀκέφαλα* gewesen, was man aber wol nur von kürzern oder von solchen, die gleich beim Aufzeichnen für eine gröſsere Sammlung bestimmt wurden, kann wahrscheinlich finden. Die Frage des Unbekannten, wenn sie nicht eine unmittelbare bestimmte Veranlassung hatte, die uns nicht mit überliefert ist, wird schon ihrem Inhalt nach am leichtesten in diese Reise gesezt, wo Jesus verkündigende und auffordernde Boten vor sich her sandte, und jeder den geringen Erfolg derselben wahrnehmen konnte. Und auch nur in Bezug auf die angekündigte baldige Entscheidung konnte Christus ohne weiteres antworten, Jeder dränge sich nur aus aller Macht durch den engen Eingang hindurch, so lange er noch offen ist. Für den Gegensaz des groſsen immer offnen zum Verderben führenden Thores, mit dem in der Bergrede bei Matth. VII, 13. 14 dieser Spruch ausgeschmükt ist, war hier nicht recht der Ort, daher möchte ich, ohnerachtet dieses bei Matthäus auch weder mit dem vorigen noch folgenden recht zusammenzuhängen scheint, doch nicht glauben, es sei aus dieser Rede dorthin gekommen, sondern eher daſs Jesus sich bei anderer Gelegenheit desselben Bildes etwas anders gewendet bedient habe. Denn hier scheint er doch besonders andeuten zu wollen, nur den Palästinensischen Juden sei es vorzüglich schwer diesen engen Eingang zu finden, sonst würden eben nicht wenige, sondern viele von allen Orten und Enden in das Reich Gottes kommen. Uebrigens deuten die Ausdrükke in v. 26 ziemlich bestimmt darauf, daſs dies in Galiläa geredet worden. Denn da waren die meisten, welche sich rühmen konnten, daſs sie in gastlichen Verhältnissen mit Jesu gestanden, und daſs er auf ihren Straſsen und Pläzen gelehrt habe. Dagegen sehe ich gar keinen Grund, diese Rede mit der Matth. XX. 1, — 16 in Verbindung zu bringen. Denn wenn auch diese mit derselben Formel anhebt womit die unsrige schlieſst; so ist doch der Sinn der Formel, die sich übrigens eben wie die, Wer Ohren hat zu hören der höre, und ähnliche gar oft wiederholen konnte, auch dort ein anderer. — Hat nun, wie gesagt, Jesus dieses in Galiläa geredet: so haben wir um so weniger Ursache Verdacht zu hegen gegen die Formel ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ oder ὥρᾳ gleichviel, welche das nächste, was nothwendig in Galiläa muſs vorgegangen sein, mit dem bisherigen verbindet, so daſs unsere Erzählung sicher bis an das Ende des Kapitels geht. Nur ob v. 34 derselben ursprünglich angehöre, und nicht vielmehr eben wie XII, 39 später eingerükt sei, möchte ich nicht entscheiden. Denn eine solche Personifikation von Jerusalem während Christus noch in Galiläa reiste, hat etwas unwahrscheinliches, und der Spruch der schwerlich zweimal grade so gesagt sein kann, steht allerdings Matth. XXIII, 37, in den Tagen wo Jesu öffentliches Lehren in Jerusalem zu Ende ging, besser an seiner Stelle. Aber soll der bloſse Ausdrukk οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ jemanden verleitet haben diese ῥῆσις hier einzuschieben, zumal doch jeder leicht bedenken konnte, daſs v. 35 im Zusammenhang mit 34 in Galiläa unmöglich konnte gesagt werden? Oder soll uns nicht eben dies ein Wink sein anzunehmen v. 35 gehöre wenigstens hieher zu der Antwort die Jesus den Pharisäern für den Herodes giebt, Er müsse noch ein paar Tage an Ort und Stelle bleiben, und dann noch ein Paar Tage ruhig reisen durch des Herodes Gebiet, dann aber überlasse er ihnen Galiläa gänzlich — so daſs ich mir gern gefallen lasse, daſs ἔρημος hier gestrichen wird — und werde sie für ihre Person nicht anders wiedersehn als zum Fest in Jerusalem. Auf diese Art konnte, wenn man annimmt, das εὐλογημένος κ. τ. λ. sei ein gewöhnlicher Festgruſs gewesen, sehr leicht eine groſse und doch nur zufällige Aehnlichkeit mit Matth. XXIII, 38. 39. entstehen, und diese dann vorzüglich die Veranlassung gegeben haben, auch v. 37 hieher zu verpflanzen; so wie vielleicht nur von hier der Ausdrukk ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν mit dem Zusaz ἔρημος dorthin gekommen ist. — Der Abschnitt XIV, 1-24 kann auch noch zu derselben ursprünglichen Erzählung gehört haben, jedoch nur wenn man, wie wir, auch vermuthet, annimmt, sie habe vor XIII, 23 einen Eingang gehabt, den wir nicht mehr lesen, und der sie bestimmter als eine solche bezeichnete, welche mehrere in sich nicht zusammenhängende Gegenstände vereinigen will. Und man gewinnt wol nichts, wenn man sich dies nicht will gefallen lassen; denn als eigne Erzählung für sich angesehn, vermiſst man doch auch am Anfang dieses Abschnittes eine nähere Bestimmung, wenn man nicht annimmt, der Sammler habe sie auch selbst aus einer mündlichen Erzählung gleich für seine Sammlung so aufgesezt. Uebrigens haben wir hier in v. 5 wieder einmal einen für ein Gefühl wie das meinige sehr schlagenden Beweis, daſs unser Evangelium nicht von Einem hinter einander geschrieben worden. Oder könnte wirklich irgend jemand so kurz nach XIII, 15 etwas so ganz ähnliches erzählt haben, ohne die Wiederholung wenigstens durch rükweisendes Eingeständniſs zu entschuldigen? ich glaube keiner. Dafür aber klingt das Ganze auch wieder recht wie der unmittelbare Bericht eines Mitanwesenden, der die ausführlicheren Tischreden Christi auf diesem Gastmahl mit ihrer Veranlassung erzählt oder aufzeichnet. Und wie anmuthig ist es, daſs er auch die erste dem Anschein nach nur auf kleine Aeuſserlichkeiten sich beziehende und auch diese nur von Seiten der Lebensklugheit behandelnde Rede mitzutheilen nicht verschmäht hat. Denn meisterhaft ist sie eben darin, daſs sie ohne den Schein von Tiefe und Strenge doch die hinter dem Fehler, den sie rügt, verborgene Gesinnung so klar ins Licht sezt. Der Spruch v. 11. kann aber freilich in diesem Zusammenhang keinen andern unmittelbaren Sinn haben als zu erinnern, es sei ein sehr gewöhnlicher Fall, daſs wer sich auf solche Weise hervordränge, auch so gedemüthigt werde. Anders freilich Matth. XXIII, 12; aber ein solcher Spruch kann auch, eben weil er in gar verschiedenem Umfange angewendet werden kann, gar oftmal wiederholt worden sein. Von dem zweiten Spruch v. 12-14 hat uns freilich unser Referent die Veranlassung nicht mitberichtet, wahrscheinlich weil sie weniger in früheren Reden lag als in unbestimmten Aeuſserungen und in dem ganzen Bezeigen des Wirthes. Aus der Verlegenheit indessen, die uns dadurch entsteht mit dieser dem Anschein nach harten Rede, ziehn sich die meisten Ausleger wunderlich genug. Sollte aber nicht jeder aus den Ausdrükken *μήποτε καὶ αὐτοί σε ἀντικαλέσωσι* v. 12, und *ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι* eine leise Ironie ansprechen, die selbst in der Art, wie Christus sich in den lezten Worten *ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀν* στάσει τῶν δικαίων an die gewöhnliche Vorstellung ohne etwas daran zu bessern, ganz genau anschlieſst, noch durchschimmert. Und so gewinnt es das Anselm, als habe der Wirth sich aus seiner Gastfreiheit ein Verdienst machen wollen, welches um so wahrscheinlicher ist, wenn Christi Gesellschaft und mehrere jener Festreisenden geladen waren, und er nur zu diesen noch seine übrigen Freunde geladen hatte. Endlich in dem Gleichniſs v, 16-24 liegt offenbar der ganze Nachdrukk in der besondern Art der Entschuldigungen, daſs es nämlich Geschäfte waren, die sie, wenn sie an das Gastmahl gedacht hätten, auf eine andere Zeit sollten verlegt haben, falls ihnen an dem Gastmahl gelegen war. Und so will er dem, welcher sich v 15 anstellt, als freue er sich sehr auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ, zu Gemüthe führen, er hänge auch an solchen Dingen, über denen er diese groſse Angelegenheit immer wieder vergesse, und über denen er sie denn auch versäumen werde. Matth. XXII, 1 lesen wir ein Gleichniſs, dessen Grund zwar ähnlich ist, aber nicht nur ist es weit zusammengesezter, sondern auch der erste mit dem unsrigen übereinstimmende Theil desselben ist auch schon ganz anders geordnet, indem die Geladenen sich in offenbarer Geringschäzung ohne auch nur scheinbare Entschuldigung von dem König abwenden, bis seine wiederholten Erinnerungen sie zur Gewaltthätigkeit reizen. Dies ist also ein Beispiel, deren wir wenige haben. Unsere Bearbeitung des Gleichnisses ist offenbar die ursprüngliche, Christus hat es ·r hernach vielleicht mit anderen zu einem gröſseren beziehungsreicheren Ganzen verarbeitet.

Da aber diese Reden offenbar auf dem Gastmahl selbst gesprochen worden, und uns hier die Auskunft, deren wir uns oben einmal bedienten, nicht offen steht: so reicht auch unsere Erzählung offenbar nur bis v. 24. Denn das Συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ könnte nicht im Zusammenhang mit dem vorigen geschrieben sein, ohne daſs das Ende des Mahles und die weitere Reise, wenn auch nur durch eine kurze Formel wie ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ ἐντεῦθεν oder dergleichen angedeutet worden wäre; und dieſs würde gelten, selbst wenn wir auf einen frühern gemeinschaftlichen Anfang dieser Erzählungen, der alles als auf der Reise geschehen darstellte, zurükgehen könnten. Also beginnt hier eine neue ursprüngliche Erzählung, deren ersten Anfang aber, auf welchen sich das συνεπορεύοντο bezieht -- und auch dem στραφεὶς scheint eine solche Beziehung zu fehlen — der Sammler uns wahrscheinlich auch weggeschnitten hat. Das erste v. 26. 27 kommt zwar auch bei Matth. X, 37 in der Anweisung an die Zwölf vor. Allein so früh und ehe er noch von seinen eigenen Leiden geredet hatte, war wol Christus nicht veranlaſst seinen Jüngern zu sagen, sie müſsten beständig auf die Todesstrafe gefaſst sein, und indem sie ihn in Beharrlichkeit und Treue nachahmten, sie sogar selbst herbeiführen helfen; sie hätten das damals weder verstanden noch ertragen. Hier ist der Spruch, indem er hohe Forderungen aufstellt, abrathend an die leichtsinnigere Menge gerichtet, und so hängen die folgenden Gleichnisse damit aufs innigste zusammen. Das zweite unter diesen ist auch nicht bedeutungslos hinzugefügt, indem es den Beruf der Jüngerschaft nicht nur wie das vorige als ein gewagtes Unternehmen, sondern bestimmter nämlich als Streit aufstellt, und auf die nur durch geistige Kräfte zu überwindende physische Uebermacht der Gegner aufmerksam macht. Der Schluſs v. 34. 35 wird von Vielen als nicht hieher gehörig angesehen, weil dasselbe sich auch Matth. V, 13 findet. Mit Unrecht wie ich glaube, denn die Worte passen sehr gut hieher. Wer damals schon Jesu Jünger wurde, der sollte die ganze Masse bearbeiten und erheben helfen; fehlte ihm dazu die eben näher bestimmte eigenthümliche Kraft, so muſste er ganz unbrauchbar sein für das Ganze, und auch selbst in Verwirrung verloren gehen, und dies ist in dem Bilde vom Salz sehr zwekkmäſsig ausgedrükkt, und auch selb genau wenn man es näher betrachtet. Auch ist sehr wenig wahrscheinlich wenn diese einzelne ῥῆσις von anderwärts her wäre beigeschrieben worden, daſs die Schlüſsformel ὁ ἔχων ὦτα κ. τ. λ. sich auch sollte dazu gefunden haben. Daſs aber dieser Formel Christus sich sehr oft kann bedient haben, bedarf wol keiner Erörterung.

Ob das folgende von XV, 1 noch zu derselben Erzählung gehört, können wir freilich, wenn dieser der Anfang fehlt, nicht mit Sicherheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist wohl, daſs hier eine neue Erzählung angeht, von der unser Sammler entweder gewuſst hat, ihr Inhalt sei eine Reisebegebenheit, oder er hat die Formel am Eingang, die dies aussagte, unterdrükt, oder er hat sie ganz willkührlich seiner Sammlung, die doch auf einen Reisebericht angelegt war, einverleibt. Dieses aber ist schwer zu denken, und das zweite bleibt das wahrscheinlichste, da eine einzelne Erzählung weit weniger mit *Ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες* anfangen kann, als etwa, wie wir das schon öfter gehabt haben mit *καὶ ἐγένετο ὅτι* oder ähnlichem. Soviel ist aber gewiſs, daſs das abgebrochene *εἶπε δὲ* XV, 11 und das ähnliche *ἔλεγε δὲ καὶ πρός τοὺς μαθητὰς* XVI, 1 keine neuen Anfänge sind. Denn nicht nur sind alle diese Gleichnisse nur recht verständlich, wenn man sie auf das Murren der Pharisäer über Jesu Verhältniſs zu den Zöllnern bezieht, sondern auch die Worte *Ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ φαρισαῖοι* beziehen sich offenbar auf XV, 2 zurükk, so daſs wir von XV, 1 ein ursprüngliches Ganze bis wenigstens XVI, 31 rechnen können. Von den beiden kürzeren Gleichnissen, durch welche Christus sich zunächst gegen die Pharisäer rechtfertigt, finden wir das erste auch bei Matth. XVIII, 12-14, aber dort anders gewendet und in einer ganz andern Beziehung, so daſs sehr füglich beide Stellen von einander ganz unabhängig sein können. Das zweite dieser Gleichnisse ist freilich ganz von derselben Bedeutung und nur eine Instanz mehr; allein die wiewol abgekürzte Wiederholung derselben Schluſsformel, wodurch ohnstreitig die ganze Rede nicht wenig verstärkt wird, leistet wol Gewähr genug dafür, daſs auch dies Gleichniſs nicht etwa der Aehnlichkeit wegen von anderwärts her angefügt worden, sondern daſs es so mit dem ersten zugleich von Christo ist gesprochen worden. Das dritte Gleichniſs ist nun in so fern eine Steigerung zu den andern beiden, als in den vorigen Christus den Pharisäern die äuſsere Gerechtigkeit, auf die sie Anspruch machten, zugab, und von ihnen weiter nichts sagte, hier aber zeigt er, wie mit dieser Gerechtigkeit die liebloseste Härte verbunden sein könne, und stellt dies in einem ganz ähnlichen Fall dar, dessen Anwendung auf sich ihnen unter den gegebenen Umständen gar nicht entgehen konnte. So wird ihnen auch nicht entgangen sein, daſs die übertriebenen und unbegründeten Vorwürfe, die der ältere Bruder gegen den jüngern vorbringt, sich auf ihre übertriebene Geringschäzung der Zöllner bezogen. Denn das *ἀσώτως ζῆν* was die Erzählung selbst von dem jüngern aussagt, braucht gar nicht etwas so niedriges und verworfenes zu sein als das *καταφαγεῖν τὸν βίον μετὰ πορνῶν*, dessen der Bruder ihn beschuldigt. — Und so führt schon die Sache selbst dahin, in dem vierten Gleichniſs eine Vertheidigung der Zöllner selbst zu suchen, und als eine solche kann es auch am natürlichsten das *ἐκμυκτηρίζειν* bei den Pharisäern hervorgelokkt haben. Aber freilich wird die rechte Ansicht sehr verschoben, wenn man den Haushalter, der doch für sich selbst nichts veruntreut hatte, auch dessen nicht war beschuldigt worden, durchaus den *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* nennen und sich nicht entschlieſsen will den *οἰκονόμος* ohne Beiwort zu lassen, und dies *ἀδικίας* v. 8 auf *ἐποίησεν* zu beziehen, und wenn man den Herrn, der doch so willkührlich mit seinem Diener umgeht, und ihn ohne Untersuchung auf eine heimliche Angabe hin entläſst, und auch selbst keinen höhern Maaſsstab zeigt, nach dem er menschliche Handlungen beurtheilt, als die Klugheit, wenn man diesen immer als einen untadeligen Mann ansieht. Dann läſst sich freilich nicht zeigen, wie und wem Christus eine solche Handlungsweise empfehlen kann; und man kann der Anwendung v. 9 immer nur eine solche Auslegung geben, daſs die Hauptumstände der Parabel als bloſser Schmuck erscheinen, und sie gar nicht so eng als die vorigen sich an die Lehre anschlieſst, die Christus geben will; und dies wäre grade unmittelbar nach jenen Gleichnissen ein zu starker methodologischer Antiklimax, als daſs ich es leicht annehmen könnte. Wenn man aber jene fast allgemein übersehenen Umstände mehr in Rechnung zieht, und also den Haushalter einigermaſsen rechtfertigt, der vielleicht seinem Herrn viel Vortheil verschafft hat, und nun auf eine weit edlere Art, als wenn er unmittelbar etwas unterschlüge, mit einem Theil von dem, worüber der Herr doch keine strenge Rechenschaft fordern konnte, sich Freunde machen will unter denen, die ihm näher stehn, und die der Herr vielleicht eben so willkührlich und hart behandeln könnte: so läſst sich dann auch in dieser Parabel eine genaue Beziehung nachweisen. Der Herr stellt die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdische Volk; und Christus will sagen, wenn die Zöllner in ihrem Beruf und mit dem was sie in demselben, immer also durch ein aufgedrungenes und unrechtmäſsiges Verhältniſs, und mit Recht μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας genannt, erwerben, sich milde, erleichternd und wohlthätig gegen ihr Volk beweisen: so werden die Römer, die Feinde des Volkes, selbst sie in ihrem Herzen loben; und so habt auch ihr alle Ursach ihnen im voraus schon für die Zeit, wo dies Verhältniſs aufhört, ὅταν ἐκλίπῃ ὁ μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας, und wo der allgemeinen Erwartung gemäſs mit dem Ende der Römerherrschaft die βασιλεία τοῦ θεοῦ beginnt, das Bürgerrecht in derselben zuzugestehen und sie also in die αἰωνίους σκηνάς aufzunehmen. So rechtfertigt Christus diejenigen Zöllner, welche seine Jünger waren, und welche handelten wie Zakchaios, sezt aber auch hinzu, daſs solche Ansprüche freilich diejenigen nicht zu machen hätten, die sich mit dem irdischen Gut und in dem fremden Dienst nicht zuverläſsig und treu gegen ihr Volk bewiesen. Denn so ist wol allein das πιστοὶ ἐγένεσθε zu verstehn, da von der Treue gegen den Herrn in der Parabel nicht die Rede sein kann. Und so steht denn auch v. 13 sehr natürlich hier, und giebt in diesem Zusammenhang einen viel bestimmteren Sinn als Matth. VI, 24, wo man schwer einsieht, warum der μαμμωνᾶς grade als κύριος bezeichnet wird; so daſs ich bei der groſsen buchstäblichen Uebereinstimmung beider Stellen eher glauben möchte, der Vers sei als eine eigne Gnome auch einzeln behalten und aufgezeichnet worden, und auf diesem Wege an jenen Ort im Matthäus gekommen, wo mehrere dunkle und bildliche Stellen ähnlichen Inhalts sich an einander gereiht finden. — Eben deshalb ist mir aber auch höchst unwahrscheinlich, daſs der gröſste Theil von dem was Christus auf das Spotten der Pharisäer antwortet, nicht hieher gehören soll. Wie sollte denn derselbe Referent, der uns bisher alles auf das treuste überliefert hat, sich auf einmal so verläugnen? Denn v. 15 allein kann die Antwort Christi nicht gewesen sein. Und wenn gleich an die lezten Worte dieses Verses die Parabel sich leidlich anschlieſst, so hangen diese Worte selbst mit dem vorigen ohne weitere Erläuterung nicht gar gut zusammen. Wenn man also auch zugeben wollte, v. 16-18 sei von einer fremden Hand eingeschoben worden: so müſste auch so dem Referenten hier irgend etwas wesentliches entgangen sein. Aber wie sollte nur, wenn man es genauer betrachtet, eine spätere Hand dazu gekommen sein, diesen Einschub hier zu machen? Denn es ist immer unkritisch dergleichen anzunehmen, wenn man nicht eine Veranlassung mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen kann, liegt aber wol in v. 15 die geringste Ursach, um v. 16 aus Matth. XI, 12. 13 herbeizurufen? und in diesem Vers um den v. 17 aus Matth. V, 18 anzusezen, noch dazu ohne das unmittelbar vorhergehende mitzunehmen, das eher eine Verbindung würde hergestellt haben? Und was für ein Grund war denn vorhanden um aus den vielen Beispielen pharisäischer Gesezverdrehung und Beschränkung, die in der Bergrede angeführt werden, grade das

v. 18 beigebrachte, wo die nachtheilige Verdrehung weit minder in die Augen fällt, aus Matth. V, 31 anzuführen? Ehe man sich auf eine so unfeine und das kritische Gefühl verlezende Weise der Mühe der Erklärung überhebt, lohnt es ja wol zu versuchen, ob man nicht in der schwierigen und auf jeden Fall nicht ohne Absicht verstekten Rede einen Faden findet, der glüklich hindurch führt. Wenn man nun bedenkt daſs Christus nicht leicht zu dem allgemeinen Saz v. 17 grade dieses Beispiel in v. 18 anführen konnte, wenn er nicht einen bestimmten einzelnen Fall im Auge hatte, und wie genau eben dieses auf die Geschichte des Herodes Antipas zutrifft; wenn man sich nicht bergen kann, daſs etwas verdektes in dieser Rede ist, weshalb auch der Referent selbst sie vielleicht treuer berichtet als genau verstanden hat, und daſs dies am leichtesten zu erklären ist, wenn sie Anspielungen auf diese bestimmte Thatsache enthält, ohnerachtet nicht grade deshalb, weil Jesus über diesen Gegenstand nur verdekt und mit halben Worten redet, diese Gespräche brauchen in Galiläa oder Peräa gehalten zu sein; wenn man ferner das *ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν* v. 15 was von den Pharisäern viel zu hoch klingt, lieber auf die Menschen, vor denen sie gern Recht behalten mögen, bezieht, und schon hiebei auch an den Herodes denkt: so wird es leicht den Zusammenhang der Rede in sich selbst und mit dem vorigen zu finden. Christus sagt nemlich den Pharisäern, welche spotteten, daſs er die den Römern dienenden Zöllner rechtfertigen wollte, sie selbst dienten dem Herodes, dessen Herrschaft der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht weniger fremd und entgegen sei als die der Römer, und zwar indem sie gesezwidrige Handlungen beschönigten. Früher sei die strenge Herrschaft des Gesezes und der Profeten allgemein anerkannt gewesen, — denn ein ähnliches Zeitwort wie *ἐκυρίευον, ἴσχυον* muſs man als Gegensaz zu *εὐαγγελίζεται* in dem vorigen Saz ergänzen — seitdem aber die Verkündigung des Gottesreichs laut geworden, und die Hoffnung auf eine neue und bessere Ordnung der Dinge allgemein, glaubten sie auch auf Kosten der Autorität des Gesezes alles — wozu denn nach der Ansicht Vieler auch die Macht des Hauses Herodes gehörte — halten und stüzen zu müssen, was diese Veränderung, so wie sie sich dieselbe dachten, erleichtern könnte; jeder erste beste handle nun gewaltthätig, das heiſst gesezwidrig in Beziehung auf das Gottesreich — oder wird nicht so das *βιάζεται εἰς αὐτὴν* am besten erklärt? — aber auf diesem Wege werde es nicht befördert, sondern nur das gerechtfertigt, was vor Gott ein Gräuel sei. Wenn man nun hiermit vergleicht, wie übel eigentlich was wir v. 17 lesen bei Matth. V, 18 zwischen 17 und 19 eingeschoben ist, so daſs die ganze dort dargelegte Ansicht dadurch schwankend und zweideutig wird, und hingegen alles sehr genau sich zusammen schikt und sehr verständlich ist, wenn man bei Matth. v. 17 und 19 unmittelbar mit einander verbindet; und wie wenig was wir v. 16 lesen bei Matth. XI, 12 und 13 umgestellt und anders gewendet einen bestimmten Sinn geben will: so muſs man wol ganz die Meinung aufgeben, daſs aus der Bergrede und aus der Rede über den Johannes diese Stellen hieher übergetragen wären; sondern wenn Christus nicht ähnliches bei zwei verschiedenen Veranlassungen gesagt haben soll, muſs man wol eher das umgekehrte annehmen. Da nun die hier versuchte Auslegung von 16-18 einen befriedigenden Zusammenhang im allgemeinen nachweiset: so beruhige ich mich über die einzelnen Schwierigkeiten, die auch sie noch übrig läſst eben damit, daſs Christus nur andeuten wollte, was den unmittelbaren Hörern auch aufs halbe Wort verständlicher sein muſste als uns, und überzeuge mich nur desto lebhafter von der Zuverläſsigkeit und treuen Selbstverläugnung unsers Berichterstatters. — Und in Verbindung mit diesen Reden scheint auch die nächste Abzwekkung der folgenden Geschichte zu stehn, die man unmöglich von dem bisherigen trennen kann, da sie weder besonders eingeleitet ist, noch einen die Anwendung näher bestimmenden oder weiter ausführenden Epilog hat. Auch will es nicht recht gelingen ihr eine allgemeine Deutung, wodurch sie mehr frei für sich zu stehn käme, befriedigend anzupassen. Denn sowol als Erläuterung der Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit unterliegt sie groſsen Schwierigkeiten; als auch wenn man sie als Ablehnung geforderter Zeichen und Wunder ansehn wollte, würde doch die rechte Haltung gar sehr fehlen. Wenn man aber gelten läſst, daſs die ganze Darstellung auf einen fürstlichen Mann hinweiset, und den Reichen als den

den Repräsentanten des Herodischen Hauses ansieht, dann aber wie natürlich den lezten Ausspruch des Abraham als die eigentliche Spize des Ganzen betrachtet: so liegt die Anwendung sehr nahe. Auch Abraham würde solche Menschen, die ohnedies in Gefahr sind, in der irdischen Herrlichkeit sich um das Gottesreich wenig zu bekümmern, auf nichts anderes hinzuweisen wissen als auf Mosen und die Profeten. Wenn ihr ihnen also durch leichtsinnige Deutungen die Ehrfurcht vor diesen selbst benehmt: so seid ihr Schuld, daſs sie immer tiefer in eine gänzliche Unfähigkeit versinken, und die göttliche Milde selbst kann nichts herbeiführen, was dem Erfolg eurer gefährlichen Handlungsweise das Gegengewicht halten könnte. Manches in der Parabel hat unstreitig die Tendenz diese sehr specielle Beziehung mehr herauszuheben, anderes bleibt immer, und es ist dessen mehr als anderwärts, ohne bestimmte Anwendung, und kann nur dem Bilde selbst als Vervollständigung und Schmukk angehören. Und daſs Christus so durch einen Reichthum sinnlicher Schilderungen die Aufmerksamkeit von dem Streitpunkt einigermaſsen ablenken wollte, und die Einbildungskraft zur Ruhe bringen, damit der Streit sich nicht auſs neue entzünde, und wie sonst schon von Seiten seiner Gegner in unerwünschte Heftigkeit ausarte, dies ist wol sehr begreiflich; und sehr natürlich erkenne ich eben darin auch die Ursache, warum hier das parabolische so ungewöhnlich vorherrscht, und direkte allgemeine Behauptungen die am leichtesten den Streit entzünden konnten, nur sparsam dazwischen gestreut sind. Im ruhigen Belehren seiner Jünger und des herannahenden Volkes wird Christus schwerlich eben so Gleichniſs auf Gleichniſs gehäuft haben. Wollte aber Jemand einwenden, bei dieser ganzen Ansicht der Sache komme heraus, daſs Christus sich mehr des Gesezes annehme, als die nachherige Handlungsweise seiner Jünger uns vermuthen läſst: so möchte ich zuerst sagen, daſs grade wo Christus als Vertheidiger der Zöllner auftritt, ein stärkerer hierauf gelegter Accent ganz an seiner Stelle war; dann aber auch, daſs Christus gewiſs das Gesez in seiner ganzen Strenge wie ja überhaupt seine ganze Behandlungsweise desselben in antipharisäischen Reden und auch andere hiemit nicht zusammenhängende Aussprüche bezeugen, zum Grunde hat legen wollen bei der ersten Stiftung seiner Kirche, sofern eine bedeutende Masse des jüdischen Volkes den ersten Stamm derselben ausmachen würde; und gerade auch in diesem Sinne haben hernach die palästinischen Christen gehandelt. — Die unmittelbar folgenden Reden XVII, 1 — 10 werden ziemlich allgemein dafür angesehn nicht mehr in diesen Zusammenhang zu gehören, sondern zu andern Zeiten gesprochen worden zu sein, und es wird dabei auf parallele Stellen aus Matthäus verwiesen. Allein ganz unbedingt kann ich dieser Meinung nicht beitreten. Auf der einen Seite ist die Formel *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς* den Formeln XV, 11 und XVI, 1 zu ähnlich, als daſs man schon im Voraus ein Recht haben sollte sie anders anzusehn; sondern dieses erwirbt sich erst, wenn man nachweiset, das XVII, 1—4 gesagte sei wirklich anders woher, und passe gar nicht in den Zusammenhang. Anderntheils sehe ich nicht ein, warum nicht, wenn das Ganze XVII, 1—10 aus solchen angeflikten Stükken besteht, von der Veranlassung der ersten Sprüche v. 1—4 wenigstens eben so viel gesagt worden als von der lezten v. 5—10. Nun ist es aber auch gar nicht schwierig eine Verbindung dieser ersten Sprüche mit dem bisherigen zu finden. Das Murren der Pharisäer über Christi Verhältniſs mit Zöllnern und Sündern war doch offenbar um die Menschen von ihm abwendig zu machen, besonders *τοὺς μικροὺς τούτους*, was von den *νηπίοις*, den einfältigen im Volk, die gewohnt waren der Autorität der Schriftgelehrten zu folgen, in diesem Zusammenhang zu verstehn ist. Und so iſt auch das *ἁμαρτάνειν τοῦ ἀδελφοῦ εἰς σε* v. 3 dem gemäſs vorzüglich von übereilten unrichtigen Auslegungen und Beurtheilungen, die auch wol freundlich und gleichgesinnte machen könnten, gemeint. Beides sezt Jesus, um nicht miſsverstanden zu werden, entgegen. Hütet euch vor den Feinden, die durch boshaftes ungerechtes Tadeln die Menschen von euch abwendig machen, und also die Verbreitung des Gottesreiches auf alle Weise zu hindern suchen. Wenn aber Brüdern begegnet auf eine äuſserlich ähnliche Weise sich gegen euch zu vergehen, die weiset auf andre Art immer wieder in Liebe zurecht. Zwar Matth. XVIII, 6. 7 stimmt bis auf die umgekehrte Ordnung mit unsern v. 1 und 2 fast wörtlich überein, so daſs man kaum glauben kann, so ähnliches sei von demselben zu denselben zu zwei verschiedenen Malen gesprochen. „Allein wiewol sich bei Matthäus an diese Stelle noch mehreres die *σκάνδαλα* betreffendes anschlieſst, will sich doch das Ganze nicht recht zu der Frage schikken, wer der gröſste im Himmelreich ist, und erst v. 10 schlieſst sich wieder näher an v. 5. So daſs man eher glauben möchte, der Ausdrukk *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων*, den einer fälschlich von Kindern verstand, habe die Veranlassung gegeben, dort wo Christus ein Kind vorgestellt hatte, diese Warnung anzubringen, und so habe unsere Stelle die übrigen ähnlichen Inhalts nach sich gezogen. Die Aehnlichkeit hingegen zwischen unserm v. 3. 4 und Matth. XVIII, 15 und 20, 21 ist nicht so groſs, daſs nicht beides könnte ganz unabhängig von einander gedacht werden. Auch als Auszug aus jener Rede wäre unsere Stelle theils zu dürftig, theils zu künstlich zusammengezogen. Was aber unsern zweiten Spruch v. 5 — 10 betrifft: so hängt er wol in sich genau zusammen, und ich bin keinesweges der Meinung v. 7 - 10 von 5 und 6 zu trennen. Vielmehr nachdem Christus den Jüngern gesagt, das rechte Vertrauen auf die ihnen mitgetheilten Kräfte und auf die Göttlichkeit der ihnen anvertrauten Sache werde sie in Stand sezen jedesmal im Augenblikk das nothwendige, wie auſserordentlich es auch sei, zu unternehmen und auszurichten, denn mehr darf man wol in die, wie es scheint solenn hyperbolische Redensart nicht füglich hineinlegen: so war es sehr natürlich, daſs er ihnen zugleich einschärfte, deshalb ja keine äuſserlichen Aufmunterungen und Vorzüge als Belohnung zu erwarten. Ob Christus auch bei Gelegenheit der Heilung jenes epileptischen, der auf ihn wartete, als er von der Verklärung auf dem Berge zurükkam, als Antwort auf eine ganz andre Frage der Jünger etwas so ähnliches gesagt, wie Matth. XVII, 20 steht, will ich gern dahin gestellt sein lassen, und beziehe mich nur auf das oben darüber gesagte; aber unsere Stelle ist gewiſs nicht von dorther, denn sie läſst sich an jene Veranlassung gar nicht anknüpfen. Eben so wenig aber möchte ich behaupten, daſs diese Sprüche noch mit unserm bisherigen in Verbindung stehn. Zuviel Zwischenreden müſsten ausgefallen sein, und mehr als wir nach der bisher bewährten Weise unseres Referenten erwarten dürfen, wenn wir von der bisherigen Gedankenreihe und Richtung auf die Bitte *πρόσθες ἡμῖν πίϛιν* kommen sollten. Auch ist der Ausdrukk *καὶ εἶπον οἱ ἀπόϛολοι τῷ κυρίῳ* verdächtig, denn diese Benennungen sind den ursprünglichen Berichten, die wir in unserm Evangelium bis jezt angetroffen haben, fast durchaus fremd, und bringen also sehr natürlich auf den Gedanken, daſs dieses am Ende einer einzelnen Erzählung von einer spätern Hand hinzugefügt sei aus einer andern Quelle.

Wie es zugegangen sein mag, daſs die folgende Erzählung XVII, 11—19 gegen das bisher bemerkte Verfahren unsers Sammlers ihren ursprünglichen Anfang behalten, ist schon oben angeführt. Viel früher konnte er ihr in der Voraussezung, sie gehöre in diese nämliche Reise, ihren Plaz nicht anweisen, denn noch XIII, 31 flgd. war Jesus in Galiläa und gedachte noch ein Paar Tage auf diesem Gebiet zu bleiben. Ob die Voraussezung selbst aber richtig gewesen, dürfen wir uns wol nicht anmaſsen zu entscheiden, und sollten ja eher glauben, daſs unser Sammler oder vielleicht auch der Ordner unseres Ganzen als er auch diese Sammlung prüfte, sich dessen vergewissert habe. Unwahrscheinlich indeſs können wir sie nicht finden, indem das Reisen zwischen Samaria und Galiläa hindurch, das heiſst längst der Grenze beider Landschaften hin — denn so nur kann ich *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, wie schon oben bemerkt, verstehen, — sich am besten in eine so wenig eilige zu beiden Seiten des Weges sich ausbreitende Reise schikt, wie diese wo Jesus die Siebzig vorausschikt und ihnen gemächlich und wol auch ihre Spur zu beiden Seiten verfolgend nachreiset. Es ist aber etwas eigenes an dieser Erzählung, daſs sie uns genau betrachtet in einiger Ungewiſsheit läſst, ob die Aussäzigen sich bald nach ihren Entfernung von Jesu geheilt fanden und also der umkehrende Jesum noch fast an demselben Orte wiederfand, oder ob sie dem Befehl Jesu folgend zu den Priestern gingen, und auch der Samariter erst nach dieser gesezlichen Erklärung Jesu nachging, um sich ihm dankbar darzustellen. Das leztere ist, da ein Aussäziger in den wenigsten Fällen im Stande war selbst zu beurtheilen, ob er rein sei, das natürlichste; auch klingt Jesu Frage v. 17 wol etwas hiernach; aber man muſs befremdet davon sein, daſs dieser Umstand nicht in der Erzählung deutlicher sollte herausgetreten sein. Und dies führt auf den Gedanken, daſs die Geschichte, die sich auch hiezu sehr eignet, mehr ihres lehrreichen Inhaltes wegen also in anderer Hinsicht etwas nachläſsig sei erzählt worden. Eben darum nun glaube ich auch nicht, daſs die Erzählung sich weiter als auf diese einzelne Geschichte erstrekt. Die Rede Christi v. 17 u. 18 ist die Spize derselben, und sie bedarf daher keiner eigentlichen Schluſsformel, doch lieſse sich v. 19 so ansehn. Denn diese Formel kehrt zu oft wieder, als daſs man sie immer Christo selbst zuschreiben könnte, und zu natürlich war es für die Erzähler wunderbarer Heilungen, ihren Bericht damit zu schlieſsen.

Eine neue Erzählung, eben so anfangslos als die meisten bisherigen, und wol auch aus demselben Grunde, hebt also höchst wahrscheinlich an bei XVII, 20. Ob unsre Sammler einen Ueberlieferungsgrund gehabt ihr diesen Plaz anzuweisen, können wir nicht entscheiden; es fehlt hier so ganz an einer sinnlich auffallenden Begebenheit, daſs es ein rechtes Glükk gewesen, wenn jemand noch dem Forschenden hat angeben können, wenn und wo diese Gespräche sich zugetragen. Aber am meisten mit Fug und Recht konnte diese sonst ziemlich zudringliche Frage von einem Fremden an Jesum gerichtet werden auf eben der Reise, wo er die Siebzig vorangeschikt hatte um nochmals das Reich Gottes zu verkündigen. Auch in diesem Bericht spricht übrigens manches dafür, daſs er von einem unmittelbaren Jünger höchst treu aufgefaſst ist, wenn auch nicht vollständig. Die Antwort Christi an den Pharisäer ist zu sehr in sich gerundet um ein willkührlicher Auszug zu sein; sie ist vielmehr schwerlich viel ausführlicher gewesen, als wir sie hier lesen. Und wie bedeutend ist diese Kürze und die ganze Richtung der Antwort im Vergleich mit der folgenden an die Jünger gerichteten Rede. Gegen den Pharisäer läſst sich Christus so nicht auf Abstufungen, auf verschiedene Momente im Kommen des Reiches Gottes ein, sondern sagt ihm nur: So wie du darauf zu lauern scheinst, daſs es nämlich mit äuſserlich auffallenden Begebenheiten eintreten soll, wird es dir nie kommen; du brauchst gar nicht in die Weite zu sehn, denn es bildet sich in demselben Kreise, in dem du auch lebst, in dem der Lehre und Mittheilung, und ist wirklich schon da. Den Jüngern aber sagt er: Es stehe allerdings noch eine Offenbarung des Menschensohnes bevor, welcher aber so schwere Zeiten vorangehen würden, daſs sie sehnlich wünschen würden den Anfang jener Erscheinung nur erst eintreten zu sehn. Auf das Auslegen des einzelnen mich hier einzulassen, liegt ganz auſser den Grenzen meines Vorsazes; aber ich denke auch ohne dies wird jeder fühlen, daſs wir über diesen Reden die Frage des Pharisäers und die Antwort Christi an ihn gewiſs würden verloren haben, wenn wir nur einen Bericht aus der zweiten und dritten Hand hier hätten. Nur wenn aus diesen Punkten unserm Berichterstatter ein günstiges Vorurtheil entstehen soll, darf das ungünstige nicht auf ihm ruhen bleiſen, daſs er manches hieher nicht gehörige aus andern Reden Christi eingemischt habe. Es fragt sich also zuerst, wie die Uebereinstimmung mancher Stellen mit Stellen aus der groſsen Rede bei Matth. XXIV zu erklären ist. Wenn wir nicht v. 22-37 ganz aus dem Zusammenhang mit v. 21 u. 22 losreiſsen wollen, was doch sehr willkührlich und gewaltsam wäre, so können wir nicht beide Reden nur für verschiedene Redactionen von einer und derselben halten. Denn wenn wir uns auch wollten gefallen lassen von der unsrigen anzunehmen, sie sei nicht auf der Reise, sondern in Jerusalem gehalten, wohin Matthäus die seinige offenbar sezt: so giebt auch Matthäus eine ganz andre Veranlassung an, und hält dem gemäſs auch im wesentlichen einen ganz anderen Gang. Dennoch sind einzelne Stellen so ähnlich, daſs man nicht leicht glauben kann, sie seien zweimal eben so gesprochen, sondern Christus würde sich zu denselben Menschen redend, entweder beim zweiten Mal auf das erste bezogen, oder andere einzelne Züge, die ihm eben sowohl zu Gebote stehen muſsten, an die Stelle gesezt haben. Meiner Meinung nach findet nun auch hier wieder dasselbe Statt, was wir schon öfter gefunden haben. Denn man betrachte nur, wie bei Matth. XXIV, v. 42 sich unmittelbar vortreflich an v. 36 anschlieſst, und wie wenig eigentlich zu diesen beiden Säzen das Beispiel von den Tagen Noah, so wie es hier ausgeführt ist, paſst. Denn da Gott zur rechten Zeit dem Noah den Kasten zu bauen befahl, so war es ja eben so gut als ob er ihm

Zeit und Stunde offenbart hätte, und so auch verkündigte Noah den übrigen weiter. Wenn nun eben diesen Beruf auch die Jünger hatten, so paſst dann in diesen Zusammenhang nicht mehr die Ermahnung an sie hinein, daſs sie wachen sollten, weil sie die Stunde nicht wüſsten. In unserer Rede dagegen steht das Beispiel im Zusammenhang mit dem unmittelbar vorher erwähnten damals beginnenden und von da an immer troz aller Warnungen und Vorherverkündigungen fortgesezten Verwerfung Christi und paſst vortreflich. Eben so auch weiter vorne bei Matth. XXIV, v. 27 gehört diese Darstellung von der Schnelligkeit und gleichsam Allgegenwärtigkeit seiner *παρουσία* gar nicht auf v. 26. Denn dort ist das *Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ.* auf Pseudomessiasse sichtlich bezogen. Wenn man aber gewarnt wird zu diesen nicht hinauszugehn, so kann der Grund hiezu nicht der sein, daſs des Menschen Sohn schnell und überall zugleich kommt, sondern daſs er gewiſs noch gar nicht da ist, wenn noch Viele sich für ihn ausgeben. Und wie ganz unpassend steht wieder hinter diesem Bilde das andre v. 28! Am deutlichsten aber erkennt man dies ungehörige v. 29, der durch diesen Einschub das Ansehn gewinnt, als ob das *σημεῖον τοῦ υἱοῦ* und er selbst darauf folgend nach jener *παρουσία*, die dem Bliz gleich wäre, kommen sollte, und als ob also hier offenbar zwar aber höchst verworren und so wenig geschieden, wie auch ein Profet nicht sprechen würde, von einer zwiefachen *παρουσία* die Rede wäre, zwischen denen Christus eben mit die ganze Neutestamentische Geschichte verschwiegen hätte, ohne nur mit einem Wörtchen darauf hinzudeuten. Wogegen sich v. 29 sehr schön an v. 24 fügt, der nebst v. 23 selbst nur parenthetisch ist, weshalb auch am Schluſs der Zusammenhang mit v. 20 u. 21 wieder aufgenommen wird. Es scheint also fast als ob v. 26 nur eine Wiederholung von v. 22 wäre eben um v. 27 anzubringen, der bei uns an einem ähnlich klingenden aber ganz anders gemeinten Spruch hängt. Denn bei uns ist von keinen falschen Messiassen auch nur entfernt die Rede. So daſs eigentlich nichts übrig bleibt aus unserer Rede, was in den Zusammenhang bei Matthäus wirklich paſst, als unser v. 31 bei ihm v. 17 u. 18; allein mitten unter den viel stärkeren und bestimmteren Zügen v. 15. 16. 19. 20 sind diese kleineren auch von weniger Wirkung und werden fast erdrückt, so daſs man sie auch leicht missen könnte. Und wo weiter unten unser Evangelium unstreitig die in Matth. XXIV enthaltene Rede mittheilt, sezt es auch andere Züge an die Stelle, und gewiſs wird da niemand eine Fuge oder eine künstliche Veränderung entdekken. Daſs das Gleichniſs XVIII, 1-8 noch in eben diesen Zusammenhang gehört, ist wol nicht zu bezweifeln. Zwischenreden, wahrscheinlich Gespräche, fehlen unstreitig, und man sieht, von dem bisher gesagten sehr stark ergriffen hat der Berichterstatter nur noch für das so leicht in den Sinn und in das Gedächtniſs fallende parabolische volle Empfänglichkeit gehabt. Die Art aber wie sich die Veranlassung zu dem Gleichniſs, welche er angiebt, an das vorige anschlieſst, liegt genug zu Tage. Wenn die Tage der Entscheidung einmal gekommen waren, so konnte keiner etwas anderes thun als auf das schnellste fliehen, wie Jesus v. 31 deutlich genug ausgesprochen hatte. Aber er hatte v. 22 harte Zeiten, allerdings dieselben Verfolgungen von denen in der späteren Rede deutlicher gesprochen wird, geweissagt, und da mögen wol einige Jünger muthlos gefragt haben, wie sie es wol machen sollten um diese Zeit glüklich und vorwurfſfrei zu überstehen. Diese wies denn der Erlöser auf unverdrossene Berufſthätigkeit *μὴ ἐκκακεῖν* und anhaltendes Gebet *πάντοτε προσεύχεσθαι,* und fügte um die Ermahnung zu erheitern die Parabel hinzu, von der man nur wiederum zu leicht den rechten Nerv verfehlt, wenn man übersieht, daſs die Ungerechtigkeit des Richters nur in der Härte und Willkührlichkeit besteht, mit welcher er den Richterspruch hinaus schiebt. — Dem zweiten Gleichniſs aber v. 9-14 haben Viele nicht zugestehen wollen noch in diesem Zusammenhang gesprochen zu sein. Allein die Erzählungsweise ist so gleich, und es ist so leicht auch hier die Verbindung zu entdekken, daſs ich diesen Zweifeln keinen Raum geben kann, die wol nur daher entstanden sind, weil man die Parabel fälschlich für antipharisäisch angesehen hat. Wenn einige Jünger sich zaghaft über jene schweren Zeiten, die der Zerstörug des feindseligen Judenthums vorangehn sollten, geäuſsert hatten, können nicht, sei es nun gleichzeitig oder nach der Belehrung Christi, andere sich zuversichtlich und übermüthig geäuſsert haben, daſs wenn es nur darauf ankäme, es ihnen gewiſs nicht fehlen sollte? Kennen wir nicht an dem Petrus ähnliche Vorschnelligkeit? und wissen wir nicht von Andern, daſs sie sich werth hielten die ersten zu sein im Reiche Gottes? Gegen solche πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, weil sie sich für gerecht hielten, ist die Parabel gerichtet, um zu zeigen, daſs derjenige, dem lebhafter im Bewuſstsein ist, was ihm fehlt, als was er hat, bei Gott besser angeschrieben steht. Treffend ist die Lehre, und doch die Form schonend: aber erst auf einen solchen bestimmten und von dem unmittelbaren Inhalt etwas verschiedenen Fall bezogen, wird die Geschichte eine wahre Parabel, und verliert alles schielende und unbestimmte. Und so kann ich nicht umhin von XVII, 20 bis XVIII, 14 zusammenhängende Reden, und so auch Eine Erzählung anzuerkennen, die aber mit dem vorhergehenden aus den oben angeführten Gründen wol gewiſs nicht zusammengehangen hat, und von der ich auch keine Ursach habe zu glauben, daſs ihr das folgende ursprünglich angehört habe.

Diejenigen freilich, welche bei IX, 51 eine besondere Schrift anfangen lassen, welche Lukas seinem übrigens von ihm selbst verfaſsten Evangelium einverleibt habe, scheinen mir ohne hinreichenden Grund diese Schrift hier zu schlieſsen und das folgende wieder dem Lukas zuzuschreiben. Denn daſs dieses folgende sich auch bei Matthäus und Markus findet, ist doch kein Grund. Oder warum soll eine solche Schrift, da sie doch unmöglich als eigentliches Supplement zum Matthäus und Markus entstanden sein kann, nicht auch etwas haben enthalten können, was sich im Matthäus ebenfalls ſindet? Und wenn man ſie einmal eine Gnomologie nennen will, gehören dann die beiden Abschnitte XVIII, 15-17 und 18-30 nicht eben so gut in eine solche, als das meiste vorhergehende? Auch kann man sich schwerlich eine Schrift von diesem Umfange, die schon etwas für sich bestehendes ſein wollte, ohne einen förmlichen Schluſs denken, zumal sie doch einen solchen Anfang hat. Eben so wenig zeigt sich die mindeste Spur von dem Wiedereintreten des Schriftstellers, die doch schwerlich so ganz verwischt ſein könnte. Nicht nur die Schreibart ist in den nächsten Stükken völlig dieselbe, sondern auch die Anknüpfungsweise unterscheidet sich durchaus nicht von dem unmittelbaren Anfügen ohne Beziehung oder Zeit und Ortbestimmung, wie wir es hier fast überall gehabt haben. Deshalb also könnte sehr gut dies noch an dem vorigen hängen. Was mich aber für die entgegengesezte Meinung bestimmt, ist folgendes: Hat die vorige Erzählung XVII, so ohne Zeit und Ortbestimmung angefangen, so hat sie sich auch höchst wahrscheinlich nicht weiter erstrecken wollen als auf in sich zusammenhängende Reden, welche hier geschlossen sind. Hat sie mit solcher Bestimmung angefangen, und ist uns diese nur aus Schuld des Sammlers verloren gegangen: so würde sie auch im Verlauf, wenn sich Ort und Zeit geändert, dies, wenn auch mit wenigem, bemerkt haben, und daſs aus der Mitte heraus der Sammler eine solche Bestimmung sollte weggeschnitten haben, das ist wol höchst unwahrscheinlich, und durch nichts zu belegen. Nun aber ist schwerlich das folgende mit dem vorigen in einem so unmittelbaren Zusammenhang, daſs eine solche Bemerkung nicht natürlich gewesen wäre. Nämlich diese Darstellung der Kinder auf einmal in Masse und Gedränge, denn sonst würden die Jünger nicht hindernd dazwischen getreten sein, kann man sich fast nur denken, wenn Christus im Begriff war von einem Ort abzureisen, wo er einige Zeit verweilt hatte, weil doch eine gewisse Vertraulichkeit dazu gehörte, wenn die Leute auf diesen Gedanken kommen sollten, und wo man nicht hoffte ihn wieder zu sehn, und eben deshalb wünschte den Kindern ein solches lebendiges und symbolisches Denkzeichen von ihm zu verschaffen. Damit stimmen auch Matthäus und Markus überein, wenn der erstere XIX, 15 sagt *καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας, ἐπορεύθη ἐκεῖθεν, καὶ ἰδοὺ* und so das folgende anknüpft, der leztere aber, die Darstellung selbst buchstäblich wie Lukas erzählend, die folgende Begebenheit mit den Worten anknüpft *καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν,* die offenbar auch einen Aufbruch andeuten. Ein solcher Aufbruchsmoment ist aber mit dem vorherigen ruhigen Gesprächführen Christi mit den Jüngern nicht dasselbe, und würde also auch angedeutet worden sein. Also ist überwiegend wahrscheinlich, daſs unsere Erzählung eine neue ist. Ob sie einen Anfang gehabt hat, der diesen Zustand des Aufbruchs bezeichnet und den der Sammler auch wegschnitt, weil er eine theilweise Wiederholung seines allgemeinen Anfanges enthielt, oder ob sie auch *ἀκέφαλος* war, weil sie sich auf nichts weiter einlassen wollte, als was in diesem Moment des Aufbruchs vorfiel, das dürfen wir wol nicht entscheiden. Ueber Ort und Zeit dieser Begebenheit erheben sich aber mancherlei Zweifel, deren Beseitigung, wenn auch an sich ganz gleichgültig ist, wo dieses vorgefallen, für uns doch von Wichtigkeit ist um zu bestimmen, wo und wie die Berichte von der ersten und die von der zweiten Reise in unserer Sammlung zusammenstoſsen. Die nächste Ortbestimmung bei Matthäus ist XIX, 1 die wunderliche *μετῆρεν ἀπό τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*; was Markus X, 1 durch *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* für *διὰ τῆς περαίας* verbessert. Nehmen wir diese Verbesserung an, so bleibt doch zweifelhaft, ob wir die Scene nach Peräa oder in die *ὅρια τῆς Ἰουδαίας* zu versezen haben. Denn die lezteren freilich werden allein als Ziel hingestellt; aber auf der andern Seite, wozu wurde berichtet, daſs Christus durch Peräa gereiset wäre, wenn nichts von dort her erzählt werden soll? Nehmen wir sie nicht an, wie ich denn freilich nicht geneigt bin dem Markus hier viel einzuräumen, so müssen wir uns wol zuerst von der zwiefachen Willkühlichkeit und Abentheuerlichkeit reinigen, als ob man die Worte *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* als Ende eines Partikularganzen von denen *καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας* als dem Anfang eines andern trennen könne, und dann von der andern, als ob *ὅρια τῆς Ἰουδαίας* einen Theil von Peräa bedeuten könne. Das leztere ist gegen den ganz constanten Gebrauch des Wortes *ὅρια* in unseren Büchern, indem es überall nur den Genitiv des Ganzen bei sich führt, wovon die ὅρια ein Theil sind, so daſs ὅρια τῆς Ἰουδαίας nur ein Theil von Judäa sein kann, nicht von Peräa, und es hilft nicht zu sagen, der Zusaz πέραν τοῦ Ἰορδάνου habe den Ausdrukk für jeden verständlich gemacht, indem jeder gewuſst, daſs nichts von Judäa jenseit des Jordans läge; denn die Bezeichnung bleibt widersinnig, und konnte deshalb niemanden einfallen; andere Arten aber diese Gegend zu bezeichnen muſsten sich jedem genug darbieten. Das erste wird auch wol niemand annehmen. Eher will ich mir gefallen lassen, daſs ein so negativer Ausdrukk wie μετῆρεν ἐκεῖθεν eine kleinere oder gröſsere Erzählung schlieſst, wenn nur von der Abreise von einem einzelnen Ort die Rede ist, nicht aber aus einem Lande, welches der gewöhnliche Aufenthalt Christi war. Und doch versuche jeder sein philologisches Gefühl, ob er auch Matth. XIII, 53. 54 das μετῆρεν ἐκεῖθεν und das καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν so von einander zu reiſsen wagt. Wenn wir uns also dieser Hülfe entschlagen, was bleibt uns übrig, als daſs wir ἦλθεν εἰς nicht überſezen, er kam in die ὅρια, sondern er ging in die ὅρια, so daſs es statt ἐπορεύετο steht, wie um nur bei demselben Matthäus stehn zu bleiben XV, 29 ἦλθε παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, und daſs wir dann πέραν τοῦ Ἰορδάνου als nähere Bestimmung dieses Gehens annehmen, das heiſst auf die Verbesserung des Markus zurükkommen, mithin auch auf den oben geäuſserten Zweifel. Dieser betrifft aber nicht nur den Ort, sondern auch die Zeit. Denn ist diese Kindersegnung nach Peräa zu sezen: so kann sie geschehen sein entweder auf der Reise zur Tempelweihe, wenn, was ohnedies wahrscheinlich ist, Jesus, nachdem er längst den Grenzen Samarias und Galiläas hingegangen, etwa bei Bethabara über den Jordan ging, um nicht, da er keinesweges schnell reisen wollte, sich der Ungastfreiheit der Samariter auszusezen; es kann aber auch geschehen sein, als er sich nach dem Tempelweihfest in Peräa aufhielt, und lezteres ist dann wahrscheinlicher, weil wol nur um diese Zeit Jesus mit den Seinigen sich länger an Einem Orte Peräas aufgehalten; der Aufbruch wäre dann der zur Auferwekkung des Lazarus. Soll aber die Kindersegnung nach Judäa gesezt werden: so kann sie ebenfalls geschehen sein, entweder auf dem Wege zur Tempelweihe, nachdem Jesus wahrscheinlich in der Nähe von Jericho über den Jordan zurükgegangen, oder als er sich nach der Auferwekkung des Lazarus in Judäa nahe der Wüste aufhielt. Und auch für diesen Fall ist das leztere das wahrscheinlichere, theils aus demselben Grunde, theils auch weil doch wol das *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* bei Matthäus ausdrükken soll, daſs Jesus seitdem seinen Wohnsiz nicht mehr in Galiläa gehabt und also auch Judäa als Ziel hingestellt wird, weil er dort zulezt gewohnt. Halten wir uns also an das wahrscheinliche: so ist diese Begebenheit nicht mehr in die von Galiläa ausgehende Reise zu sezen; sondern entweder in die Zwischenzeit zwischen beiden Reisen, oder in den Anfang der lezten Reise. Welche aber von diesen beiden Annahmen den Vorzug verdiene, das kann wol nur der weitere Verlauf der Erzählungen bei beiden Evangelisten entscheiden. Erklärt sich dieser mehr für Judäa: so werden wir uns dann müssen gefallen lassen anzunehmen, daſs die Erwähnung des Weges durch Peräa bei Matthäus eine bloſse Notiz ist, auf die sich nichts weiter bezieht. Der weitere Verlauf aber ist dieser; daſs das Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling, und was dazu gehört, bei Lukas XVIII, 18-30, bei Matth. XIX, 16-XX, 16 oder wenigstens bis XIX, 29, bei Markus X, 17-31 noch in denselben Moment des Aufbruchs wie die Kindersegnung fällt, scheint aus allen Umständen hervorzugehn. Wir brauchen uns nicht etwa an das Markus *προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας* allein zu halten, welches recht so klingt, als ob er im Augenblikk, wo Jesus aufbrach, ihm noch eilig und fast gewaltsam in den Weg getreten wäre; aber nicht nur des Matthäus *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ ἰδοὺ* — denn dazwischen zu intrepungiren ist gar kein Grund — sagt ganz dasselbe, sondern es liegt auch in unserm *ἐπηρώτησε* v. 18; denn dies knüpft seine Frage an die Aeuſserungen Christi über die Art die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aufzunehmen, wovon unser v. 17. nur den kernhaftesten Spruch aufbewahrt hat. Ob, was Matthäus weiteres XIX, 30-XX, 16 einschiebt, in diesen Zusammenhang gehöre, können wir unentschieden lassen. Dann aber lassen alle drei Evangelisten diejenige bestimmte Ankündigung des Christo bevorstehenden Leidens, und zwar als beim Aufbruch nach Jerusalem gesprochen, folgen, welche Lukas XVIII, 31 — 34 enthalten ist, und es fragt sich nun, ist es wahrscheinlicher, daſs diese auch noch in denselben Moment zu sezen ist, und also zu der vorigen Erzählung bei uns gehört, oder nicht. Sehr gut denken läſst es sich, daſs Jesus, indem er von seinem bisherigen Aufenthaltsort aufbricht, erst von den Einwohnern mit ihren Kindern zum Abschied umlagert wird, dann noch der Pharisäer ihm in den Weg tritt, und erst, nachdem dieser beseitiget und der etwas unruhige Eindrukk, den Christi Rede auf die Jünger gemacht hat, besänftiget ist, die Reise wirklich angetreten wird, wie auch Markus X, 32, mit dem vorigen verglichen, anzudeuten scheint, und nun erst auf dem Wege Jesus die Zwölf um sich sammelt, um ihnen bestimmt zu sagen, daſs jezt seine Stunde gekommen sei. Auch erklärt sich so am leichtesten, und ohne daſs man nach einem besonderen Grunde zu suchen braucht, die gleiche Anordnung bei allen drei Evangelisten. Wogegen, wenn diese Ankündigung in den Anfang der lezten Reise, die beiden andern Begebenheiten aber entweder vor die Tempelweihe oder doch vor die Auferwekkung des Lazarus gehören, diese Anordnung sich, auch wenn man ein Urevangelium annimmt, nicht leicht erklärt. Daſs sie in allen dieselbe ist, ohne bedeutendes Dazwischentreten, schon das wird schwer begreiflich, da dieser Zwischenraum nicht ohne Merkwürdigkeiten gewesen sein kann. Aber noch weniger läſst sich einsehen, wie ein Urevangelium, besonders da wir uns so sehr dem lezten Theil der Geschichte nä-

hern, nicht durch wenige Worte die Zeiten sollte mehr gesondert haben, oder wie grade diese sollten verloren gegangen sein, besonders bei unserm, wie man ihm von dieser Ansicht aus nachrühmt, auf Zeitbestimmungen aufmerksamen Evangelisten. Eben so wenig kann die gleiche Anordnung daraus erklärt werden, daſs Markus den Matthäus, und Lukas auch noch den Markus vor Augen gehabt. Denn Lukas, eben wegen seiner Aufmerksamkeit auf Ort und Zeitbestimmungen, würde, wenn er auch Gründe hatte, das Gespräch über die Ehescheidungen auszulassen, doch diese übereinstimmende Ortsbestimmung aufgenommen haben, zumal noch kurz vorher bei ihm eine andere angegeben ist. Die nähere Vergleichung wird vielmehr zeigen, daſs von den ersten beiden Begebenheiten Matthäus und Lukas zwei verschiedene Relationen aufgenommen haben, und Markus entweder noch eine dritte gehabt, oder die seinige aus jenen beiden mit Zusäzen von seiner Art zusammengearbeitet hat. Nehmen wir also an, die drei Begebenheiten sind gleichzeitig: so müssen auch die ersten beiden vorgefallen sein, als Christus zum leztenmal, also höchst wahrscheinlich aus der Gegend von Ephrem, nach Jerusalem aufbrach. Denn als er die lezte Station auf der Reise zur Tempelweihe antrat, konnte er sein Leiden nicht auf diese Weise ankündigen, ohne falsch zu weissagen, man müſste denn annehmen, er habe die Absicht gehabt, zwischen der Tempelweihe und dem Pascha in Jerusalem, oder was in dieser Beziehung einerlei wäre, in dem nahgelegenen Bethanien zu bleiben, und habe nur hernach diesen Vorsaz aufgegeben, was aber sehr unwahrscheinlich ist. Eben so wenig kann Jesus diese Ankündigung gemacht haben, als er zur Auferwekkung des Lazarus aus Peräa aufbrach; denn damals dachte er gar nicht unmittelbar nach Jerusalem zu gehen. Nehmen wir aber auch die Gleichzeitigkeit aller drei Begebenheiten bei dem lezten Aufbruch nach Jerusalem an; so ist freilich wol das wahrscheinlichste überall getroffen, aber für die Beschaffenheit unserer Erzählungen noch nicht alles aufgeklärt. Es fragt sich nämlich, ob die demnach ursprünglich zusammenhängende Erzählung von XVIII, 16—24 hier abgeschlossen ist, oder ob sie mit dem folgenden weiteren Bericht von dieser Reise ursprünglich zusammen gehangen hat? Das leztere wird man freilich sehr wahrscheinlich finden; denn wie natürlich ist es, daſs was beim Aufbruch geschehen ist, als Einleitung des ganzen Reiseberichts erzählt worden sei! Nur tritt wiederum die Unwahrscheinlichkeit ein, daſs, da im folgenden die Orte so genau angegeben werden, dieses am Anfang gar nicht geschehen ist, wozu sich noch gesellt, daſs, wie schon oben bemerkt ist, v. 31—34 sich schon allein recht gut als Einleitung zum weitern Reisebericht ausnehmen, in der man wegen des unmittelbar folgenden Jericho die Angab eder Oertlichkeit weniger vermiſst, so daſs doch noch zweifelhaft bleibt, ob vor XVIII, 15 ein eintretender Anfang weggefallen ist, oder ob v. 15—30 nicht ohnerachtet der Gleichzeitigkeit mit 31—34 doch hier eine eigne Erzählung gewesen ist, eines Anfanges für sich weniger bedürfend und von einem herrührend, der dasjenige nicht hören konnte, was Jesus den Zwölfen allein sagte, in welchem Falle denn v. 31—34 die Einleitung zum folgenden wäre, wie denn auch Matthäus streng genommen nur dieses, nicht jenes, in genaue Verbindung mit der lezten Reise nach Jerusalem bringt. Doch kann mir diese Ungewiſsheit nicht als ein Grund erscheinen, um den Gesichtspunkt fahren zu lassen, aus welchem ich diese ganze Masse aufgefaſst habe, ja nicht einmal mich dahin bringen, die bei der gleichen Anordnung der Evangelisten so höchst wahrscheinliche Gleichzeitigkeit dieser drei Begebenheiten aufzugeben. Sollte man indeſs wegen der Einrichtung unserer Erzählung lieber annehmen wollen, die Einsegnung der Kinder und das Gespräch seien früher vorgefallen: so erklärt sich die Gleichheit der Anordnung nur aus dem gemeinschaftlichen Mangel an Nachrichten über den Aufenthalt auf den Enkänien und in Peräa und Judäa, und auch dieser Mangel ist von unserer Ansicht aus sehr begreiflich. Manches nämlich was sich auf der Tempelweihe begeben, ist gewiſs, bei Johannes zwar nicht, denn der unterscheidet diesen Aufenthalt von dem folgenden, wol aber bei Matthäus, in den lezten Aufenthalt verlegt. Es wäre auch sonst nicht möglich, was auſser den Johanneischen Reden er noch hier anführt in denjenigen Raum weniger Tage hineinzupressen. Der Aufenthalt aber in Peräa und Judäa war gewiſs nicht allgemein bekannt, und diejenigen, welche zuerst auf einzelne

Nachrichten ausgingen und schriftliche Aufzeichnungen veranlaſsten, waren nicht durch das Gerücht angewiesen in jenen Gegenden Erkundigungen einzuziehen. Nachdem aber Matthäus das *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* einmal und gewiſs in dem angegebnen und bestimmteren Sinne ausgesprochen, konnte auch er nun nichts mehr zwischen diese kleine Begebenheit und die lezte Reise nach Jerusalem einschieben. — Einiges aber muſs noch beigebracht werden zur Bestätigung des oben behaupteten, daſs nämlich von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem Pharisäer bei Matthäus ein anderer Bericht zum Grunde liege als bei Lukas. Bei der Kindersegnung übergeht Lukas, als nach der Aeuſserung Jesu sich von selbst verstehend, die wirkliche Gewährung der Bitte. Dagegen fügt er v. 17 hinzu, was Christus gewiſs erst nach vollzogener Handlung zu seinen Jüngern und wol ausführlicher sagte, und was also auch auf die Auslegung des *τοιούτων* v. 16 keinen Einfluſs haben darf. Markus vereinigt beide Erzählungen, aber gewiſs nicht auf die rechte Weise, und erscheint auch hier nicht als ursprünglich eigne Quelle. Matthäus spricht den Wunsch der Eltern bestimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen äuſsern konnten, welche die ersten und nächsten standen; Lukas so wie die entfernteren wol werden gesagt haben, sie wollten froh sein, wenn Jesus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar also sind hier zwei verschiedene Referenten, und die genaueste Uebereinstimmung wieder nur in den Worten Jesu. Dasselbe gilt von dem folgenden Gespräch, nur daſs hier auch in den Worten Jesu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung, wie bei Lukas das Auslassen der Frage *ποίας ἐντολάς*, theils in verschiedener Auffassung des Aramäischen gegründet sind, so daſs wol die Leseart bei Matthäus *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* die Worte Christi am richtigsten wiedergiebt. Im folgenden wird die Erzählung bei Matthäus umständlicher, aber dabei auch schwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, erscheint mir die des Lukas entschieden reiner und richtiger. Die Aeuſserung des Petrus bei Lukas enthält nur eine schlichte Vergleichung mit dem pharisäischen Jüngling, und die Ueberzeugung, daſs ihnen, die das eine gehabt, was ihm fehlte, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht entgehen könne. Christus bestätigt dieses, und fügt eine Verheiſsung hinzu, die sich ausdrüklich nur auf die abgebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei unterscheidet Christus zwei Perioden des Gottesreiches, die *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und die *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*. Nach dem wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, dessen Referent hier abbricht, mag denn wol Christus von dem Antheil der Jünger auch an seinem Herrscheramt geredet haben. Der Referent bei Matthäus aber ist von diesem prächtigen Bilde überwältigt gewesen, hat es vorangestellt, eben dadurch beide Perioden durcheinander geworfen, und so das Ganze nicht nur verdunkelt, sondern auch durch den bei diesem Verfahren unvermeidlichen Antiklimax dem Eindrukk geschadet. So kann sich ihm vielleicht auch unvermerkt unter die Herzensverbindungen der irdische Besiz eingeschoben haben, und als Veranlassung dem Petrus die Frage in den Mund gelegt worden sein, deren es, so wie sich die Reden bei Lukas entwikkeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im wesentlichen dem Lukas so genau, daſs man seine Erzählung wol nicht füglich als unabhängig ansehn kann. Er nimmt einiges von Matthäus mit, aber was er selbst hergiebt, kann man keinesweges als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle betrachten. Die Zuversichtlichkeit des Jünglinges konnte Jesu wol keine besondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdrukk οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι ist ohne Zweifel eine Beschränkung von späterer Hand. Denn hätte Christus selbst seine Rede so näher bestimmt, so muſste der erste Eindrukk derselben ganz ausgelöscht werden, und weder das περισσῶς ἐξεπλήσσοντο, wodurch das frühere ἐθαμβοῦντο noch soll überboten werden, paſst nach diesen Worten, noch kann man sich nach ihnen die Frage τίς δύναται σωθῆναι erklären, denn alles war schon in einem sehr anschaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöset. Hat nun Markus, wie es scheint, von der Kindersegnung und dem Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling neben dem Matthäus auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor sich gehabt: so müſste er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen verbunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis sein, dafür, daſs hier ein neues ursprüngliches Ganze anfängt. Zu bestimmen aber, wie weit es gereicht habe; dazu liefert uns Markus keinen Beitrag, indem er sich nun gleich wieder zum Matthäus wendet. In der Verkündigung XVIII, 31 — 34 hat Lukas allein den Zusaz v. 34, der freilich mit der Unumwundenheit und Genauigkeit der Rede Christi auf den ersten Anblikk schlecht zu stimmen scheint, und von vielen gebraucht worden ist, um eben jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als sei sie nur auf Rechnung der Jünger zu schreiben, habe aber in den Worten Jesu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daſs alle Ausdrükke in diesem Vers, da Jesus ja in einer seinen Jüngern verständlichen Sprache redete, und sie ihn vernehmen konnten, nur relativ sein können, und die Unvollkommenheit ihres Verständnisses bezeichnen sollen, im Vergleich mit der Art, wie sie nach seiner Auferstehung die Nothwendigkeit seiner Leiden und die Beziehung profetischer Stellen auf ihn einsehen lernten. Und daſs, wer von den Zwölf, die Jesus damals allein nahm, und von denen also alle Berichte hierüber herrühren müssen, einem vielleicht mit Anwesenden den Inhalt dieses Gesprächs erzählte, auch eine solche Aeuſserung hinzufügte, ist so höchst natürlich, daſs ich nur um so lieber glaube, unser Berichterstatter, der wahrscheinlich selbst von der Gesellschaft war, habe dieses Stükk aus dem Munde eines der Zwölf seinem Bericht einverleibt.

Ohne also bestimmt zu entscheiden, ob XVIII, 35 ein ganz neuer Anfang ist, oder ob es schon an XVIII, 15 oder erst an XVIII, 31 hängt, fragen wir uns, wie weit wir nun von hier an einen ununterbrochenen Zusammenhang mit Sicherheit verfolgen können. Schon v. 43 klingt freilich ganz wie eine Schluſsformel, so daſs man glauben könnte, schon hier breche der Erzähler ab; allein das εἰσελθὼν διήρχετο XIX, 1 bezieht sich so offenbar auf das ἐν τῷ ἐγγίζειν XVIII, 35, daſs wir mit Sicherheit annehmen können, derselbe Erzähler fährt noch fort, bis wir XIX, 28 allerdings wieder eine Schluſsformel antreffen, aus der man fast schlieſsen möchte, der Erzähler bleibe hier, als Christus Jericho verläſst, zurükk, und lasse ihn mit seiner Gesellschaft allein weiter hinaufziehn. Denn im folgenden wird das vorige nicht wieder eben so bestimmt aufgenommen. Nur daſs es auch wieder mit der Ortsbestimmung und in einer sehr ähnlichen Formel wie XVIII, 35 beginnt, macht die Identität des Concipienten wahrscheinlich, und dann ginge dieselbe ursprüngliche Denkschrift wenigstens von XVIII, 35 bis XIX 48. Denn hier, wie schon oben bemerkt worden, wird zu sehr die ganze folgende Geschichte im Kurzen zusammengefaſst, als daſs man glauben könnte, derselbe Erzähler wolle uns unmittelbar darauf noch einzelne Züge aus dieser Zeit vortragen. — In der ersten Geschichte von der Heilung des Blinden findet sich zwischen den drei Evangelisten ein doppelter Widerspruch. Matthäus XX, 29 und Markus X, 46 sezen die Begebenheit beim Auszug aus Jericho, Lukas beim Einzug; Matthäus nimmt zwei Blinde an, Markus und Lukas nur Einen. Der Verlauf

ist übrigens so genau derselbe, daſs an zwei oder drei Geschichten und an drei oder vier Blinde niemand denken kann. Da nun unser Referent in demselben Zusammenhang und mit gleicher Anschaulichkeit auch etwas in Jericho selbst vorgefallenes erzählt: so hat er unstreitig, was die Zeitbestimmung betrifft, den meisten Glauben; und ich möchte ungern seiner Rede Gewalt anthun, um herauszubringen, Christus sei schon durch die Stadt durchgegangen gewesen, als er ihn geheilt. Eben so da Markus den Blinden nennt, und als eine bekannte Person aufführt: so muſs man ihm wol vorzüglich darin glauben, daſs es nur Einer gewesen, und nicht Zwei. Vielleicht daſs der Blinde erst am folgenden Morgen, als Jesus aus Jericho weiter zog, sich recht eigentlich Jesu anschloſs, und erst da die Sache dem Referenten des Matthäus zur Kunde kam, vielleicht daſs der Referent des Markus, denn etwas eigenthümliches hat Markus hier unläugbar, ein Bewohner von Jericho war, welcher nur wuſste oder sagte, es sei vor der Stadt geschehen, und daſs Markus in der nähern Bestimmung dem Matthäus gefolgt ist, die Zahl aber berichtigt hat. Wie aber Matthäus, der etwas ähnliches schon bei den Gadarenischen Dämonischen gemacht hat, zu zwei Blinden gekommen ist, ob mit dem Blinden zugleich noch ein Angehöriger desselben sich an Jesum angeschlossen hat, und die Geschichte aus Irrthum auf diesen auch übertragen worden, oder wie es sonst zugegangen, wage ich nicht zu bestimmen. — An die zweite Begebenheit, das beim Oberzöllner Zakchaios genommene Nachtlager, reiht sich XIX, 11 die Parabel durch die Formel ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα so unmittelbar an, und am Ende derselben v. 28 sagt die Formel καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν so bestimmt, daſs dieses gesprochen worden, ehe Christus vom Zakchaios wieder aufgebrochen, daſs man auch die früheren nur ihrem wesentlichen Inhalt nach angeführten Reden und Gespräche v. 7—10 nicht anders als an dem Morgen als Christus aufbrechen wollte, denken kann, und daſs v. 6 die Worte ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων die ganze Aufnahme beim Zakchaios in sich schlieſsen. Es muſste zwar schon am Abend, wenn der Oberzöllner, wie man doch annehmen muſs, wenn man nicht unser διήρχετο mit Gewalt ins plusquamperfectum zwingen will, in der Stadt wohnte, und nicht schon weiter ab am Wege, vielen bekannt werden und manchen aufgefallen sein, daſs Christus zu diesem Manne einging. Aber recht um sie versammeln konnten sich doch die διαγογγύζοντες erst am Morgen, als Christus, wahrscheinlich nicht zeitig, weil sich die Gesellschaft erst sammeln muſste und weil der Weg ohnedies nicht mehr groſs war, wieder aufbrechen wollte. Da wurde von pharisäisch gesinnten gemurrt, da that der redliche Zakchaios aus Freude und Dankbarkeit wohlthätige Gelübde, da vertheidigte sich Jesus, wiewol mehr zum Zakchaios Abschied nehmend gewendet als zu dessen Gegnern, und da lieſsen sich die Stimmen hören, Nun würde wol die βασιλεία τοῦ θεοῦ der ganzen Welt offenbar werden, eine Erwartung, welche Jesus durch die Parabel dämpfen und ihr eine andere Gestalt geben wollte. Was nun diese Parabel selbst betrifft: so ist sie ihrem einen Element nach, welches aber hier offenbar mehr Nebensache ist, mit der bei Matth. XXV, 14—30 verwandt; aber ich kann doch nicht die bei Matth. vorgetragene nur für eine unvollkommene Auffaſsung von dem halten, was Christus hier gesprochen. Theils nämlich muſste ein jeder Hörer hier nach der Veranlassung, die uns Lukas mittheilt, eher die Hauptsache, nämlich von den feindseligen Bürgern, die nicht wollten, daſs der εὐγενὴς über sie herrschen solle, und desfalls bei seiner Rükkunft würden verderbt werden, im Gedächtniſs behalten, und die Nebensache von den zehn Knechten vergessen. Theils wenn jemanden diese dennoch als das wichtigste für ihn wenigstens erschienen wäre, würde er sie ja nicht in der Aufzeichnung oder Wiedererzählung ganz umgestaltet haben. Denn hier bei Lukas erhalten alle Diener gleiches, und auch die treuen erwerben mit dem gleichen ungleiches; hingegen bei Matthäus erhalten sie ungleiches, und erwerben damit verhältniſsmäſsig gleiches, wodurch die Anwendung dieses parabolischen Elementes eine ganz andre wird. Eben so wenig aber glaube ich, daſs Christus bei einer späteren Veranlassung aus unserer zusammengesezten Parabel den einen Theil für sich und so umgestaltet sollte vorgetragen haben; vielmehr ist der umgekehrte Gang offenbar der natürlichere. Auch paſst die Parabel bei Matthäus da, wo sie steht, sehr wenig in den Zusammenhang. Denn wenn sie als Belag zu der Ermahnung γρηγορεῖτε οὖν Matth. XXV, 12 wäre vorgetragen worden: so müſste wenigstens der faule Knecht sich damit entschuldigen, er hätte nun erst recht anfangen wollen zu erwerben, der Herr wäre ihm aber unerwartet über den Hals gekommen; hingegen schlieſst sich v. 31 sehr gut an v. 13 an. Da sie also doch an diese Stelle bei Matth. nicht gehört: so glaube ich lieber, daſs Christus sie in jener einfachen Gestalt bei einer uns unbekannten Veranlassung, wobei aber wol die ungleiche Begabung der Menschen etwas wesentliches war, früher vorgetragen, und sie dann hier wieder aufgenommen, jedoch mit der bemerkten Veränderung, da es ihm hier auf jene Ungleichheit nicht ankam, vielmehr die Diener, wenn sie geprüft werden sollten, wieviel ihnen in der erweiterten Herrschaft könne anvertraut werden, besser gleiches empfingen. — Die Beschreibung des lezten Theiles der Reise XIX, 29 — 48 ist also höchst wahrscheinlich noch von demselben Referenten, und selbst die Schluſsformel v. 47 und 48 möchte ich nur ihm zuschreiben, und nicht dem angenommenen Sammler dieser Erzählungen, ohnerachtet die Worte zugleich das Ende dieser ganzen Sammlung sind. Ich möchte nur sagen, daſs dieser Umstand, daſs ein auf die Geschichte dieser Reise gestellter Sammler eine Erzählung mit einem so feierlichen Anfang wie IX, 51 und eine mit einem so bestimmten Schluſs wie dieser hier vorfand, gar sehr mitgewirkt haben kann zu dem Entschluſs die einzelnen Erzählungen auf eine solche Weise zusammenzureihen. Aber als gänzlichen Schluſs einer ursprünglichen Erzählung muſs ich nach meinem Gefühl diese

Wor-

Worte auf das bestimmteste ansehn, und nicht als Uebergang eines und desselben Schriftstellers von einem Gegenstande, der Reise Christi zu einem andern, seinem Aufenthalt in Jerusalem. Man sehe nur, wie ganz ähnliche XXI, 37. 38 wiederkommen, da wo sie doch als Uebergang ganz unnüz wären, ja vielleicht an dieser Stelle sogar falsch. Auch müſste, wenn diese allgemeine Schilderung Uebergang sein sollte, das nächst folgende offenbar als Beispiel an dieses allgemeine angeknüpft sein; statt dessen aber fängt es so an, wie eine einzelne Erzählung für einen der von den lezten Tempeltagen Christi etwas erfahren wollte, und der also schon wuſste, was er unter den ἡμέραις ἐκείναις zu verstehen habe. So daſs der Gedanke diese Verse nur als ein Bindungsmittel anzusehen bei mir gar nicht Wurzel fassen will. Eben so wenig aber kann ich bergen, daſs auch die nächst vorhergehenden Worte v. 45. 46 mir schon gewissermaſsen in der Mitte zu stehen scheinen zwischen der Schluſsformel und der bisherigen Erzählung. Sie nähern sich jener an Allgemeinheit, es fehlt ihnen schon ganz die bisherige Ausführlichkeit und sinnliche Anschaulichkeit; und ich möchte schlieſsen unser Berichterstatter habe Christum nur bis zum Eingang in die Stadt begleitet; von da an habe ihn sein Weg gleich von Christo abgeführt, und er habe deshalb auch nur bis hieher mit der Lebendigkeit eines Augenzeugen gesprochen. Was hingegen im Tempel, wohin er freilich sehen konnte, daſs Christus seinen Weg nahm, noch vorgefallen, das füge er nur vom Hörensagen und also auch nur in den allgemeinsten Zügen hinzu. Dann aber kann er auch sehr leicht mit Unrecht das, was erst einen Tag später geschah, auf diesen Tag der ersten Ankunft übertragen haben; und wer jene Vermuthung mit mir theilt, der wird nicht mehr wollen unser Evangelium neben dem Matthäus als Zeugen aufstellen gegen Markus, welcher sehr bestimmt diese Begebenheit erst auf den folgenden Tag sezt; sondern wird sagen Matthäus und Markus hätten dies mit einander auszumachen. Und gewiſs der Bericht des Markus XI, 11 ist hierüber zu bestimmt, daſs nämlich Jesus sich damals, weil es schon spät gewesen, im Tempel gar nicht aufgehalten, sondern nach Bethanien zurükkgegangen sei, und zu genau erzählt er die Sache hernach XI, 15 — 19, als er vom folgenden Tage spricht, als daſs man glauben sollte, er hole nur etwas versäumtes nach, oder was er früher nicht Lust hatte zu erzählen, denn im lezten Falle würde er v. 11 das περιβλεψάμενος πάντα nicht geschrieben haben. Dagegen zeigen sich manche Schwierigkeiten, wenn man des Matthäus Bericht XXI, 1 - 17 betrachtet. Nicht nur klingt v. 10 als ob Christus um in den Tempel zu kommen durch einen groſsen Theil der Stadt hätte gehen müssen, was sich doch anders verhält, sondern es wird auch wirklich zuviel, daſs Christus, angenommen die Richtigkeit unsers Berichtes darin, daſs er am Vomittag von Jericho aufgebrochen ist, diesen Weg zurüklegt mit der Langsamkeit, mit welcher eine groſse Gesellschaft nur gehen kann, auf dem lezten Theile des Weges offenbar noch aufgehalten durch zunehmendes Gedränge und durch die Bewillkommungen, daſs er dann im Tempel die schwierige Austreibung der Käufer und Verkäufer unternimmt, und dann noch so lange da bleibt, daſs, nachdem dieses ganze Gewühl sich verlaufen, die Blinden und Lahmen sich um ihn sammeln können und er sie heilen, und daſs dann noch Hohepriester und Schriftgelehrte im Tempel sind, gegen die er sich verantworten muſs, und so erst endlich nach Bethanien hinausgeht. So daſs, was Markus meldet, sich auch ungleich wahrscheinlicher zeigt, und Matthäus in den Verdacht kommt auch hier in Einen geschichtlichen Bericht zusammengefaſst zu haben, was nicht zusammengehört, wie er mit Reden wol öfter gethan hat. Allein gegen die aus unserm Bericht so natürlich hervorgehende Annahme, daſs Jesus an demselben Tage, wo er von Jericho aufgebrochen war, doch wenigstens in die Stadt und den Tempel gekommen ist, erhebt sich noch ein anderer Zweifel aus der Erzählung des Johannes, der uns Jesum zuerst in Bethania zeigt, wo ihm ein groſses Mahl bereitet ist, und ihn erst am folgenden Tage von dort aus in die Stadt gehen läſst, und zwar eben so auf dem Esel reitend, eben so bewillkommt und begrüſst. Wenn wir glauben im Lukas, wenn auch nur von XVIII, 35. eine fortlaufende und zwar von einem Reisegefährten herrührende Erzählung zu haben bis XIX, 48, so ist damit unmöglich zu vereinigen, daſs Jesus zwischen Jericho und jenem Einzug in die Stadt eine Nacht sollte in Bethanien zugebracht haben. Dies könnte uns also anrathen jene Annahme aufzugeben, der Schluſsformel die wir XIX, 28 antrafen ihr volles Recht wiederfahren zu lassen, und anzunehmen, als Christus nach Endigung jener Parabel von Jericho aufgebrochen, habe er zwar, wie v. 28 sagt, seinen Weg nach Jerusalem fortgesezt, sei aber desselben Tages nur bis Bethanien gegangen, und was uns von v. 29 an weiter erzählt wird, sei die Begebenheit des folgenden Tages. Allein nicht zu gedenken, daſs wir zu einer ähnlichen Trennung dann auch bei Matthäus und Markus uns entschlieſsen müſsten, wo sie aber durch keine scheinbare Schluſsformel begünstigt wird: so können wir doch bei unserer Erzählung, welche auch von v. 29 bis 44 so sehr das Gepräge an sich trägt den Bericht eines Augenzeugen zu enthalten, nicht begreifen, wie sie so könnte abgefaſst sein, wenn Christus denselben Morgen von Bethanien aufgebrochen wäre. Denn theils könnte auf keine Weise gesagt werden *εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν;* theils läſst sich auch nicht begreifen, warum er den Esel sich nicht sollte in Bethanien haben geben lassen, wo es zwischen Abend und Morgen an Gelegenheit einen zu verschaffen nicht gefehlt haben konnte. Also bleibt doch schwerlich eine andere Auskunft übrig als anzunehmen, die Ankunft Jesu in Bethanien, welche Johannes XII, 1 beschreibt, sei dieselbe, die Markus XI, 11 beschreibt, nach dem von den drei Evangelisten beschriebenen Einzug, und nachdem Jesus bereits aber nur kurz im Tempel gewesen war. Der Einzug aber, den Johannes beschreibt, sei nicht der unsrige; sondern den unsrigen verschweige er, was sich am leichtesten wol erklärt, wenn man annimmt, daſs er selbst nicht mit zur Stadt hineinging, weil er etwa vorauf nach Bethanien geschikt wurde, um die Ankunft Christi anzumelden. Am folgenden Morgen aber, nachdem recht bekannt geworden, Jesus sei bereits in der Stadt und im Tempel gewesen, und werde nun wieder und von nun an täglich hereinkommen, da sei eine noch gröſsere Menge Volks von den Zweifeln, deren Johannes erwähnt, befreit, ihm freudig entgegen gegangen, und habe in einem noch gröſsern Maaſsstabe die festlichen Bewillkommungen des vorigen Abends wiederholt. Dies muſs wol jeder sehr natürlich finden, und gar nicht ähnlich manchen andern Fällen, wo die Ausleger, um die Evangelisten in Einstimmung mit einander zu bringen, eine Handlung doppelt annehmen. Denn hier ist eine Wiederholung derselben an sich so sehr wahrscheinlich. Und eben so natürlich wird auch wol jeder finden, daſs die drei ersten Evangelisten, gesezt auch sie hätten alle in zusammenhängender Erzählung geschrieben, und des zweiten Eintritts Christi in die Stadt erwähnt, doch diese Bewillkommung nicht wiederholt beschrieben haben würden. Und eben so leicht kann man sich denken, daſs Christus den zweiten Tag wie den ersten das Reiten dem Gehn vorgezogen hat, um so mehr als er ein noch gröſseres Gedränge erwarten muſste. — Doch kommt man, wenn man recht betrachtet, wie Johannes dieser Sache erwähnt, eben so leicht auf den Gedanken, er thue es mehr in polemischer Absicht, und von dieser

Handlung Christi, gleichviel ob sie demselben Tage oder einem früheren angehöre, allen Schein des absichtlichen zu entfernen, welchen ihr vielleicht das Gerücht, vielleicht schriftliche Erzählungen, die Johannes kannte, geliehen hatte. Denn darum gewiſs sagt er so ausdrükklich, die Beziehung dieser ganz zufälligen Handlung auf die profetische Stelle sei von den Jüngern erst später gemacht worden. Was aber bei Matthäus von zwei Thieren und zwar ziemlich wunderlich gesagt wird, das weiſs ich doch nur aus dem Bestreben zu erklären, die Beziehung der Thatsache auf die Stelle bei Sacharja recht genau zu machen. Alles andere scheint mir vergebliche Mühe. Denn sollte Matthäus mit den andern in Uebereinstimmung gebracht werden: so müſste doch der πῶλος es gewesen sein, den Christus sich eigentlich bestellt hätte; aber neben einem πῶλος, auf dem man wenigstens schon reiten kann, wenn er auch noch nicht geritten ist, läuft die Eselin nicht mehr her, sondern hat ihn längst sich selbst überlassen. Und so bestätigt auch dieser Umstand, daſs die Erzählung des Matthäus an Ursprünglichkeit der unsrigen und der bei Markus nicht gleich kommt.

Indem wir nun an dem Punkt angekommen sind, den ich als den Schluſs dieser dritten Masse des Ganzen ansehe: so scheint mir nicht undienlich die Ansicht derer, welche nur den gröſseren Theil derselben bis XVIII. 14 als eine frühere Schrift gelten lassen, welche Lukas seinem Evangelium einverleibt, nocheinmal mit den anderen beiden Hypothesen vom Urevangelium und von der Benuzung des Matthäus und Markus zusammenzustellen. Wenn die besondere Schrift vor der Erzählung von Segnung der Kinder zu Ende war, so hatte sie gar keinen Schluſs; sie war eine vielleicht noch unbeendigte auf jeden Fall noch ungestaltete Sammlung, die eben so wenig ein Reisebericht als eine Gnomologie heiſsen konnte, und bei der gar kein Plan ersichtlich ist, so daſs man es als ganz zufällig ansehn müſste, daſs sie grade mit Ankündigung einer Reise nach Jerusalem anfing. Wenn nun Lukas vor dem Urevangelium eine besondere Achtung hatte, und das liegt doch in dem Begriffe, auch schon in so fern dieses diejenige Schrift war unter seinen Hülfsmitteln, die es am vollständigsten auf ein καθεξῆς angelegt hatte: sollten wir ihm dann nicht den Vorsaz zutrauen die Ordnung dieser Schrift grade am wenigsten zu unterbrechen? und was konnte ihm denn erwünschter sein, als, wenn er doch eine so ungestalte Sammlung einrükken wollte, alles was er sonst von Bereicherungen des Evangeliums aus der Zeit vor der lezten Anwesenheit Christi in Jerusalem in Händen hatte an diese Sammlung anzureihen, damit er die Ordnung des Urevangeliums nur einmal für immer unterbrechen dürfe? Die Sammlung gab sich hiezu um so leichter her, als sie sichtlich in Galiläa anfängt, noch eine Zeitlang dort verweilt, und zulezt ohne alle bestimmte Oertlichkeit aufhört. Ging aber die Sammlung bis dahin, wo wir sie schlieſsen, dann muſste Lukas sie aus einem ganz andern Gesichtspunkt und höchst wahrscheinlich als ein genau zusammenhängendes Ganze ansehen, dem es Unrecht gewesen wäre dies und jenes auf Gerathewohl ein und an zu schieben. Und, was uns noch näher liegt, was für einen Grund kann er wol gehabt haben, dieser Sammlung ihre Stelle vor dem Abschnitt von der Einsegnung der Kinder anzuweisen, und nicht vielmehr nach dieser und der Frage des ἄρχων, so daſs er das παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα mit der Ankündigung der Reise IX, 51 in Verbindung gesezt hätte? So daſs auch von hier aus wahrscheinlich wird, die Schrift sei weiter gegangen, und ihr Ende sei das von uns angenommene. Auf der andern Seite, wenn diese Schrift XVIII, 14 zu Ende ging, und den auf Ort und Zeitbestimmungen aufmerksamen Lukas hier sehr ungelegen mit einer ganz unbestimmten Oertlichkeit im Stiche lieſs, er aber hatte den Matthäus und Markus vor sich; sollen wir glauben er habe sie so unaufmerksam verglichen und benuzt, daſs er zwar hier wieder zu ihnen zurükgekehrt sei, sich aber gar nicht nach der Stelle umgesehn habe, wo er sie verlassen? Denn wenn er dies gethan, wie würde er sich, gesezt auch er habe Ursachen gehabt die Frage von der Ehescheidung auszulassen, die ihm hier so höchst nothwendige Ortsbestimmung haben entgehen lassen, die ihm Matthäus und Markus darboten? Weshalb denn von allen Seiten her am wahrscheinlichsten werden will, unsere Sammlung sei bis zur Ankunft in Jerusalem gegangen und schlieſse erst hier. Daſs die Uebereinstimmung mit Matthäus schon bei dem Abschnitt von den Kindern wieder anfängt, erklärt sich freilich am leichtesten, wenn man annimmt, dieser und die beiden folgenden Abschnitte beziehn sich auf den Aufbruch zu einer und derselben nämlich der lezten Reise. Die ganze Sammlung kann aber entstanden sein auf eine mehr oder weniger absichtliche Art. Es kann ein ohne bestimmten Zwekk sammelnder, weil ihm grade mehreres was sich offenbar auf Reisen Christi nach Jerusalem bezog, zu Händen gekommen war, auch das übrige dazwischen gefügt haben. Es kann aber auch einer ausdrüklich darauf ausgegangen sein Erzählungen von der lezten Reise Jesu nach Jerusalem zu sammeln. Wie man annehmen kann, daſs die Geschichten der lezten Tage und des Leidens zuerst sind von entfernteren Christen erfragt und theils zusammenhängend erzählt, theils aus einzelnen Nachrichten aneinandergefügt worden; so schlieſst sich jener Wunsch diesem unmittelbar an. Alsdann wird noch wahrscheinlicher, daſs alles was unsre Sammlung giebt, sich auf Reisen Jesu ereignet hat, nur auf welcher, dies bleibt ungewiſs. Nimmt man indeſs die einzelnen Anzeigen zusammen, auf welche ich habe aufmerksam zu machen gesucht: so scheint doch im Ganzen alles ziemlich so zusammen zu gehören, wie es hier gegeben ist, so daſs wir dem Redner unseres Ganzen auch hier Glükk wünschen müssen, daſs er an eine so gute Quelle gerathen, und sein Urtheil loben müssen, wenn er vielleicht diese Sammlung manchen andern Materialien, die sich ihm darboten, vorgezogen hat. Auch der Schein, als ob darin mehrmals Ansäze vorkämen, die Jesus genommen zu einer Reise nach Jerusalem, ohne daſs eine zu Stande gekommen, dieser verschwindet bei unserer Ansicht gänzlich. Ist der Sammler ausdrükklich von dieser Absicht ausgegangen, so ist auch wol möglich, daſs er vieles nach mündlichen Erzählungen selbst concipirt; und dann hat er natürlich, weil er sie gleich für die Sammlung bestimmte, den einzelnen Abschnitten weder Einleitung noch Schluſs gegeben, und die Ortbestimmungen, weil er sie doch nicht überall geben konnte, lieber überall weggelassen.

Vierte Masse XX, 1 bis zu Ende.

Wenn wir nun auch diesen lezten Theil des Evangeliums darauf ansehn, ob es sich mit ihm eben so verhält wie mit dem bisherigen, daſs wir weniger Einen Schriftsteller anerkennen müssen, als eine Mehrheit von Concipienten, deren Aufzeichnungen nur von Einem sind geordnet worden: so stoſsen wir zuerst auf die schon angeführten Worte XXI, 37. 38 welche zumal, wenn wir noch XXII, 1. 2 mit in Betrachtung ziehn, die beiden Kapitel XX und XXI aus dem Zusammenhange mit dem früheren und späteren bestimmt ausscheiden, und als ein ursprüngliches Ganze für sich darstellen, dessen ganz natürlicher Schluſs sie sind. Denn wenn wir uns auch nur von XVIII, 14 an den Lukas wieder als Schriftsteller, sei es auch nur vergleichenden und überarbeitenden denken: dürfen wir glauben, daſs er zwei so ähnliche Formeln wie XIX, 47. 48 und

XXI, 37. 38 so kurz hinter einander habe folgen lassen, und sie nicht vielmehr in Eine zusammengezogen? Wollte er an jener Stelle eine solche allgemeine Schilderung einrükken, wie sollte es zugegangen sein, daſs er dem *καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ* nicht gleich das *τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν* hinzufügte? und eben so gehörte das *πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζε πρὸς αὐτὸν* zu dem *ἐξεκρέματο αὐτὸν ἀκούειν* ganz natürlich. Und nachdem er in eben jener Stelle allgemein gesagt *καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι, καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν*, und hernach einen einzelnen Fall XX, 19 angeführt, wo sie sich kaum aus Furcht vor dem Volk enthielten sogleich Hand an ihn zu legen: wie kann er, ohne sich hierauf im mindesten zurükk zu beziehen, dasselbe XXII, 2 ganz im allgemeinen wiederholen? Und wenn von XVIII, 14 Lukas im Zusammenhange schrieb, war XXII, 2 der rechte Ort zuerst des Osterfestes, auf welches sich ja die ganze Reise bezog, zu erwähnen? Hätte es nicht schon im achtzehnten oder neunzehnten Kapitel oder spätestens am Anfang des zwanzigsten geschehen müssen? Vielmehr verrathen diese Worte ganz bestimmt, daſs hier eine neue Denkschrift angeht, die von dem vorigen nichts weiſs, und auch von dem Ordner des Ganzen nicht mit dem bisherigen in Eins verarbeitet ist; denn dieser Uebelstand hätte ihm unmöglich entgehen können. Also kann weder XXI, 37. 38 im Zusammenhang mit XIX, 47. 48 geschrieben sein, noch XXII, 1. 2. im Zusammenhange mit XX, 19, so daſs sich XX und XXI ganz isoliren.

Belenchten wir also diese für sich als eine ursprüngliche Erzählung: so macht sie gar keinen Anspruch auf genaue Zeitbestimmung oder auf strenge Zeiteinheit. Daſs der Ausdrukk ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων dieselbe nur scheinbar mit dem vorigen verbindet, ist schon erwähnt; aber anstatt des unbestimmten ἐν μιᾷ könnte doch bei derselben Entstehungsart des Anfangs ein bestimmter Tag vor dem Fest angegeben sein, wenn hierauf die Absicht des Erzählers wäre gerichtet gewesen. Eben so unbestimmt schlieſst sie auch, als habe sie nur einen oder mehrere Tage dieser Zeit ohne zu wissen welche herausgegriffen. Auch ist gar keine Ursach zu glauben, daſs alles hier erzählte an demselben Tage vorgegangen sei, vielmehr liegt auch in unserer Erzählung, wenngleich sie es nicht ausdrüklich sagt, die Voraussezung, daſs nach dem miſslungenen ersten Versuch dem zweiten von XX, 20 an erzählten eine neue Berathung vorangegangen ist, und mancherlei Anstalten, da die ἐγκάθετοι doch erst muſsten herbeigeschafft und gehörig unterrichtet werden, so daſs höchst wahrscheinlich hier von einem Tage auf einen andern übergesprungen ist ohne dessen zu erwähnen. Daher müssen wir mehr eine innere Einheit aufsuchen, ein Thema, welches dem Erzähler aufgegeben war, und das ist auch sehr leicht zu finden, es sind nämlich die dem lezten mit Hülfe des Judas gelungenen Streich vorangegangenen und von ihm unabhängigen Anschläge der feindseligen priesterlichen Partei. Diese finden wir hier im Zusammenhange, und also wahrscheinlich auch, so weit etwas davon zur Erscheinung kam, vollstandig berichtet, aber von einem der keine Gelegenheit hatte sich auch von dem innern der Sache, von den Berathungen und Vorbereitungen der Feinde Christi, zu unterrichten. Daher treten, so weit dieses Thema reicht, nemlich bis XX, 47 alle anderen Verhältnisse zurükk; weder von dem was Christus gelehrt noch von Heilungen, an denen es ja auch in diesen Tagen nicht wird gefehlt haben, ist irgend die Rede. Man könnte hiegegen einwenden, dann würde auch wol von der Frage der Sadducäer, die offenbar nichts für Christi Person verfängliches enthält, nichts hier vorgekommen sein. Allein damit scheint es die Bewandniſs gehabt zu haben, daſs diese Frage die zweite Verhandlung Christi mit seinen Gegnern unterbrach, und daſs die allgemeine Warnung, mit welcher er seine Antwort schloſs, sich doch zugleich auf das Zwischeneintreten der Sadducäer bezog, und ohne dessen Erwähnung nicht verständlich gewesen wäre. Nämlich der erste und zweite Versuch stehen in einem bestimmten Gegensaz, der erste hatte einen officiellen Charakter, es waren Abgeordnete des hohen Rahtes, die Christo gradezu eine Rechenschaft abforderten, die Andern waren *ἐγκάθετοι*, welche sich ganz unschuldig anstellten, als ob sie gar keine Absicht auf Christum hätten; der erste ging darauf aus ihn vor die jüdische geistliche Gerichtsbarkeit zu ziehen, der andere etwas hervorzulokken weshelb sie gegen ihn die römische weltliche aufrufen könnten. Christus weiset diesen auf eine solche Art ab, daſs kein Widerspruch entsteht gegen seine Aufforderungen sich in eine βασιλεία τοῦ θεοῦ zu sammeln, die von dem bürgerlichen Zustand ganz unabhängig wäre. Zu dieser Antwort ist offenbar die Frage XX, 41 — 44 der zweite Theil. Verfängliche Fragen, sagt Christus gleichsam, will ich euch auch wol vorlegen, die ihr nicht beantworten könnt ohne eure Theorie zu verläugnen oder etwas zu sagen, weshalb ich die Römer gegen euch aufhezen könnte. Denn da sie den Psalm messianisch auslegten, konnten sie wol nicht anders antworten, als, David könne deshalb den Messias zugleich seinen Herrn nennen, weil dieser ein weit mächtigerer König sein solle, als er selbst gewesen, und vorzüglich muſste wol darin liegen, daſs er nicht ein den Römern untergeordneter nach Art der Herodianischen selbst ein Knecht, sein könne. Und wer weiſs, ob sie nicht in gegen Christum gehaltenen Vorträgen, an denen sie es gewiſs in den Synagogen und Tempelhallen nicht fehlen lieſsen, sich dieser Auslegung bedient hatten, um zu beweisen, Jesus von Nazaret könne der Messias nicht sein. In diesem genauen Zusammenhang mit dem vorigen ist dies Verfahren Christi vollkommen verständlich und vollkommen seiner würdig, verliert aber an beidem nach meinem Gefühl, wenn man es abtrennt und Christum in einem solchen Sinne offensiv verfahren läſst. Angedeutet aber ist dieser Zusammenhang in unserer Erzählung deutlich genug. Sie erzählt nicht, daſs die angestifteten Frager und die pharisäisch gesinnten Schriftgelehrten, welche sich gewiſs scheinbar zufällig um den Erfolg abzuwarten umher versammelt hatten, schon weggegangen wären, sondern nur, daſs sie schwiegen, und mit diesem ἐσίγησαν v. 26 kannn man das προσελθόντες δέ τινες so genau man will in Verbindung bringen; die γραμματεῖς v. 39, welche um desto unbefangener und gar nicht im Zusammenhang mit jenen ἐγκαθέτοις sich zu zeigen, Christo beistimmen in seiner antisadducäischen Antwort, gehörten offenbar zu den Mitwissenden, und Jesus, dem dies nicht entging, richtet nun seine vergeltende Frage an sie, und fügt, weil sie doch, wenngleich vielleicht diesmal nur mit halbem Herzen, sich über die Beschämung der Sadducäer gefreut, seiner allgemeinen Warnung gegen die Pharisäer auch noch die vergleichende hinzu, daſs er sie für weit gefährlicher und strafbarer halte als die Sadducäer. Bis hieher also ist alles in unserer Erzählung durch das angegebene Thema ausschlieſsend bestimmt; die noch übrigen beiden Stükke aber XX, 1 — 4 und 5 — 38 haben mit demselben nichts mehr zu thun, und diese sind gewiſs wegen ihres unmittelbaren Zeitzusammenhanges mit dem lezten Theil der bisherigen Erzählung hinzugefügt, eine unter diesen Umständen von Seiten des Berichterstatters sehr natürliche und für seine unmittelbaren Leser höchst schäzbare Zugabe. Schon lehrend hatten die ἐγκάθετοι gewiſs Jesum im Tempel gefunden, und wir müssen glauben, daſs über diesen Verhandlungen die Zeit, wo man den Tempel allmählig zu verlassen pflegte, herangekommen sei, ohne daſs Christus noch eine langgedehnte antipharisäische Rede, wie sie Matth. XXIII giebt, hätte halten können, wenn wir auch nicht schon anderwärts her wüſsten, daſs diese Rede ein zusammengeseztes Werk ist. Indem nun Christus das gröſste Gedränge sich erst verlieren läſst, und dem Hinausgehn zusieht, beobachtete er die Wittwe, und nachdem er zulezt selbst mit den seinigen den Tempel verlassen, fielen die Gespräche und Reden vor, die uns XXI, 5 — 36 erzählt werden. So erscheint unsere Erzählung gestaltet und entstanden, wenn man sie unbefangen für sich betrachtet; vergleichen wir sie nun auch mit den Berichten bei Matthäus, um zu sehen ob die Art der Uebereinstimmung zwischen beiden sich aus der Benuzung eines gemeinschaftlichen Urevangeliums und verschiedener Hülfsschriften wirklich begreifen läſst, und eben so ob wahrscheinlich werden will, Lukas habe den Matthäus und Markus vor sich gehabt. Die bloſse Gleichheit der Anordnung in diesen Abschnitten, zumal Markus und Matthäus noch mehr und weniger dazwischenschieben, und Matthäus auch einen von den unsrigen ausläſst, kann uns wol nicht nöthigen hier Eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen. Wir können wahrscheinlicherweise die Begebenheiten die in unserer Erzählung zusammengefaſst sind nur auf zwei Tage vertheilen; wenn nun an diesen beiden Tagen, das Lehren, wie es unsre Erzählung mit dem Ausdrukk εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet, und das etwanige Heilen, was für diese Tage immer nicht merkwürdig genug war, abgerechnet in in dem Tempelleben Jesu nichts weiter auffallendes vorgekommen ist: wie höchst natürlich wird es dann, daſs in mehreren ursprünglichen Erzählungen, wenn sie auch nicht dieselbe Absicht hatten, welche der unsrigen zum Grunde zu liegen scheint, doch die Begebenheiten in derselben Ordnung einander folgen! Daſs aber zwischen dem Einzuge Christi und der Verrätherei des Judas in allen drei Evangelien uns im wesentlichen nichts als dieses erzählt wird, das kann doch auf keinen Fall aus einem gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Urevangelium erklärt werden; sondern nur daraus, daſs keinem von allen dreien hier Erweiterungen und Hülfsschriften zu Gute gekommen sind. Dieser gemeinschaftliche Mangel kann also auch das Dasein eines Urevangeliums nicht wahrscheinlicher machen. Vielmehr wenn wir uns ein solches denken mit dem Zwekk zur Grundlage der Verkündigung zu dienen, und von einem wohlunterrichteten Gefährten der Apostel verfaſst: so müſsten wir uns billig wundern, in demselben weder von jenen Griechen etwas erwähnt zu finden, die Jesum zu sehen begehrten, und die gleichsam als die Erstlinge der Kirche aus den Heiden angesehn werden können, noch von jener Stimme vom Himmel, von der doch auch nicht Johannes allein kann gewuſst haben. Fragen wir aber, wie genau die Erzählung dieser Begebenheiten in den drei Evangelien übereinstimmt, und ob hieraus eine gemeinschaftliche Quelle wahrscheinlich wird: so stoſsen wir, wenn wir auf das Ganze unserer Erzählung sehen, sogleich auf einen Untstand, der gar sehr gegen eine solche Voraussezung spricht. Nemlich die Begebenheiten, deren Zusammenhang durch unsere Erzählung sehr deutlich hindurchschimmert, erscheinen beim Matthäus gänzlich und auf sehr bestimmte Weise getrennt. Nachdem Jesus der Deputation geantwortet, heiſst es freilich Matth. XXI, 45. 46 die Hohenpriester und Pharisäer hätten gemerkt, daſs seine Gleichnisse auf sie gingen und gesucht ihn zu greifen, hätten aber die Menge gefürchtet. Aber damit hängt nicht zusammen, daſs sie eine neue Berathung gehalten, sondern dies folgt erst nach einer andern Gleichniſsrede Christi XXII, 1 - 15; die sie gar nicht eben so unmittelbar auf sich zu beziehen Ursache hatten. Auch sind es nicht, wie bei uns, dieselben, sondern hier nur die Pharisäer; so daſs man die Beziehung dieser Berathung auf das Miſslingen des vorigen Versuchs ganz aus den Augen verliert. Doch dies, könnte man sagen, sei nur die Folge eben von dem zwischen eingeschobenen Gleichniſs. Aber auch hernach als Jesus die Frage wegen des Census beantwortet hat, läſst Matthäus diese Angestifteten XXII, 22 sich entfernen, und die Sadducäer kommen zwar an demselben Tage, aber man weiſs nicht wie spät hernach. Die Pharisäer versammeln sich erst nachher wieder, aber sie schikken nur einen mit einer ganz unverfänglichen Frage ab, und darauf richtet Christus an die versammelten seine Frage aus dem CXten Psalm. Bei Markus ist es zwar der hohe Rath, welcher auch die Pharisäer und Herodianer mit der Frage wegen des Census abschickt, aber Christus legt seine

Frage, wie der Messias Davids Herr sei, nicht diesen und überhaupt niemanden vor, sie erscheint nur wie eine Stelle aus einer im Tempel man weiſs gar nicht ob an demselben Tage gehaltenen Lehrrede; und eben so abgerissen wie aus einer andern Rede erscheint auch die Warnung gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, wenngleich sie sonst demjenigen vollkommen gleich ist, was wir bei Lukas lesen. Wie muſs nun, frage ich, das Urevangelium beschaffen gewesen sein, daſs Erzählungen, die so verschiedene Ansichten geben, daraus haben entstehen können? Eine Frage zu der man freilich sich nicht veranlaſst sieht, wenn man sich die drei Evangelien in die möglichst kleinsten Abschnitte zerlegt, und nur diese unter sich vergleicht; aber zur Entscheidung der Sache gehört doch diese Frage sehr wesentlich. Denn wenn uns das Urevangelium wahrscheinlich werden soll, müssen wir es uns auch zusammendenken können aus unsern Evangelien. Dazu gehört aber nicht nur, daſs wir uns müssen denken können, wie es die einzelnen Begebenheiten erzählt hat, denn hierauf hat der Erfinder desselben ohnstreitig einen erstaunenswürdigen Fleiſs und Scharfſinn gewendet, sondern auch ob und wie es sie in Verbindung gebracht hat. Da die Prüfung dieser Hypothese hier nicht mein eigentlicher Zwekk ist: so genügt es mir bei dieser Gelegenheit aufmerksam darauf zu machen, daſs man jene Frage aufwerfen müsse bei allen Begebenheiten, die aus dem Urevangelium herübergenommen, der eine oder andere unserer Evangelisten in unmittelbare Verbindung mit einander bringt, der andere durch anderes dazwischengeschobenes trennt oder wenigstens bestimmt absezt! Was nun unsern Fall betrifft: so bleibt schwerlich etwas anderes übrig als zu sagen, das Urevangelium habe die Auftritte aufeinander folgen lassen ohne bestimmt zu verbinden oder bestimmt zu trennen, in der Ueberarbeitung aber habe der eine bestimmt verbunden, der andre bestimmt getrennt. Werden wir dann aber nicht viele Veranlassung bekommen, wenn wir diese Untersuchung fortsezen, uns das Urevangelium zu denken als ein Aggregat von einzelnen völlig abgerissenen Erzählungen, welches ganz gleichförmig hintereinander gestellt habe dasjenige, was in einem nähern Zusammenhange unter sich stand und das was nicht? und kann man sich ein solches wol denken als die ursprüngliche schriftliche Abfassung wohlunterrichteter Männer, welche die unmittelbaren Augenzeugen befragen konnten, oder wol gar von ihnen beaufsichtet und geleitet wurden? Und wenn diese ein so wunderliches Ding stehen lieſsen, woraus mit ganz gleichem Recht die verschiedensten Bilder konnten gemacht werden: so war auf diese Weise die Folge der Begebenheiten im Urevangelium etwas ganz zufälliges. Und nehmen wir hiezu die Dürftigkeit desselben in vielen einzelnen Abschnitten: so gerathen wir wieder, wenn wir uns den Zwekk desselben denken wollen, in die auffallendste Verwirrung. Wollen wir aber auch annehmen, die einzelnen Begebenheiten hätten im Urevangelium nur so hinter einander gestanden, daſs aus demselben nicht hätte abgenommen werden können, ob sie in näherer Verbindung standen oder nicht, wiewol sich eine solche Unbestimmtheit kaum anders als höchst absichtlich denken läſst; und eben deshalb hätte nun der eine Ueberarbeiter bei Matthäus angenommen, sie gehörten nicht zusammen, und sie daher bestimmt getrennt, der andere beim Lukas hätte das Gegentheil angenommen und sie daher in Verbindung gesezt: so ist doch auch dieses nicht durchzuführen. Denn um eine gemachte zu sein, ist die Verbindung der einzelnen Bestandtheile in unserer Erzählung viel zu leise angedeutet, und gewiſs würde sie weit schärfer gezeichnet sein und weit bestimmter hervortreten, wenn sie so entstanden wäre. Wie sie jezt ist, sieht sie keinesweges aus wie das Werk einer zweiten Hand, welche eine unbestimmte Erzählung verbessern und ergänzen will; sondern rein wie die Erzählung eines solchen, dem der Hergang in seinem natürlichen Zusammenhange gegenwärtig ist, der es sich aber gar nicht zur besondern Aufgabe macht, diesen Zusammenhang aufzudekken; also nicht wie etwas abgeleitetes, sondern wie etwas ursprüngliches. Eben so wenig ist aber wahrscheinlich, daſs Lukas den Matthäus und Markus vor sich gehabt hat. Denn wie hätte er sich können XX, 20 des wunderlich undeutlichen Ausdrukkes bedienen *ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι*, wenn er bei Matthäus das weit bestimmtere vor sich fand, daſs sie von ihren Schülern gemeinschaftlich mit einigen Herodianern unterrichtet und abgeschikt hatten? Und eben so, wie hätte er nicht weiter hin XXI, 5 sein unbestimmtes *καί τινων λεγόντων* gewiſs vertauscht mit der bestimmteren und sich fortschreitend entwikkelnden Nachricht bei Matthäus und Markus? Offenbar spricht ein solches Nichtbenuzen um Mängel, die wenigstens bei der Vergleichung sofort fühlbar werden müssen, hinweg zu schaffen, weit bestimmter gegen diese Annahme, als die Uebereinstimmung im einzelnen dafür spricht. Da aber diese Uebereinstimmung unläugbar sehr groſs ist: so können wir die Frage nicht umgehn, ob dieselbe Denkschrift, welche Lukas eingerükt, auch dem auf mancherlei Weise vermehrten Bericht des Matthäus zum Grunde gelegen. Dieses gewinnt auf der einen Seite nicht wenig Wahrscheinlichkeit, wenn wir gleich im ersten Abschnitt der Erzählung in beiden Evangelisten auch dasjenige übereinstimmend finden, was nur Urtheil und Ansicht des Erzählers ist, nämlich wie sich die Deputirten die zweischneidige Frage Christi erklärt haben sollen, zumal sich mehrere Arten denken lassen, wie Christus jede Antwort, die sie darauf geben konnten, würde gewendet haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Erzählungen annehmen will, die dennoch hierin übereinstimmen; so müſste entweder Christus selbst sich hernach über seine Absicht gegen die Jünger erklärt, oder sie wenigstens müſsten die Sache häufig unter einander besprochen haben, und alle in dieser Erklärung einig geworden sein. In beiden Fällen bleibt immer gleich sonderbar, daſs beide Erzähler dies in derselben Form als die Gedanken der Höhenpriester vortragen, und keiner von beiden als Meinung der Jünger oder als Erklärungen Christi. Waren es aber wirklich die Gedanken der Deputirten: so konnten die Erzähler diese nur aus einer besondern Quelle wissen, und es wäre wieder unwahrscheinlich, daſs eine solche zweien von einander unabhängigen Erzählern offen gestanden. Wenn man nun annimmt, daſs Matthäus die Parabel von den beiden Söhnen, welche ohnedies nicht genau hieher paſst, nach seiner Weise hier eingetragen, daſs er nun einmal im Verändern war, und daher auch Kleinigkeiten in der Parabel vom Weinberg geändert, wenn wir entweder auch die freilich sehr ungeschickte, daſs den Deputirten selbst die Antwort auf die Frage, was wol der Herr mit jenen Winzern machen werde, in den Mund gelegt wird, als eine solche ansehn, oder diese mit Eichhorn als unrichtige Auffassung des Aramäischen erklären: so reichen wir mit dieser Voraussezung wol durch den ersten Abschnitt aber nicht viel weiter, sondern die zunehmenden Abweichungen machen doch eine ziemlich hochliegende Verschiedenheit wahrscheinlich; und ich möchte wenigstens sagen, was dem Matthäus ursprünglich und vor seinen eigenthümlichen Erweiterungen zum Grunde gelegen, sei wol eine andere schriftliche Auffassung derselben mündlichen Erzählung gewesen, welche einige Umstände besser wiedergegeben als die unsrige, andere auch mangelhafter; und ich halte dies, wenn man sich erkünstelter Hypothesen enthalten will, für die *annehmlichste* Erklärung. Auf diese Weise begreift sich auch das getrenntere Hervortreten der einzelnen Abschnitte bei Matthäus, welches wiederum die Einfügung manches ähnlichen erleichterte. Denn daſs weder die Parabel von den beiden Söhnen, noch die Frage nach dem vornehmsten Gebot hieher gehört, ist wol so gut als gewiſs, und auch von der Parabel vom Gastmahl ist dasselbe wahrscheinlich genug. Vor allen aber ist auch wol die lange antipharisäische Rede nur auf Veranlassung einer kurzen Warnung, wie Lukas und Markus sie hier mittheilen, aus mehreren Auszügen anderer Reden aus verschiedenen Zeiten zusammengesezt, wie wir dies von mehreren Stükken schon nachgewiesen haben; und daher scheint sich auch von dieser Seite die Schluſsformel unserer Erzählung zu rechtfertigen, welche nichts davon weiſs, daſs dieses grade das lezte Mal war, daſs Christus im Tempel gelehrt, welches man nur aus dem wahrscheinlich nicht hieher gehörigen aber gewiſs sehr kunstreich hieher versezten Ende der Rede bei Matthäus geschlossen hat; so daſs auch wol die Bestimmung, was an jedem Tage von den Sechs etwa seit Christus Ankunft in der Nähe von Jerusalem geschehen sei, keine groſse Sicherheit haben kann. — Die nächste kleine Begebenheit kann, wenn sie sich nicht als Lehrstükk fortgepflanzt hat, wol schwerlich für sich allein, sondern nur als Anhang einer gröſseren Erzählung sein aufgezeichnet worden. Im ersten Fall konnte der Ordner des Ganzen, oder ein früherer Besizer unserer Erzählung, wenn er sie einzeln besaſs, ihr wol kaum einen andern Plaz als diesen anweisen; und in dieser erweiterten Gestalt hätte dann unsere Erzählung dem Markus vorgelegen. — Doch sei nun dieses wirklich damals vorgefallen und deshalb ursprünglich mit erzählt worden, oder sei es von anderwärts her später eingeschoben, soviel steht bei mir fest, daſs der lezte Abschnitt unserer Erzählung, die Rede Jesu auf Veranlassung der Tempelbetrachtung, XXI, 5—38, mit den drei ersten ursprünglich zusammengehangen hat. Schon aus der Schluſsformel steht dieses fest, welche sich unmöglich auf diesen Abschnitt allein beziehen kann, indem ja von keinem Lehren im Tempel bestimmt die Rede ist, ja nicht einmal die Zeit des lezten Aufenthaltes Christi in Jerusalem ist darin irgend deutlich bezeichnet. Auch finde ich in der unbestimmten und ungenügenden Erwähnung der Veranlassung *καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ* eine unverkennbare Uebereinstimmung mit der Nachläſsigkeit der früheren Abschnitte in eben dieser Hinsicht; man vergleiche nur XX, 20. 27. und 39, und erinnere sich des darüber schon gesagten. Was nun diesen lezten Abschnitt an sich betrifft, so ist unsere Denkschrift von dieser Rede Christi völlig zusammenhängend und aus sich allein verständlich. Wie die veranlassenden ersten Worte Christi nur auf die Zerstörung des Tempels gehn, und auf die Einnahme der Stadt die damit natürlich zusammenhängt: so hat auch die Hauptfrage der Jünger keinen andern Gegenstand, und die ausführliche Antwort Christi geht, wenn man alles in seiner gegenseitigen Beziehung betrachtet, über die vorgelegte Frage auch gar nicht hinaus. Die geweissagten Verfolgungen sind offenbar nur jüdische; die Belagerung und Zerstörung Jerusalems ist offenbar der Mittelpunkt der ganzen Rede, wie man aus der Ausführlichkeit, mit der sie behandelt ist, deutlich sieht; das könnte aber nicht sein, sondern sie hätte müssen ein untergeordneter Gegenstand werden, wenn Christus damals zugleich von einem späteren und weit gröſseren Ereigniſs, von der Vollendung aller irdischen Dinge geredet hätte. Auch der Ausdrukk *τὸ τέλος* v. 9 deutet sichtlich nur auf die buchstäbliche Erfüllung der Worte, daſs dort kein Stein auf dem andern bleiben werde. Die Ermahnungen endlich an die Apostel, die theils in der Rede selbst zerstreut, theils am Ende zusammengefaſst sind, tragen ganz dasselbe Gepräge, und sind gleich unmittelbar an sie gerichtet; so daſs man nicht ohne die gröſste Gewaltthätigkeit, die eine auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, die andere auf das Ende der Welt beziehen könnte. Und wie soll man ohne die härteste Verzerrung die Schluſsworte v. 32 gleichmäſsig auf zwei ganz getrennte und weit auseinanderliegende Gegenstände der Rede beziehen? Was sich hiegegen aus unserer Rede allein sagen lieſse, wäre nur, daſs der Anfang der Rede Christi sich doch mehr auf die Frage nach seiner *παρουσία*, wie wir sie bei Matthäus lesen, zu beziehen scheine, daſs himmlische und sonstige Schrekkenszeichen an zwei verschiedenen Stellen v. 11 und v. 25, 26 geweissagt werden, was also auf zwei verschiedene Zeiten deute, und daſs endlich doch auch bei uns, wenngleich nur sehr abgekürzt von einer sichtbaren Wiederkunft des Menschensohnes die Rede ist. Allein dies sind untergeordnete Umstände, welche, wenn wir die Rede des Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46 nicht neben der unsrigen hätten, niemand auf diese Art deuten würde, welche aber eben deshalb lediglich nach der Ansicht, welche die Betrachtung unserer Rede natürlich hervorbringt, erklärt werden müssen, und sich auch sehr leicht unter der Voraussezung begreifen lassen, daſs hier nur von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist. Denn was den Anfang der Rede betrifft, so ist der Hauptpunkt das *λέγοντες ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικε*, und sehr natürlich muſste Christus damit anfangen zu sagen, sie sollten sich nicht durch falsche Verkündigungen blenden lassen, die doch immer Verkündigungen des Messianischen Reichs waren, so daſs dieses *ὁ καιρὸς ἤγγικε* nur von solchen gerufen werden konnte, die unter seinem Namen kamen. Diese Warnung also muſste voran gehn, wenn die Jünger auch nicht unmittelbar nach Jesu Wiederkunft gefragt hatten, und so schlieſsen sich an dieselbe ganz natürlich die wirklichen Anfänge, innere Unruhen und kriegerische Bewegungen, die aber auch von der gänzlichen Erfüllung noch ziemlich weit entfernt sind. Daſs aber von den himmlischen Zeichen an zwei Stellen die Rede ist, hängt damit zusammen, daſs offenbar die genauere Beschreibung, welche v. 10 beginnt, unterbrochen wird, um nachzuholen, was in näherer Beziehung auf die Jünger vorher geschehen sollte. Die nähere Beschreibung dessen, was zur Katastrophe selbst gehört, tritt erst v. 20 wieder ein, und zu dieser gehören v. 23 und 26 offenbar mit, indem das καὶ πεσοῦνται v. 24, καὶ ἔσται σημεῖα v. 25 und καὶ τότε ὄψονται v. 27 offenbar einander beigeordnete Glieder der Beschreibung sind, das erste der geschichtlichen Seite, das zweite der physischen, das dritte der höheren religiösen Bedeutung der Begebenheiten, welche eben durch das Zusammentreffen dieser beiden Glieder zu Tage kommt. Daher stehen auch v. 27 und 28 unverkennbar in dem Zusammenhange, daſs die Gegner an der Vollendung dieser Dinge den Menschensohn in seiner Herrlichkeit erkennen werden, die Jünger aber schon am Anfange dessen, was mit der Katastrophe genau zusammenhängt, merken sollten, daſs ihre Befreiung von den bisherigen Verfolgungen herannahe. So gehen demnach Ende und Anfang genau in einander auf, und unsere Denkschrift giebt uns ein bestimmtes Bild von dem ganzen Zusammenhang der Rede Christi, in dem wir nichts wesentliches vermissen. Und doch ist diese Denkschrift keinesweges ein künstliches Werk, wie wenn einer absichtlich alles, was sich auf das spätere und gröſsere Ereigniſs bezog, ausgelassen, und nur das der Zerstörung von Jerusalem angehörige zusammengestellt hätte; und wer dies behaupten wollte, würde seine Meinung schwerlich im mindesten wahrscheinlich darzustellen im Stande sein. Vielmehr erscheint unsere Denkschrift dem unbefangenen Betrachter als das kunstlose Werk eines aufmerksamen Zuhörers, der Inhalt und Zusammenhang richtig gefaſst hat, dem auch die glänzenden eindrüklichsten Stellen gegenwärtig geblieben, aber der manches einzelne wissentlich oder unwissentlich übergangen hat, und hie und da vielleicht auch zu Umstellungen ist hingerisen worden. Für eine Lükke zum Beispiel zeugt sehr deutlich das *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* v. 10, sei es daſs Zwischengedanken ausgelassen sind, oder daſs Christus hier durch die Jünger unterbrochen Gespräch mit ihnen geführt, und so die zusammenhängende Rede wieder aufgenommen habe. Eben so verräth v. 18 eine Lükke oder eine Umstellung; denn schwerlich wird Christus so unmittelbar hinter einander gesagt haben, erst *καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν* und dann *καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται;* und anderwärts her eingeschoben kann man doch auch keines von beiden halten. Vergleichen wir nun die Rede, wie sie bei uns ist, mit der Aufzeichnung bei Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46, wie man dort unmöglich alles auf dieselbe Einheit des Gegenstandes, wie hier, zurükführen kann, und wie man doch auf der andern Seite auch mit der Anwendung aller gekünstelten und erzwungenen Hülfen es nicht dahin bringt, was sich auf die beiden so sehr verschiedenen Gegenstände beziehen soll, gehörig und klar auseinander zu halten, und nimmt dazu, wie doch diese Rede warlich zu groſs, zu zusammengesezt, zu bilderreich ist für Christum, der sich von den Beschwerden eines durch allerlei Streit und schwierige Händel mühvollen Lehrtages am Oelberge ausruht: so muſs man doch wol darauf zurükkommen, daſs unsere Aufzeichnung die treuere ist, und daſs bei Matthäus alles, was sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels bezieht, von anderwärts herrührt, und nur deswegen hier zusammengetragen ist, weil nur Rede und Gleichniſs ohne alle geschichtliche Veranlassung aufgezeichnet vorhanden war, und diese Bestandtheile also nicht selbständig auftreten konnten, sich aber dieser Rede besser und leichter als irgend einer früher mitgetheilten anschlossen. Auch hier also trägt Matthäus mehr das Gepräge einer späteren Ueberarbeitung, und Markus scheint nicht anders als, wie er pflegt, wo eine Fülle von Reden ihn überströmt, einen Auszug aus Matthäus zu geben. — Haben wir nun den Grad und die Art der Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas in den drei ersten Abschnitten unserer Erzählung am besten daraus erklärt, daſs dem Matthäus zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und unzusammenhängender gerathene schriftliche Abfassung derselben mündlichen Mittheilung, und daſs eben der geringere Zusammenhang es einer späteren Hand erleichtert fremdes einzuschieben, und dadurch das zusammengehörige mehr von einander zu trennen: so reicht auch eben dieses hin, um das Verhältniſs beider Evangelisten in den beiden lezten Abschnitten zu erklären. Nämlich der ursprüngliche Concipient bei Matthäus überging die miterzählte kleine Begebenheit am Gotteskasten, und faſste die folgende Rede auch, wogegen er ein paar äuſsere Umstände genauer aufbewahrt hat, abgebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand das

Einschieben jener andern Redetheile und Gleichnisse. Daſs Markus mit Lukas die Geschichte am Geldkasten gemein hat, erklärt sich aber auch am besten daraus, daſs er unsere Erzählung und zwar auch griechisch, so wie wir sie haben, vor sich gehabt. Denn die groſse Uebereinstimmung erklärt sich nicht aus einer gemeinschaftlichen aramäischen Hülfſſchrift, indem das Zusammentreffen zweier verschiedenen Uebersezungen in Ausdrükken wie *ἐκ τοῦ περισσεύοντος* und *βίος* in dieser Bedeutung, fast unbegreiflich wäre.

Geht nun bei XXII, 1 eine neue ursprüngliche Denkschrift an, und wir fragen nach dem Umfang von dieser: so treffen wir bis zum Ende nur noch auf eine kenntliche Fuge, nämlich XXIII, 49. Sie hat freilich nicht das gewöhnliche Gepräge der Schluſsformeln, verräth sich aber doch als eine solche bei näherer Betrachtung. Nämlich v. 48 beschreibt uns freilich das Ende der ganzen Todesscene Christi, wie es jeder beschreiben muſste, der auch weiter erzählen wollte, daſs nämlich, nachdem Jesus seinen Geist ausgehaucht, zumal nun auch die Stunde des Abendgebetes nahte, das Volk, welches Schauens wegen gekommen war, sich zu verlaufen anfing: der herrschende Eindrukk ist nur sehr allgemein und leise bezeichnet. Aber warum knüpft die folgende Erzählung gar nicht hier an, wenn sie Fortsezung der bisherigen ist? Warum wird nicht gesagt, daſs Joseph — wir erfahren nicht einmal ob er zugegen gewesen oder nicht, was doch eben so gut erwähnt zu werden verdient hätte als die Anwesenheit der

Frauen — sobald er gesehn oder von andern unter den v. 49 erwähnten Bekannten erfahren, daſs Jesus wirklich todt und also seine, wenngleich nur eilige und vorläufige Bestattung, noch vor Anbruch des Sabbaths möglich sei, zu Pilatus gegangen, und daſs er Abends, nachdem es völlig ruhig geworden von dem bisherigen Getümmel, gekommen und den Leichnam abgenommen habe? Den Umstand, daſs erst v. 54, sehr spät offenbar wenn alles Eine Erzählung ist, erwähnt wird, es sei παρασκευὴ gewesen, will ich nicht sehr in Anschlag bringen; aber warum wird auch die nähere Zeitbestimmung σάββατον ἐπιφωσκε gar nicht mit der vorigen ὥρα ἐννάτη auch nur in die geringste Verbindung gebracht? Hierdurch schon wird der Zusammenhang mit dem vorigen von v. 50 an sehr zweifelhaft. Fragen wir nun aber weiter, was hat es denn mit der Erwähnung der Bekannten Christi und der galiläischen Frauen v. 49 eigentlich auf sich? War hier der Ort dazu, wenn nur ihre Anwesenheit angezeigt werden sollte, und nicht vielmehr v. 35 mit Beziehung auf v. 27? Gewinnt es nicht ganz das Ansehn, daſs sich der Referent auf das Zeugniſs dieser Anwesenden berufen will? Dies aber konnte er nur thun entweder am Anfang dieses lezten Auftritts, oder bei dem merkwürdigsten und unglaublichsten Punkt v. 45. 46, oder am Ende seiner ganzen Erzählung, und dies muſs also wol hier sein. Aber noch weiter, wenn wir v. 49 in seiner Verbindung mit v. 48 betrachten, müssen wir nicht schlieſsen, die Bekannten Jesu und die Frauen seien mit dem übrigen Volk weggegegangen? stimmt dies nun recht mit v. 55? Gewiſs nicht! sondern wäre beides in Verbindung mit einander erzählt worden: so hätte entweder v. 49 gesagt werden müssen, diese seien da geblieben, um zu sehen was mit dem Leichnam Jesu weiter werden würde, und so hätte dann die Erzählung des Begräbnisses müssen angeknüpft werden; oder v. 55 muſste gesagt werden, sie seien mit Joseph zurükgekommen. Und derselbe Erzähler der v. 49 auſser den Frauen auch die *γνωστοὶ* erwähnt, muſste dem nicht einfallen, seine Leser würden fragen, ob denn von diesen *γνωστοῖς* keiner dageblieben oder mit zurükgekommen um dem Joseph bei der Bestattung behülflich zu seyn? Würde er nicht hierüber allerdings uns ein Wort gesagt, gewiſs aber nicht die ganze Formel *γυναῖκες αἵ τινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι αὐτῷ ἐκ τῆς Γαλιλαίας* wiederholt haben, als ob von ihnen noch nicht wäre die Rede gewesen, und als ob er nicht mit Bezug auf v. 49 hier ganz einfach hätte sagen können *αἱ δὲ γυναῖκες κατακολουθήσασαι κ. τ. λ.*? Dieses zusammengenommen glaube ich wird jeden, der sich in die Stelle eines natürlichen Erzählers versezen will, überzeugen, daſs unsere Erzählung des Todes Jesu von der folgenden Erzählung des Begräbnisses nichts weiſs, und umgekehrt, und daſs auch hier der Ordner des Ganzen dem schönen Verfahren, nichts in seinen Urschriften um besserer Verbindung willen zu ändern, vollkommen treu geblieben ist.

Betrachten wir nun dies so abgegränzte Stükk XXII, 1 bis XXIII, 49 genauer, so wird es ziemlich ungleichartig erscheinen. Zwei

Erzählungen heben sich hervor, dem Umfange nach zwar einander ziemlich ungleich, sonst aber sehr ähnlich, weil beide in ihrem Umfange umständlich sind, genau und zusammenhängend, nämlich XXII, 7—23 und XXII, 39—XXIII, 49. Was zwischen beiden steht und vor der ersten, ist zusammengedrängt, unklar, abgebrochen, durch einander geworfen. Die Verschiedenheit deutet offenbar auf eine verschiedene Entstehungsweise; aber sie hängt nicht damit zusammen, daſs etwa das eine aus dem Urevangelium sei, das andere nicht, denn die Bestechung des Judas gehört ja auch zum Urevangelium. Vielmehr möchte man jene beiden Erzählungen als den eigentlichen Kern ansehn, um welchen herum sich das übrige angesezt, weil jene kleineren Stükke unter sich in keinem Zusammenhange stehn, aber auf eine von jenen beiden Erzählungen bezieht sich jedes. Ich finde daher als das wahrscheinlichste, daſs den beiden Haupterzählungen die kleineren Stükke als Erläuterungen und Zusäze sind an der gehörigen Stelle zwischen geordnet worden, und daraus dieses Partikularganze, um mich eines Ausdruks von Paulus zu bedienen, entstanden ist, welches der Ordner unseres Evangeliums schon so vorgefunden zu haben scheint. Zur Erläuterung der Art, wie der Concipient der Gerichts- und Todesgeschichte den Judas aufführt, muſste eine Nachricht darüber hinzugefügt werden, wie doch Judas an die Spize der von dem hohen Rath ausgesendeten Schaar gekommen war. Aber diese konnte nicht unmittelbar vor die Erzählung des Verraths selbst gestellt werden, sondern nur vor die von dem Paschamahl, weil notorisch war, daſs Jesus unmittelbar nach diesem ergriffen wurde, und also die Verabredung früher muſste getroffen sein, daher das Ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, welches die Sache auf eine ganz unbestimmte Art nur vor das Pascha selbst stellt. In der Haupterzählung selbst würde gewiſs nicht Judas ohne alle Beziehung auf das vorige ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα genannt sein, wenn jene Nachricht und diese Erzählung eines wären. Daſs aber diese Nachricht auch nicht von der Hand des Lukas ist, sondern er sie schon so vorgefunden, sieht man aus v. 2, den Lukas, da dieses in früheren Abschnitten schon öfter erwähnt war, so nicht könnte geschrieben haben. Eben so wenig aber kann diese Nachricht ursprünglich ein unabhängiges Ganzes für sich gewesen sein; dann müſste sie wol etwas umständlicher sein, Zeit, Veranlassung, Bewegungsgründe genauer angeben. Die Erwähnung des hauenden Petrus in der Haupterzählung muſste sehr natürlich die Frage erregen, wie denn Petrus zu dem Schwerdt gekommen; und der Besizer unserer beiden Erzählungen, der sie zu diesem kleinen Ganzen vereinigte, war zum Lohn für seine Aufmerksamkeit auf solche einzelne Züge so glükklich von einem der Zwölf mittelbar oder unmittelbar die Auskunft zu erhalten, wie Christus nach dem lezten Mahle, als man aufbrechen wollte, von Schwerdtern die sie brauchen würden, geredet habe, und darauf zwei Schwerdter gebracht worden wären. Eben so erfuhr er, vielleicht bei derselben Gelegenheit, vielleicht abgesondert, daſs Jesus dem Petrus seine in der Erzählung gleichfalls erwähnte Verläugnung vorhergesagt, und daſs er die so leicht versprengten Jünger noch denselben Abend beim Mahle ihrer bisherigen Standhaftigkeit wegen gelobt, und ihnen groſse Verheiſsungen gegeben habe. Beides lieſs er sich in der Kürze nur mit Andeutung der nächsten Veranlassung erzählen, und gab es so wieder, und auf diese Art sind die drei Abschnitte XXII, 24 bis 30, 31 bis 34, 35 bis 38, ich weiſs nicht ob gleichzeitig oder nicht entstanden, als zusammengesuchte oder gefundene Ergänzungen der Haupterzählung, denen ihre Stelle nur hinter dem Paschamahl angewiesen werden konnte, deren Folge unter sich aber hier völlig zufällig ist. Ich glaube, daſs diese Ansicht einem aufmerksamen Leser, der vorgefaſste Meinungen auf einen Augenblikk bei Seite stellen kann, sehr einleuchten, und daſs sie hernach auch die Vergleichung mit jeder andern Hypothese sehr leicht aushalten wird. Daher gehe ich gleich zur nähern Betrachtung der einzelnen Abschnitte.

Wenn man unsern ersten Abschnitt XXIII, 1—6 mit dem dazu gehörigen bei Matthäus XXVI, 1—16 vergleicht: so muſs man den Unterschied nothwendig fühlen zwischen einer Erzählung, welche die Thatsache an und für sich darstellen will, und einer, welche sie nur beiläufig beibringt um eine andere Erzählung zu erläutern. Man darf allerdings wol auf ein solches τότε wie v. 14, bei Matthäus an sich nicht sehr viel geben, um so mehr da auch das τότε v. 3 nicht genau zu nehmen ist. Denn wenn die Hohenpriester erst zwei Tage vor Ostern den Beschluſs gefaſst hätten Jesum mit List aus dem Wege zu räumen: so hätten sie nicht beschlieſsen können, nicht auf das Fest. Denn die zwei Tage konnten sie noch reichlich brauchen zu ihren Anstalten, und nach dem Fest muſsten sie erwarten, daſs Jesus sehr bald abreisen würde. Darum glaube ich auch nicht, daſs das τότε v. 14 so zu verstehen ist, als sei Judas unmittelbar von jenem Mahle zu den Priestern gegangen um sich ihnen als Verräther anzubieten; weil sie ja sonst auch vier Tage später nicht erst eine solche Zusammenkunft nöthig gehabt hätten. Allein wenn man sieht, wie Matthäus hier des Mahles erwähnt, von dem wir aus Johannes wissen, daſs es das Bewillkommungsmahl gewesen: so wird man doch fast unwiderstehlich darauf getrieben, daſs es die Absicht der Erzählung gewesen beides in Verbindung zu bringen, und die Sicherheit mit welcher Jesus von seinem nahe bevorstehenden Begräbniſs gesprochen, als die Veranlassung darzustellen, von welcher die Handlung des Judas ausgegangen ist. Hat freilich das Urevangelium nur die Nachricht vom Verrath des Judas gehabt in Verbindung mit dem sogenannten Uebergang zur Leidensgeschichte, und Matthäus das Bethanische Gastmahl aus einer Hülfsschrift, von deren *Gesichtszügen und Charakter* uns nur leid thut nicht mehr zu erfahren, eingerükkt: so ist dieses ein bloſser Schein. Kann man aber das wahrscheinlich finden? Was für einen Grund hatte Matthäus das Gastmahl grade hier einzurükken? Lag dieser in seiner Hülfsschrift, nun so muſs auch sie eben diesen Zusammenhang aufgestellt haben, und dann ist sie eigentlich die einzige Quelle für diese Abschnitte, und es wird wieder etwas ganz überflüssiges, auf ein Urevangelium zurükzugehn. Um so mehr als von einem gemeinschaftlichen Text zwischen Matthäus und Lukas eigentlich hier gar nicht die Rede sein kann, indem Lukas XXII, 1. 2 mit Matth. XXVI, 1 — 5 genau betrachtet gar nichts gemein hat, und wenn man Lukas v. 3 bis 6 mit Matth. XXVI, 14 — 16 vergleicht: so kommt die ganze Aehnlichkeit auf den Ausdrukk *ἐζήτει εὐκαιρίαν* zurükk, der doch gewiſs nicht eben leichter in zwei verschiedenen Uebersezungen aus derselben aramäischen Urschrift, als in zwei ursprünglich verschiedenen Erzählungen derselben Thatsache, sich wiederholen konnte. Sieht man nun beide als ursprüngliche unabhängige Erzählungen an, und fragt welche ist die treuere: so muſs man antworten, die unsrige hält sich genügsam an das, was unter den Jüngern Jesu allgemein bekannt war. Auch Petrus scheint nicht mehr von der Sache gewuſst zu haben, denn er bezeichnet in seiner Rede vor der Wahl eines neuen Apostels die That des Judas mit keinem bestimmteren Namen, der eine nähere Kentniſs seiner Bewegungsgründe und des eigentlichen Hergangs der Sache verriethe. Auch Johannes scheint nicht mehr gewuſst zu haben; denn wiewol er die Unzufriedenheit über die Salbung in Bethania dem Judas ausschlieſslich zuschreibt, legt er doch dieser Begebenheit keinen solchen Einfluſs bei, sondern sagt auch wie unsere Erzählung, der Teufel habe dem Judas ins Herz gegeben, daſs er ihn verrieth, welches deutlich genug ausspricht, daſs die Sache den Jüngern unerklärlich, also auch in ihren näheren Umständen unbekannt war. Können wir also anders als diese Andeutung bei Matthäus für eine bloſse Vermuthung halten? und gebührt nicht wieder unserer Erzählung der Vorzug, weil sie sich von allem willkührlichen der Art frei gehalten hat? Hat aber Matthäus diese Andeutung nicht machen gewollt: so hat er durch Zwischeneinschiebung eines frühern Ereignisses die Sache nur verdunkelt, so daſs auch hier Lukas gewiſs nicht hinter ihm zurükgeblieben ist, — Die erste Haupterzählung nun XXII, 7 — 23 könnte zweifelhaft lassen, was ihr eigentlicher Zwekk und Gegenstand gewesen sei. Indeſs da wir anderwärts her so viel davon wissen, was an diesem Abend sonst geschehen und was geredet worden: so kann man wol nicht leicht glauben, daſs dies eine Beschreibung des ganzen Abends sein solle; sondern ich denke die nähere Betrachtung wird immer darauf ruhen, daſs dieses Stükk ursprünglich als ein Bericht von der Einsezung des Abendmahls ist aufgeschrieben worden. Dazu gehörten nothwendig die Aeuſserungen Christi, daſs dies wissentlich seine lezte Mahlzeit sei; eben so auch daſs von der Absicht einer solchen Einsezung niemand zuvor etwas gewuſst, sondern Christus nur den Auftrag gegeben das Paschamahl zu bereiten. Nur diese Punkte sind berührt, alles andere ist gänzlich übergangen. Die unverhältniſsmäſsige Ausführlichkeit am Anfang ist wol zwiefach zu erklären. Einmal begegnet es jedem ungeübten Schreiber und Erzähler leicht am Anfang ausführlicher zu reden, als er hernach durchführen will oder kann. Dann aber scheint unser Concipient, der mittelbar oder im günstigsten Fall unmittelbar die Sache von einem Apostel hatte, in der Art wie Jesus den Auftrag gegeben etwas wunderbares oder wenigstens sehr auffallendes und merkwürdiges gefunden zu haben, was wol eigentlich nicht darin liegt, und dadurch ward er veranlaſst dieses ausführlicher wiederzugeben als das übrige. Ist nun dieser Gesichtspunkt festgestellt; so spricht meinem Gefühle nach noch gar manches sehr deutlich für die Unverfälschtheit und Ursprünglichkeit unseres Berichtes. Der Umstand, daſs es Petrus und Johannes gewesen, welche Jesus zur Stadt geschikkt, der in der sonst weit ausführlicheren Erzählung bei Matthäus fehlt, konnte leicht, wenn die Ueberlieferung erst durch mehrere Hände gegangen war, verloren gehen, nicht leicht aber durch eine spätere Hand hinzukommen, auſser er müſste rein sein erdichtet worden; wozu aber das? und müſsten sich dann auch nicht mehrere Spuren verschönender Erdichtung finden? Vorzüglich aber möchte ich darauf einen Nachdrukk legen, daſs die zusammengehörigen Theile der Erzählung einander gar nicht so genau entsprechen, wie es, da sie sich so leicht dazu hergeben, gewiſs der Fall sein würde, wenn irgend eine spätere Hand den Bericht überarbeitet hätte, oder wenn er aus zerstreuten Mittheilungen und Erinnerungen zusammengesezt wäre. Läſst der Referent Christum bei Ergreifung des Bechers sagen, er werde nicht mehr davon trinken: warum bestimmt er nicht eben so vorher genau den Moment, ob als das Paschalamm aufgetragen ward, Christus in bestimmter Beziehung auf das Pascha gesagt, er werde nicht mehr von demselben essen, oder bei erster Austheilung des Brodtes und mehr in Bezug auf das Brodt? Das ist offenbar die natürliche Treue eines solchen, der aus einer mündlichen Erzählung, die ihm geworden, einfach wie er sich erinnert, niederschreibt; jeder der mehr schriftstellern wollte, würde hier nachgeholfen haben. Eben so merkwürdig und beweisend nach meinem Gefühl ist bei der Einsezung des Abendmahls das ähnliche, daſs die beim Becher gesprochene Formel der beim Brodte nicht genau entspricht, nicht *τοῦτό ἐϛι τὸ αἷμα*, sondern *τοῦτό ἐϛιν ἡ καινὴ διαθήκη*. Darum kann ich auch denen durchaus nicht beistimmen, die unsere Erzählung der bei Matthäus nachsezen, und auch in dem, was sie wirklich sagt, sie aus jener berichtigen wollen. Warum soll denn Christus nicht am Anfang des Mahles gesagt haben, er werde nun nicht mehr Brot essen und Wein trinken? muſste nicht doch nothwendig jeder das Brod und den Wein, die Christus eben vor sich stehn hatte, und zu essen und zu trinken sich unmittelbar anschikte, von selbst ausnehmen? Soll man nie sagen können, dies ist meine lezte Mahlzeit, sondern immer nur, dies ist sie gewesen? Daſs Christus auch Worte bei dieser

Gelegenheit wirklich kann gesprochen haben, die Matthäus verzeichnet und die unser Referent ausgelassen, wie das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, das will ich unmittelbar nicht bestreiten; aber wo beide wirklich im Widerspruch mit einander sind, da möchte ich abermals unserer Erzählung den Vorzug geben. Nur v. 21—23 machen mich bedenklich, nicht sowol weil daraus folgen würde, Judas wäre noch bei der Einsezung des Abendmahls zugegen gewesen, sondern weil doch schwerlich so unmittelbar von diesen Stiftungsworten Christus hiezu würde übergegangen sein. Darum bin ich nun geneigt zu glauben, die ursprüngliche Erzählung schlieſse mit v. 20, und das folgende gehöre schon zu den zwischen beide Haupterzählungen von dem Sammler eingetragenen Erläuterungen und Zusäzen. Wenn er auf Befragen erfahren hatte, bei demselben Mahle sei Judas noch gewesen, und Jesus habe sich ausdrüklich in Judas Gegenwart so geäuſsert, so war es sehr natürlich diese Notiz in einen solchen Zusaz zu verarbeiten. Und einigermaſsen bestätigt diese Vermuthung jenes wunderliche v. 23. *τὸ τίς ἄρα εἴη*, welches wir eben so oben v. 2 und 4 und so auch in dem nächsten Zusaz v. 25 antreffen. — Eben so unmittelbar nun wie der Sammler diese Notiz an seine Haupterzählung anknüpfte, fährt er nun fort. Denn das *ἐγίνετο δὲ καὶ φιλονεικία* bezieht sich unmittelbar auf das *ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς*. Bei dieser Entstehung nun begreift man, wie allerdings die Ordnung in welcher diese Reden vorgefallen sind, aus unserem Evangelium nicht kann entschieden werden, ohne daſs dieses jedoch der Ordnung und Genauigkeit der Haupterzählung Eintrag thun dürfte. Gewiſs eben so wenig als Christus unmittelbar nach der Einsezung des Abendmahls vom Judas wird geredet haben, eben so wenig auch ist in dem Augenblikk wo sich die Jünger unter einander befragen, wer wol unter ihnen der schlechteste oder unglüklichste sein könnte, auch der entgegengesezte Streit entstanden, wer wol der gröſsere wäre. Vielmehr wenn wir die Nachrichten des Johannes XIII, 4 — 17 vergleichen, mit denen unsere Stelle offenbar parallel ist, müssen wir glauben, ein solcher Streit habe an diesem Abend unter den Jüngern gar nicht stattgefunden, sondern es sei nur eine allerdings auch richtige Auslegung unsers Referenten, daſs Christus diese Reden, welche zu der symbolischen Handlung der Fuſswaschung gehören, in Bezug auf die früheren Streitigkeiten der Jünger gesprochen, was leicht so ausgedrukkt sein konnte, daſs unser Sammler verstand, auch der Streit sei an demselben Abend gewesen. Wenn man sich aber die Frage vorlegt, wie sind aber diese Reden hier aufgezeichnet worden, ohne daſs von der symbolischen Handlung selbst das mindeste erwähnt wird: so wird man schwerlich eine befriedigende Antwort anders finden, als wenn man sich die hier angenommene Entstehungsart unseres Particularganzen gefallen läſst. Sind dieses nur Zusäze zu der Haupterzählung in Bezug auf bestimmte Stellen derselben: so läſst sich ein solches Erwähnen der Reden ohne die begleitende Handlung wol denken: ist dagegen das ganze Eine ursprünglich zusammenhängende nur aus Gedächniſsfehler falsch geordnete Beschreibung des Abends, so wäre damit und mit der Umständlichkeit, die im vorigen herrscht, eine solche Abgerissenheit schwer zu vereinigen. Und eben so wenig wüſste ich mir zu denken, was für Zwekk und Gestalt die Hülfsschrift sollte gehabt haben, welche diese Reden so enthalten hätte. Doch hievon könnte wol nur die Rede sein, wenn in diesen Abschnitten die Annahme des Urevangeliums sich besser bestätigte, und man bei der ersten Haupterzählung einen beiden gemeinschaftlichen Text nur irgend nachweisen könnte. Aber ein solcher ist gewiſs nicht aufzufinden. Nur wo Worte Jesu mitgetheilt werden, ist die Aehnlichkeit hie und da so groſs, daſs man denken könnte, zwei verschiedene Uebersezungen derselben Erzählung vor sich zu haben; doch auch das muſs man bald aufgeben, wenn man an die splitterige Kleinheit der Zusäze denkt, die der eine von hier der andere von dort müſste genommen haben, von deren Entstehung auf einem solchen Wege man sich aber unmöglich eine anschauliche Vorstellung machen kann. Daher ich hier nichts anders als zwei urspsünglich verschiedene Erzählungen von derselben Begebenheit zu erkennen weiſs. — Der nächste Zusaz v. 31-34 hat ganz denselben Charakter. Auch hier geht unsere Erzählung nur auf das nächste zurükk. Gewiſs war die Vorhersagung Christi von dem, was sich in der Nacht zutragen würde, die erste Veranlassung auch zu dem, was er bei uns sagt; der Referent unseres Sammlers, der diesem nur erzählen wollte, wie Jesus dem Petrus seine Verläugnung vorhergesagt, steigt nicht so weit hinauf. Wie hier ein gemeinschaftlicher Text müſste ausgesehn haben, und wie die Erweiterungen des einen oder des andern, das möchte ich ebenfalls nicht entwirren. Dieser Mühe überhebt sich freilich Eichhorn auch, indem er annimmt, Lukas habe dieses nicht aus dem Urevangelium genommen, ohnerachtet es ein ihm mit Matthäus und Markus gemeinschaftlicher Abschnitt ist; sondern mit dem vorigen, mit dem es aber doch sichtlich gar nicht zusammenhängt, aus einer andern Quelle. Eine solche Annahme that freilich Noth tun zu erklären, wie Matthäus und Markus dieses sagen lassen, als man schon vom Mahle aufgebrochen war unterwegens, Lukas aber den Aufbruch erst später folgen läſst. Allein eben wenn es erst da gesagt ist, und recht soll hierin das Urevangelium doch haben, wie wären diese Reden in der andern Quelle des Lukas in unmittelbare Verbindung gekommen mit denen bei der Fuſswäsche? und wie wenig überlegend müſste Lukas zu Werke gegangen sein, wenn er es nicht hier gestrichen und aus dem Urevangelium an der rechten Stelle eingerükt hätte? Der ergänzende Erzähler, den ich annehme, hatte keine Veranlassung die Zeit genau zu bestimmen, und der eintragende Sammler, der aber seine Hauptdenkschriften nicht zerstükkeln und zerstören wollte, konnte der Ergänzung keinen andern Ort anweisen, als vor der zweiten Erzählung, und wir haben nicht einmal Ursach bestimmt anzunehmen, daſs er geglaubt habe, dies sei noch beim Mahle gesagt worden. Ist nun gleich in einiger Hinsicht der Bericht bei Matthäus hierüber vollständiger: so glaube ich doch nicht, daſs er ganz frei ist von späteren Erweiterungen. Denn es hat etwas sehr unwahrscheinliches, daſs Jesus, wenn er so genau in die Tage seiner Auferstehung hineinsah, und also auch wissen muſste, daſs er seine Jünger noch mehr als einmal in Jerusalem sehen würde, hier bei dieser Gelegenheit sollte gesagt haben, er werde sie nach Galiläa führen. Eben so wenig sehe ich, da Christus es hier so entschieden allein mit Petrus zu thun hat, — was noch deutlicher wird, wenn wir den Matthäus aus unserer Relation ergänzen, — wie die andern Jünger dazu kommen, dasselbe von sich zu versichern. — Der lezte Zusaz v. 35—38 ist unserm Evangelium ganz eigenthümlich, eben so unvollständig wie das bisherige erzählt. Man ergänzt sich sehr leicht den Zusammenhang, wenn man, was Jesus v. 35 sagt, an v. 31 anknüpft, und das Ganze zwischen diesen und das folgende einschiebt. Dort überging es der Erzähler, eben weil es nicht zum Petrus sondern zu allen gesagt war, und es fällt ihm nur ein bei der Frage nach den Schwerdtern. Will man sich das Gespräch hinter der Verkündigung von Petri Fall denken, so müſsten gar viel Mittelglieder fehlen, oder eben auch eine neue Veranlassung, so daſs doch die Erzählung nicht zusammenhängend wäre. Daher auch hier die angenommene Entstehungsart alle Erscheinungen am besten erklärt. Uebrigens giebt eben das räthselhafte darin meinem Gefühle nach diesem Zusaz das sicherste Zeugniſs der Aechtheit und Ursprünglichkeit. Denn es drängt sich gar zu deutlich auf, daſs es nicht die Absicht Christi gewesen nach Schwerdtern zu fragen, um sich bei dem bevorstehenden Angriff zur Wehre zu sezen; wie wären sonst zwei wol genug gewesen? Gewiſs also wäre hier, wenn die Erzählung durch mehrere Hände gegangen wäre, eine, wenn auch nur selbst gemachte, Erläuterung eingeschlichen, so wie in einer zusammenhängenderen Erzählung das räthselhafte wahrscheinlich von selbst verschwinden würde. — Die Hauptsache ist uns nun noch übrig, nämlich zu erfahren, wie sich die zweite Haupterzählung XXII. 39 — XXIII, 49 zu den verwandten bei Matthäus verhält, und ob auch sie aus einer guten Quelle geflossen. Vorläufig ist hier gleich zu bemerken, daſs wenn unsere Erzählung nicht geradezu von Petrus oder Johannes herrührt, dann der Referent offenbar wenigstens nur einiges als Augenzeuge, anderes aber nur aus der zweiten oder dritten Hand oder vom Hörensagen erzählt, ohne jedoch diese beiden Elemente bemerklich zu scheiden, sondern alles in eins verarbeitend. Denn schon von dem Gebete Jesu konnte nur Petrus oder einer von den Söhnen Zebedäi ursprünglich etwas wissen, wie der Bericht des Matthäus bestimmt sagt. Und von der Verläugnung des Petrus scheint auch nach Johannes niemand anders unter den Jüngern als er ein Zeuge gewesen zu sein. Daſs nun der Bericht von keinem von diesen herrührt, geht daraus deutlich genug hervor, daſs eben, was nur einer von diesen wissen konnte, am meisten oberflächlich erzählt ist. Denn Petrus, Jakobus und Johannes werden gewiſs diese Geschichte nicht erzählt haben ohne dessen zu erwähnen, daſs Christus sie allein mit sich genommen. Unser Referent also hat dieses nur aus der dritten Hand summarisch erfahren, daher er auch von dem öfteren Zurükkehren Christi zu den Jüngern nichts weiſs. Hierhin rechne ich auch die eigenthümliche Notiz, die v. 43 und 44 eingerükt ist, denn ächt in unserm Text sind doch diese Worte gewiſs. Kann wol einer von den dreien dieses erzählt haben, da doch Jesus sie jedesmal, wenn er zurükkam, schlafend fand? Können die Schlafenden den Engel gesehn haben? und wenn dieser Jesum gestärkt hatte, können sie dann noch den Blutschweiſs gesehn haben, noch dazu in der Dunkelheit der Nacht? Hier hat also offenbar genug unser Berichterstatter etwas weit weniger authentisches aufgenommen, und aus verschiedenen nicht gleich lautern Quellen zusammengetragen. Das wahrscheinlichste aber ist mir, daſs er etwas poetisches für geschichtlich genommen, und es so an dieser Stelle eingeschaltet hat. Denn daſs man hymnisch diese von Christo selbst als schwer bezeichneten Momente durch Engelerscheinungen sehr zeitig verherrlicht habe, ist nicht unwahrscheinlich. Dann würde freilich folgen, was aber auch wohl an sich nicht unglaublich ist, daſs die Erzählung nicht sehr bald nach der Begebenheit selbst ist aufgesezt worden; wenige

Jah-

Jahre indeſs reichen wol hin um so etwas möglich zu machen. Eben so ist auch die Verläugnung des Petrus scheinbar sehr ausführlich und genau erzählt; aber daſs wir hier dennoch nicht den Bericht eines Augenzeugen haben, verräth sich durch v. 61. Ohnmöglich nämlich hat Christus die ganze Zeit über so gestanden, daſs er Petrum sehn konnte; denn warum sollte er ihn auch nicht eher warnend angesehn haben? Sondern während dieser Stunde ist Christus aus dem Hofe hineingeführt worden vor Hannas; und wenn er Petrum hierauf ansehn konnte, so ist dies allerdings höchst wahrscheinlich geschehen, indem er abgeführt wurde zu Kaiphas, und in das durch einander laufende Gewühl wieder etwas Ordnung kam. Ein Augenzeuge würde diesen Umstand nicht leicht verschwiegen haben; der abgeleitete Erzähler bemerkte nicht wieviel Anschaulichkeit dadurch verloren ging, da er sein Augenmerk nur darauf gerichtet hatte, die buchstäbliche Erfüllung der Worte Christi recht genau herauszubringen. Redet nun unser Erzähler nicht überall als Augenzeuge: so fragt sich, ob er überhaupt und wo er in diesem Falle ist. Ist er von einigem Augenzeuge gewesen, so denke ich ihn mir doch nicht als einen der Zwölf, weil diese wol nicht leicht dazu kamen ausführliche Erzählungen aufzuschreiben, sondern eher als einen andern Schüler Jesu. Demohnerachtet kann er auch schon der Gefangennehmung beigewohnt haben. Denn warum sollen nicht noch manche Freunde sich zu der Gesellschaft gehalten, und die Nächte in denselben Garten zugebracht haben, um am Morgen gleich wieder bei Christo zu sein? Diese nun erwekte der Lärm der andringenden Schaar, und so konnten sie näher oder ferner Zeugen dessen sein, was geschah. Und in der That scheint mir die Erzählung von v. 47 bis 53 einen solchen Ton zu haben. Natürlich aber sah dennoch nicht jeder alles, ergänzte sich aber auf der Stelle das fehlende theils durch Muthmaſsung, theils indem er andere Anwesende befragte. So waren wahrscheinlich hier keine *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι*, auch gewiſs nicht der *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* selbst zugegen, sondern dies schlieſst unser mit den Verhältnissen vielleicht nicht sehr bekannter Berichterstatter nur aus den Worten Christi, die er hörte. Auch scheint er vorher nur die Worte des Petrus gehört zu haben, hat sich aber über den Erfolg durch den hyperbolischen Ausdrukk eines andern täuschen lassen. Vielleicht nun folgte unser Mann von fern; als aber Christus in den hohenpriesterlichen Pallast gebracht wurde, blieb er mit den meisten übrigen ausgeschlossen, und alles zerstreute sich bis an den Morgen. Daher nun die Verläugnung Petri zwar ausführlich aber doch nicht augenscheinlich erzählt wird, wovon es auſser dem angeführten noch mehrere Spuren giebt. Auch die Verspottung Christi von der Tempelwache ist nur vom Hörensagen erzählt, und eben so die Vernehmung Christi vor dem hohen Rath, so daſs unser Erzähler nicht eher als vor dem Prätorium scheint wieder erschienen zu sein. Ob schon von Anfang an das möchte ich auch nicht behaupten, vielmehr ist das erste auch sehr summarisch und etwas verworren erzählt. Natürlich indeſs konnte auch hier nicht jeder alles hören, und namentlich was Pilatus innerhalb mit Christo sprach nur auf einem andern Wege in Erfahrung gebracht werden. Vielleicht könnte man auch noch einen Zweifel dagegen, ob überhaupt unsere Erzählung eine solche ursprüngliche sei, aus dem erregen, was ihr ganz eigenthümlich ist, nämlich der Abführung Christi zum Herodes, da ja Johannes der so zusammenhängend, und dieses, wie es scheint, ganz von Anfang an erzählt, davon nicht die geringste Meldung thut. Allein die Sache ist zu speciell erzählt, als daſs man sie bezweifeln könnte, und unser Referent scheint eben so eine Bekanntschaft im Hause des Herodes gehabt zu haben, die ihm dieses ergänzte, wie Johannes im Hause des Hannas. Theils kann die ganze Sache doch vielleicht dem Johannes entgangen sein, wenn Christus eben wie ihn Pilatus zu sich hineingezogen hatte, von einer andern Seite abgeführt wurde; theils kann er sie auch als einen wenig erheblichen Umstand übergangen haben, da doch gewiſs die Absicht des Pilatus nicht war dem Herodes die Kenntniſs über die Sache zu überlassen, sondern nur zu hören, was dieser von Galiläa her von Jesu wisse. Am ungezweifeltsten ist mir aus den Einzelheiten sowol, als aus dem ganzen Ton, daſs von der Ausführung Christi an bis zu Ende dieses Stükks der Concipient als Augenzeuge redet. Nur wird er gewiſs auch nicht die ganze Zeit in der Nähe des Kreuzes gewesen sein, sondern wie es scheint mehr anfangs als hernach. Denn auch das Gespräch zwischen Christo und den Mitgekreuzigten muſs doch bald im Anfang vorgefallen sein. Nur etwas ist hier mit in die Erzählung eingewoben, was auch von den Umstehenden keiner kann ergänzt haben, nämlich das Zerreiſsen des Vorhanges im Tempel. Und woher soll überhaupt diese Nachricht gekommen sein? und wie kann man sich die Thatsache denken? War es der Vorhang vor dem Heiligen: so muſste freilich von einer groſsen Menge Volkes wahrgenommen werden, daſs er zerrissen sei. War es der vor dem Allerheiligsten: so konnten nur die Priester es wahrnehmen, und wie sollten sie nicht alles mögliche gethan haben, um die Thatsache, deren Deutung noch aus den in den lezten Tagen von Christo vorgetragenen Parabeln so nahe lag, auf alle Weise zu verheimlichen? Geschah aber dies, wie sollte die Nachricht davon an unsere Erzähler bei Matthäus und Lukas gekommen sein? Und gesezt dies sei durch gläubige Priester geschehen, warum bedienen sich die Apostel nirgends in ihren Reden dieses Umstandes, der als Zeichen von so groſser Wirkung sein muſste? Warum auch nicht die leiseste Spur einer Anspielung darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz dasselbe gilt auch von dem äuſseren Vorhang, nur daſs hier die Deutung schwächer ist, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen schwä eher, also auch unwahrscheinlicher, wie denn auch die Ausleger alle den innern Vorhang zu verstehen pflegen. Durch diese gänzliche Nichtbenuzung nun wäre die Wirkung des Zeichens verloren gegangen, und also die göttliche Absicht dabei völlig verfehlt worden. Ich glaube daher weder, daſs irgend eine Rüksicht die Apostel zurükgehalten haben würde, dieses bedeutenden Ereignisses zu erwähnen, noch auch, daſs wenn dieses geschehen, jede Spur hievon im Neuen Testament fehlen würde, und schlieſse also weiter, daſs es hiemit dieselbe Bewandniſs habe, wie mit dem Engel in Gethsemané. Sobald man anfing das Verdienst Christi und die Vorzüge des Christenthums unter den im Brief an die Hebräer herrschenden Bildern darzustellen, ja schon bei den ersten leisesten Uebergängen zu dieser Lehrweise, bei der ersten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdischen Cultus nicht verpflichtete; und die also auch ohne Antheil an den jüdischen Sühnungen blieben, konnten, ja muſsten fast solche Darstellungen in die christlichen Hymnen kommen. Bedenkt man nun noch wie bei Matthäus mit diesem Zerreiſsen des Vorhangs in Verbindung gesezt ist das Aufthun der Gräber, deren Todte aber doch erst bei der Auferstehung sich zeigen, und wie dies vollends als eine Thatsache noch weniger construirt werden kann: so wird man wol auch hier denselben poetischen Ursprung lieber anerkennen als zu andern, erkünstelten und immer höchst ungenügenden Erklärungen seine Zuflucht nehmen wollen. Daſs aber dergleichen poetisches vereinzelt und aus dem Zusammenhang herausgerissen, da die Finsterniſs und das Erdbeben einen so leichten Uebergang darboten, von einigen für geschichtlich konnte genommen werden, zumal wo die Grenzen zwischen Poesie und Prosa so schwankend sind, das ist wol sehr begreiflich. Auch besorge ich nicht, daſs jemand hier die Absicht finden werde ein Wunder, was die Sache ohnedies nicht einmal zu sein brauchte, wegzuerklären; sondern wenn nur nicht das wirklich erfolgte mit der Voraussezung dieser Thatsache in Widerspruch stände, wollte ich sie wol stehen lassen, und den Streit, ob sie natürlich sei oder übernatürlich, Anderen überlassen. Zunächst aber kommt es mir nur darauf an, den Charakter unserer Erzählung zu bestimmen, und festzustellen, daſs wenn auch, da nicht alles erzählte selbst gesehen sein konnte, etwas in dieselbe mit Unrecht als factisch aufgenommen ist, was zu derselben Zeit im Tempel geschehen sein sollte, da unser Erzähler sich am Orte der Kreuzigung befand, daraus nicht geschlossen werden könne, daſs er auch hier nicht als Augenzeuge rede, sondern überall nur aus abgeleiteten und zum Theil unsichern Quellen berichte. Der Unterschied in der ganzen Darstellung zwischen dem, was er unmittelbar gesehen haben kann, und dem was er nothwendig anderwärts her haben muſste, tritt durch gröſsere Anschaulichkeit und Ausführlichkeit zu bestimmt hervor, als daſs ich zweifeln könnte, er habe jenes wirklich auch aus eigener Anschauung erzählt. Eine Vergleichung mit dem Bericht bei Matthäus wird dies noch klarer machen. Bei Matthäus nämlich ist ein solcher Unterschied nicht zu finden; alles ist gleich auſsführlich, aber auch gleich unklar, und wo unsere Erzählung aus den Nachrichten bei Johannes nur ergänzt zu werden braucht, da muſs Matthäus berichtigt werden. Er läſst Jesum sogleich vor den hohen Rath führen, der also wol schon im voraus versammelt war, aber er weiſs allerdings mehr von dem was bei dem Verhör wirklich vorgefallen; er versezt die Verläugnung des Petrus bestimmt in den Pallast des Kaiphas, erzählt sie aber eben so genau. Daſs er aber die Hohenpriester selbst Christo ins Angesicht speien und ihn schlagen läſst, und daſs er, nachdem er uns das ganze Verhör erzählt, hernach noch sagt XXVII, 1 *πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον*, das ist die Verwirrung, die daraus natürlich entsteht, daſs der Erzähler nirgends Augenzeuge war. Eben so hernach vor Pilatus ist die besondere Notiz von der Botschaft der Frau mitten zwischen die drauſsen vorgehenden Verhandlungen auf die störendste Art eingeklemmt, wie es gewiſs keiner gethan hätte, der jenen Verhandlungen selbst beigewohnt. Auch von der Kreuzigung giebt das *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ* XXVII, 36 verglichen mit dem erst v. 38 nachkommenden *τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί* ein ganz falsches Bild. Diese wenigen Züge reichen hin, und ich glaube wer sich von ihnen leiten läſst, und weiter beide Erzählungen unter sich und mit Johannes vergleicht, wird darin einstimmen, unsere Erzählung sei die eines Augenzeugen, der, was er nicht selbst gesehen, nur flüchtig ergänzt, die des Matthäus aber sei ganz ohne eigene Anschauung aus gesammelten Notizen von einer späteren Hand zusammengesezt. Nichts aber scheint offenbarer zu sein, als daſs beides von vorn herein zwei verschiedene Erzählungen sind; und warlich man muſs die Augen schon ganz müde haben vom Aufſuchen des Urevangeliums in andern gleichhaltigen Abschnitten, und nur in solchem Zustande, wenn alles schwimmt und man nichts festhalten kann, und den Unterschied verloren hat zwischen der Einerleiheit des Gegenstandes und der der Erzählung, ist es möglich auch hier einen gemeinschaftlichen Text durchschimmern zu sehn.

Mit dem lezten Theil von XXIII, 50 bis zu Ende hat es eine ganz ähnliche Bewandniſs. Wenn man betrachtet wie der erste Auferstehungsbericht XXIII, 55 anfangend bei XXIV, 12 abbricht ohne zu irgend einem Resultat zu führen, sondern den Leser in der Ungewiſsheit lassend über die eigentliche Bewandniſs der Sache: so fragt man sich natürlich, hat dieses so und weiter nicht im Urevangelium gestanden? oder war es dort freilich weiter fortgesezt, wie es Matthäus und Markus jeder auf seine Weise haben, aber Lukas hatte nur solche Eile zu der Geschichte von den zwei Emmauntischen Jüngern zu kommen, daſs er verschmähte jenes zu Ende zu bringen? Und man wundert sich bei dem oft so genau und bis auf einzelne Redensarten den Text des Urevangeliums bestimmenden und von den Zusäzen unterscheidenden Eichhorn keine genauere Auskunft hierüber zu finden, und bedauert, daſs er auch schon müde gewesen, ehe er hieher gekommen. Wenn man aber weiter liest, und diesen Bericht mit XXIV, 22. 23 vergleicht: so sieht man deutlich genug, er ist nichts anders als eine Erweiterung dieser beiden Verse oder ein Commentar über sie; und das frühere wird nur grade so weit erzählt, als die Emmauntischen Jünger es wuſsten, ehe sie den Weg antraten auf dem ihnen Jesus begegnete. Kann man sich unter diesen Umständen wol der Ueberzeugung erwehren, der erste Bericht sei nur in Bezug auf die zweite Erzählung entstanden? Diese ist offenbar der Kern des Ganzen; und da sie in dieser Ausführlichkeit nur kann nach der ursprünglichen mündlichen Erzählung eines der beiden, und also am wahrscheinlichsten des Kleopas der darin genannt wird, schriftlich aufgenommen sein, so liegt wol am nächsten zu glauben, daſs auch der erste Bericht nach dieses Mannes weiteren Erläuterung über das in der Erzählung selbst vorkommende abgefaſst ist, wahrscheinlich also von demselben, der die Haupterzählung schriftlich verfaſst hat. Daſs dieses aber Lukas selbst gewesen, ist mir nach dem oben bereits erwähnten unwahrscheinlich wegen der Art wie sich XXIII, 55 zu 49 verhält. Nun ist aber auf der andern Seite v. 55 wegen des *δὲ καὶ* als ganz neuer Anfang nicht anzusehn; auch ist die vorhergehende Nachricht von dem Begräbniſs Christi nur summarisch und offenbar in Bezug auf das folgende erzählt; denn das *καὶ σάββατον ἐπέφωσκε* v. 45 und *καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολὴν* v. 56 stehn offenbar in Verbindung miteinander. Also ist auch gewiſs v. 50 der eigentliche Anfang der ergänzenden Erzählung, welche eben so mit *καὶ ἰδοὺ* eintritt wie die Haupterzählung. Dieses also hätte meiner Meinung nach Lukas schon so gefunden, und seiner vorigen Denkschrift über die Kreuzigung ganz einfach angehängt, ohne beide näher mit einander zu verbinden, was gar leicht durch einige Worte hätte geschehen können. Man sehe nur das *ὀψίας δὲ γενομένης* bei Matthäus und das ganz ähnliche bei Markus. Denn soviel hätte wol Lukas auch zusammenbringen können, wenn er gewollt hätte, so gut als jene beiden, gesezt auch das Urevangelium hätte eine solche Verbindung nicht gehabt, sondern wiewol das wunderbar genug wäre, so abgebrochen wie Lukas selbst das Begräbniſs erzählt. So wie aber aus allem diesen ganz unwahrscheinlich werden muſs, daſs wir hier auf ein Urevangelium zurükzugehen haben: eben so macht schon v. 54 allein unglaublich, daſs Lukas nach Anleitung des Matthäus und Markus zusammenhängend geschrieben habe. Denn dann hätte er nicht hier erst gesagt *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή*; man sehe nur wie Markus der sich des Zusammenhanges beſleiſsigt XV, 42 dasselbe beibringt; und das *σάββατον ἐπέφωσκε* war auch ganz überflüssig, da oben schon die Neunte Stunde angegeben war. Diese ursprüngliche Haupterzählung aber muſs wol mit v. 43 oder 44 geschlossen haben. Denn wenn man bedenkt, daſs die beiden Jünger erst nach der Abendmahlzeit, und nachdem sie sich von dem ersten Erstaunen erholt hatten, wieder aus Emmaus aufbrachen, daſs sie in Jerusalem erst sich erzählen lieſsen und selbst erzählten, daſs über dem erst Christus erschien und neue Zeit verging über dem Erstaunen der Jünger und den Beweisen von der Körperlichkeit seines Daseins: so kann man nicht glauben, daſs noch Zeit übrig gewesen, zu solchen ausführlichen Erörterungen, wie von denen v. 45—47 gesprochen wird; Christus müſste denn die Reden bis tief in die Nacht hinein gedehnt haben, und das würde ein unmittelbarer Berichterstatter wol mit erwähnt haben, eben wie es uns in der Apostelgeschichte gelegentlich von Paulus erzählt wird. Dazu kommt noch, daſs Christus an diesem Tage wol schwerlich den Jüngern aufgetragen haben kann, ruhig in der Stadt zu bleiben bis zur Ausgieſsung des Geistes, denn er hat sie ja nach Galiläa beschieden; sondern dieses kann er erst kurz vor der Himmelfahrt gesagt haben. Daher beginnt wol mit v. 44 ein späterer zusammenfaſsender Nachtrag, der von Ort und

Zeit nichts genaues wissend nur das wesentliche von den Gesprächen des Erlösers mit den Jüngern wiedergiebt, und eben so eine sehr summarische Notiz von dem Abschiede und der Himmelfahrt Christi hinzufügt. Diesem Nachtrage aber sieht man es wohl sehr an, wie unrichtig die Vorstellung ist, als seien die Nachrichten von einzelnen Ereignissen in mündlicher Ueberlieferung sehr unverkürzt durch vielerlei Hände gegangen; sondern man sieht deutlich, sie schrumpften allerdings zusammen. Denn so kurz kann wol eine ursprüngliche Erzählung von dem Abschiede Christi gewiſs nicht gewesen sein. Wenn nun von diesem Schluſs, da er ja doch späterer Abkunft sein muſs, jemand annehmen will, dieser rühre endlich von dem Sammler und Ordner des Ganzen her, der für nöthig hielt, wenngleich nur aus den allgemeinen Notizen, die er verbreitet fand, dem Ganzen eine Krone aufzusezen, die ihm noch fehlte: so weiſs ich dagegen nichts bestimmtes einzuwenden, und finde es artig, daſs so wie wir den Anfang ihm selbst zuschreiben muſsten, nun auch das Ende auf seine Rechnung kommt. Nur verbürgen mag ich es auch nicht; denn eben so gut kann schon ein früherer Besizer unserer Haupterzählung, dem auch grade nicht mehrere ins einzelne gehende Nachrichten von den Tagen der Auferstehung zu Händen kamen, diese Ergänzung angefügt haben, und Lukas eben dadurch, daſs er nun alles abgerundet und völlig geschlossen fand, abgehalten worden sein, genauere Nachforschungen über diese Zeit anzustellen, die doch einem so fleiſsigen und glücklichen Forscher gewiſs eine oder die andere von denen Geschichten, die uns anderwärts her schon bekannt, oder die hier angedeutet aber nicht ausgeführt sind, würden eingetragen haben.

Sehe ich nun zurükk auf die stükweise durchgeführte Untersuchung, und fasse alles zusammen: so scheint mir, wenn auch gegen manches einzelne mehr oder weniger sollte auszustellen sein, doch die Hauptsache fest zu stehen, daſs Lukas in diesem Theile seines Werkes weder unabhängiger Schriftsteller ist, noch aus mehreren auch über das Ganze des Lebens Jesu sich verbreitenden Schriften zusammengearbeitet hat. Denn zu oft wiederholt sich die Wahrnehmung abgesonderter mit dem übrigen in keiner Beziehung stehenden Stükke, und zu verschieden ist der Charakter der einzelnen Theile, als daſs eines von beiden könnte der Fall sein. Sondern er ist von Anfang bis zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener Schriften, die er unverändert durch seine Hand gehen läſst. Sein Verdienst als solcher aber ist zwiefach, theils das der Anordnung, doch ist dieses das geringere. Denn da er vieles schon verbunden fand, so ist theils die Richtigkeit seiner Anordnung bedingt durch seine Vorgänger, und manches kann an unrechter Stelle stehen ohne seine Schuld; theils aber war auch die Anordnung nun viel leichter, als wenn er alles einzeln gefunden hätte. Das weit gröſsere Verdienst aber ist dieses, daſs er fast lauter vorzüglich ächte und gute Stükke aufgenommen hat. Denn dies ist gewiſs nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zwekkmäſsig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl. Und so liegt uns zunächst ob zu sehen, ob er sich eben so oder vielmehr ganz anders in dem zweiten Theile seines Werkes zeigt.

Schleiermacher's

handſchriftliche Anmerkungen

zum

erſten Theil der Glaubenslehre

05.1663

herausgegeben

von

Lic. Dr. C. Thönes,

Pfarrer in Wald.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1873.

Vorrede.

Durch Herrn Profeſſor Dr. Kamphauſen in Bonn ward mir bekannt, daß noch handſchriftliche Anmerkungen zum 1. Theil der Glaubenslehre von Schleiermacher vorhanden ſeien. Im Beſitze der Familie Arndt in Bonn waren nämlich mit weißem Papier durchſchoſſene Druckbogen vom ganzen erſten Theil der 2. Auflage, und auf den eingelegten Blättern befanden ſich zahlreiche Bemerkungen von der Hand Schleiermacher's. Wie es ſcheint, hat er ſich dieſer Bogen beim letzten Vortrage der Dogmatik an der Univerſität bedient (vgl. auch die Anmerkung auf S. 57); denn zum zweiten Theil finden ſich ſolche Anmerkungen nicht.

Durch die Familie Bleek kam vor Kurzem Herr Profeſſor Kamphauſen in den Beſitz der genannten Druckbogen, und er geſtattete mir freundlich dieſelben zu einer näheren Durchſicht und eventuellen Verwerthung in wiſſenſchaftlich-theologiſchem Intereſſe.

Bei dem anerkannt hohen Werthe, den die Glaubenslehre des großen Theologen für das theologiſche Studium auch noch heute beſitzt — iſt ſie doch nach ſeinem Tode ſchon dreimal wieder aufgelegt —, waren dieſe handſchriftlichen, bisher ungedruckten Anmerkungen gewiß einer nähern Durchſicht werth, und während derſelben überzeugte ich mich, daß dieſelben auch für das theologiſche Publicum überhaupt von Intereſſe ſein dürften. Denn abgeſehen davon, daß nach Schleiermacher's Weiſung einige bis jetzt ſtehen gebliebene Druckfehler verbeſſert und einige Aenderungen vorgenommen werden können, ſind die meiſten der Anmerkungen auch wohl im Stande, namentlich Studirenden der Theologie die Auffaſſung des Gedankenganges der Erörterungen und das immerhin ſchwierige Verſtändniß derſelben weſentlich zu erleichtern. Aber auch die Lehrer der Dogmatik werden nicht ſelten einen beachtenswerthen Wink für die eigene dogmatiſche Behandlung unter denſelben finden.

Manche Anmerkungen haben allerdings nur einen Werth für die Auffaſſung des Gedankenganges der betreffenden Ausführungen, aber gerade für jüngere Theologen dürften dieſelben von Nutzen ſein. Und ſo konnte ich mich auch nicht entſchließen, nur eine Auswahl derſelben zu veröffentlichen.

Die Paginirung der neueſten Auflage der Glaubenslehre ſtimmt mit der von Schleiermacher ſelbſt noch beſorgten von 1830 nicht überein. Weil nun die Verbreitung des Buches bisher ihren ungehemmten Fortgang hat, ſo erſchien es paſſend, nach der neueſten Auflage von 1861, die, wie ich ſehe, in der Paginirung auch mit der 3. und 4. Ausgabe übereinſtimmt, den genauen Ort der betreffenden Anmerkungen zu bezeichnen. In dieſer Hinſicht iſt jedesmal der Paragraph, die bezügliche Nummer der Erläuterungen, die Seitenzahl und, wo nöthig, die Zeile genau angegeben, auf welche ſich die Anmerkung bezieht. So können ſich auch die Beſitzer der 2. Auflage leicht zurechtfinden. Wenn die Zeile von unten gezählt iſt, ſo iſt das immer angegeben.

Mehrfach wird von Schleiermacher auf die Reden über die Religion und die kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums hingewieſen, und es ſind auch in dem neueſten Abdruck der Glaubenslehre die Citate unverändert geblieben. Da wir aber die beiden Schriften in der Geſammtausgabe der Werke beſitzen, ſo iſt es wohl nicht unwillkommen, daß an den betreffenden Stellen am Schluſſe der Seite die Citate nach der Geſammtausgabe hinzugefügt ſind.

Hie und da war ein Wort auch bei der größten Anſtrengung nicht zu leſen. In dieſem Falle habe ich die Lücke offen gelaſſen und bezeichnet. Wo die Satzconſtruction durch ein Wort ergänzt werden mußte, habe ich daſſelbe in eckigen Klammern hinzugefügt. Bemerkungen des Herausgebers ſind durch ihre Stellung am Schluſſe der Seite kenntlich gemacht.

Mögen dieſe Anmerkungen von der Hand Schleiermacher's Vielen willkommen und namentlich jüngeren Theologen in ihrem Studium eine Förderung ſein!

Wald, den 2. April 1873.

Der Herausgeber.

Vor §. 1. S. 1: Erklärung über die Art des Verfahrens, ſo lange die neue Ausgabe ausreicht.

Ueber die Einleitung insbeſondere. Die Umarbeitung iſt aus [§.] 1, 1, Ende zu verſtehen[1].

§. 1 weiſ't auf die Haupttheile hin. In der erſten Auflage auch, aber ungeſondert[2].

§. 1. S. 1: Nicht nothwendig das Eine mit dem Andern gegeben.

§. 1, 1. S. 1: Das erſte „theils“ [gewährt] keine vollkommene Sicherheit. Die Streitigkeiten entſtehen oft erſt ſpäter. — Das andere „theils“ weiſ't die Frage weiter zurück.

§. 1, 1. S. 1. Z. 8 v. u.: In den meiſten. Welches ſind die Ausnahmen?

§. 1, 1. S. 1. Z. 1. v. u.: „Theologiſche Wiſſenſchaften“. Alſo nicht etwa aus der Wiſſenſchaft, wiewohl allerdings für die Wiſſenden[3].

---

[1] In der erſten Ausgabe beginnt Schleiermacher mit dem jetzigen §. 19 als erſtem.

[2] Die Haupttheile der Einleitung ſind die Erklärung der Dogmatik und die Bevorwortung der Methode und Anordnung. Beides kommt auch in der erſten Auflage vor, aber ohne daß das Eine von dem Andern auch äußerlich geſondert iſt. Vgl. hierüber noch, was Schl. im 2. Sendſchreiben an Lücke bemerkt. (Geſammtausgabe der Werke. Zur Theologie, II., p. 640. 41.)

[3] Die Dogmatik muß im Bereiche der Wiſſenſchaft verbleiben, iſt aber für die Wiſſenden unter den Gläubigen.

§. 1, 1. S. 2. Z. 10: Elemente. Darſtellung des Glaubens iſt Glaubenslehre. „Der Zuſammenhang" deutet auf den Unterſchied von Aggregat.

§. 1, 1. S. 2. Zu dem Citat: Zuſammenhangende Darſtellung des jetzt geltenden Lehrbegriffs[1].

§. 1, 2. S. 2. Z. 3 u. 4 v. u.: Die ſonſt eher ..... kann nun unter [ſtatt: die ſonſt nur ..... kann unter]

§. 2. S. 3. Zu den Citaten unter dem Paragraphen: Sie iſt ein Theil von dieſem durch die gemeinſame Beziehung auf das Chriſtenthum verbundenen Ganzen (1.).

Auf das Chriſtenthum nämlich als Kirchenregiment (5.).

Der Begriff der Kirche muß ethiſch conſtruirt werden (22. 23.). Die Aufgabe, das Weſen des Chriſtenthums nachzuweiſen, iſt keine Conſtruction. — Beiſpiel vom Staate S. 4. 5[2].

§. 2, 1. S. 3: Ueber das Ausgehen von der Wiſſenſchaft. Es fehlt der Nachweis, daß der Inhalt des Glaubens derſelbe iſt.

§. 2, 2. Anf. S. 4: Hier ſind zwei Wege möglich; aber ſie geben nur verſchiedene Zeitordnung. Auf dem Punkte der Frömmigkeit kommen ſie zuſammen.

§. 2, 2. S. 4. Z. 7: Es iſt wohl noch nicht ſeit lange her die Rede davon, daß die Kirche ſo in der Ethik vorkommt, da ja auch der Staat nur als ein Gegebenes vorzukommen pflegte. Sie muß es als Totalität freier Handlungen.

§. 3. S. 6: Frömmigkeit aus dem gemeinen Leben bekannt. —

---

[1] Dieſe Worte ſind aus dem citirten Paragraphen der „Kurzen Darſtellung" herausgehoben. In der 2. Ausgabe der Schrift, wie ſie in die Geſammtausgabe übergegangen, iſt der citirte Paragr. der 97ſte.

[2] Dieſe Sätze ſind aus den angeführten Paragraphen der „Kurzen Darſtellung" genommen. Nach der 2. Ausg. derſelben, wie ſie ſich in der Geſammtausgabe findet, entſprechen den citirten Paragraphen die folgenden: 1. 2. 5. 21. 22. 32. 35. 43. 44.

Die auf S. 4 angezogenen Paragraphen der „Kurzen Darſtellung" entſprechen den §§ 21 u. 32 der 2. Ausgabe, und das Citat am Ende des 2. Zuſatzes zu §. 2. S. 6 entſpricht dem § 39.

An und für ſich'[1]. — Mißverſtändniß: noch immer Herr Dr. Steudel, als ob ich die Frömmigkeit vom Wiſſen und Thun abhalten wollte[2].

---

[1] Im Paragraphen heißt es: „rein für ſich", nicht: „an und für ſich". — Die angeführte Stelle aus den Reden unter §. 3 iſt nach der letzten Ausgabe von 1831: S. 38—53; in der Geſammtausgabe: Zur Theol. I, S. 180—196.

[2] **Steudel** hat ſich wiederholt mit der **Schleiermacher**'ſchen Glaubenslehre beſchäftigt. Vgl. beſonders ſeine Abhandlungen in der Tübinger Zeitſchrift für Theologie: „Die Frage über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwiſchen der rationaliſtiſchen und ſupranaturaliſtiſchen Anſicht, mit beſonderer Rückſicht auf den Standpunkt der Schleiermacheriſchen Glaubenslehre" (Jahrgang 1828, Heft 1. und 2.) — „Sendſchreiben D. **Steudel's** an Herrn D. **Schleiermacher**" (Jahrg. 1830, Hft. 1). [3]„Religion und Offenbarung nach ihrer Stellung zu dem vernünftigen Weſen des Menſchen" (Jahrg. 1831, Heft 1).

In der zuerſt angeführten Abhandlung (Heft 1, S. 104) erklärt **Steudel**, daß man die frühere Erklärung von Religion: „die Art und Weiſe Gott zu erkennen und zu verehren" „eben gar nicht ſo wenig angemeſſen und treffend" finden könne. Denn bei der Religion komme es wirklich darauf an, wie weit und wie rein **die Idee von Gott**, auf welchen die religiöſe Richtung ſich beziehe, ſich entwickelt habe ...., d. h. wie wir Gott **erkennen**? und eben ſo, wie ſich dieſer Idee entſprechend unſer Handeln geſtalte, d. h. wie wir Gott verehren? die Art und Weiſe aber, wie das Gefühl angeregt werde, ſei mehr etwas unmittelbar aus der Art und Weiſe der Erkenntniß und Verehrung Gottes ſich Ergebendes.

In dem zuletzt angeführten Aufſatze (Heft 1, S. 9) bemerkt er: „Wie nun Tugend das meinem ganzen Weſen ſein Gepräge ausdrückende Erfaſſen der Selbſtthätigkeit iſt, inſofern ich ſie auf die Verwirklichung (Geltendmachung) der Idee des Guten richte: ſo iſt Religion (in ſubjectivem Sinne, oder Frömmigkeit) das meinem ganzen Weſen ſein Gepräge ausdrückende Erfaſſen der Abhängigkeit, inſofern ich ſie auf die Anerkennung (Geltendmachung) der **Idee Gottes** beziehe."

Schleiermacher hatte in ſeinen beiden Sendſchreiben an **Lücke** auch die **Steudel**'ſchen Ausſtellungen mehrfach berührt, und **Steudel** war dadurch veranlaßt worden, in ſeinem Sendſchreiben an Schl. zu antworten. Er war von der Richtigkeit der Anſicht **Schl**.'s auch in Bezug auf den Sitz und das Weſen der Religion nicht überzeugt worden, und vertheidigt daher in der zuletzt angeführten Abhandlung nochmals ſeine eigene Anſicht. Hierauf ſcheinen ſich die Worte in der Anmerkung **Schl**.'s „noch immer' zu beziehen.

§. 3, 2. S. 7: Selbſtbewußtſein entgegengeſetzt dem Wiſſen um Etwas, wobei wir im Gegenſtand aufgehen, (etwa ſo, wie auch im reflectirenden Selbſtbewußtſein wir — der gegenwärtige Moment — aufgeht im vergangenen, der nicht mehr wir iſt).

§. 3, 2. Anm. S. 8: Baumgarten-Cruſ.: Gefühl im Gegenſatz zu Selbſtbewußtſein und Empfindung iſt Wahrnehmung des Höheren, welche im Leben ſelbſt und zwar in einer gerührten oder erhabenen Stimmung und Richtung des Innern erfolgt.

§. 3, 3. S. 10. Z. 1: Daß Alles, was Frömmigkeit iſt, im Gefühl liegt, nachzuholen. [Es iſt ein] ſcharfer Unterſchied [zwiſchen] Selbſtmißbilligung als Urtheil und Schaam als Gefühl.

§. 3, 3. Ende. S. 10: Dieſe beiden Sätze: „die Einheit beider iſt kein Drittes", und: „jeder Moment iſt ein Zuſammengeſetztes" werden in Nr. 3 u. 4 weiter ausgeführt.

§. 3, 4. S. 10: 4. Ueber Dr. Steudel's Mißverſtändniß.

Ueber den Begriff[1] der Vermittlung des Ueberganges.

§. 3, 4. S. 11. Z. 13: Die Wichtigkeit dieſes Satzes herauszuheben.

Die Frömmigkeit mußte von dem Wiſſen her ſein.

Dürfen wir als Volksmänner[2] nicht leiden.

Urtheile, die aus der Frömmigkeit hervorgehen, und andere: göttliche Eingebung der Schrift [wird gefolgert] aus der Wirkung und aus äußeren Gründen.

---

[1] Kann auch heißen: Ueber das Bewußtſein [von] der Vermittlung des Ueberganges; es findet ſich nur: „d. B." im Zuſammenhang der Worte.

[2] Vgl. hiezu das erſte Sendſchreiben an Lücke (Geſammtausgabe. Zur Theol. II, S. 587. mm): „Wie möchte es um unſere ev. Kirche ſtehen, wenn nicht das lebendige ev. Chriſtenthum ſo tiefe Wurzeln geſchlagen hätte in dem unſpeculativen, unphiloſophiſchen Volke, deſſen Frömmigkeit ſo entfernt iſt auf dem Gedachten zu beruhen, und in einem eingeſehenen Zuſammenhang von Ideen gegründet zu ſein, daß es großentheils eben an ihr allmählich denken lernt."

§. 3, 4. S. 13. Z. 7: Hier tritt die poſitive Darſtellung heraus. „Ohne Rückſicht darauf“, d. h. man nennt ſie ſchon vorher ſo; es folgt aber Wiſſen und Thun immer daraus.

§. 3, 5, Anfang. S. 13: a) Die Alles vermiſcht, b) die das Gefühl ganz ausſchließt[1].

Die Beweiskraft beſteht darin, daß, wenn Beides dem Gefühl untergeordnet iſt, wir Recht haben; umgekehrt, wie ohne Unterordnung aber Nichts beſchrieben iſt.

§. 3, 5. S. 14. Z. 5: Eben wegen dieſer verſchiedenen Geübtheit im Denken kann die Frömmigkeit nicht ein Wiſſen ſein. Gott hat es den Unmündigen geoffenbaret.

Das Gefühl geht entweder in eins von beiden über, oder es wird von einem fremden überwunden und iſt dann Ohnmacht des Gottesbewußtſeins.

§. 4. S. 15: Schlechthinig gleich abſolut.

§. 4, 1. S. 15: 1. Analyſe des Selbſtbewußtſeins in Beziehung auf das Mitgeſetztſein eines Anderen.

§. 4, 1. S. 15. Z. 8 v. u.: Alſo auch Gott nicht allgemein nachgewieſen.

§. 4, 1. S. 16. Z. 6: Dann wäre ein Affect wie auch durch uns ſelbſt hervorgebracht.

§. 4, 2. S. 16: Gegenſatz von Freiheit und Abhängigkeit.

§. 4, 2. S. 17. Z. 5: Eine uneigentliche Freiheit. — Die Selbſtentwickelung gehört doch ganz zum conſtanten Element; aber ſie wird auch nur unter der Form des Mitgeſetztſeins.

§. 4, 2. S. 17. Z. 9: Eine uneigentliche Abhängigkeit.

§. 4, 2. S. 17. Z. 10: Gleiches Verhältniß von Freiheit und Abhängigkeit zu Luſt und Unluſt. — Ueber die Anſicht, daß

---

[1] Die beiden Sätzchen beziehen ſich auf die Worte: „wie die Behauptung zu beurtheilen iſt.“ — Zu der Behauptung ſelbſt vgl. Steudel in den vorher angeführten Abhandlungen. In der zuletzt namhaft gemachten bemerkt derſelbe auf S. 12: „Wenn aber nun die Religion weder ein Handeln, noch ein Denken, noch ein Fühlen iſt, ſo werden wir durch die Frage: was ſie denn iſt? — nicht in Verlegenheit kommen — eben deswegen, weil ſie eine das ganze Weſen des Menſchen beherrſchende Richtung iſt.“

Abhängigkeit ſchlechthin niederdrückend wäre. Vertrauen iſt nicht ohne Abhängigkeit.

§. 4, 2. S. 17. Z. 1 v. u.: Ja, nämlich weil ſie auch Andern ein Außerihnen iſt.

§. 4, 2. S. 18. Z. 3: Ueber die doppelte Form: „Sein in der Welt“ und „Zuſammenſein mit der Welt.“

§. 4, 2. S. 18. Z. 9: Die ſchlechthinige Abhängigkeit iſt nur anderswo.

§. 4, 2. S. 18. Z. 14: Soll hier die Rede ſein von ...... Träumen als einer Gegenwirkung auf Gott.

§. 4, 2. S. 18. Z. 18: Hieraus begreift ſich die Neigung, Naturkörper (Geſtirne) und Naturpotenzen (Elemente), gegen welche unſer Freiheitsgefühl ein Minimum iſt, zu vergöttern. Ebenſo auch Perſonen (ἥρωες κτίσται), welche eine faſt ſchaffende bildende Kraft bewieſen haben.

§. 4, 3. S. 19: Wie kann das Abhängigkeitsgefühl ſchlechthinig ſein? Nur ausſchließend und nicht im Gegenſatz zum Freiheitsgefühl.

Auch folgt, wenn die Gegenſtände nicht durch unſere Thätigkeit geſchaffen ſind, daß ſie ſo ſind, wie ſie ſind, unabhängig von uns. Alſo kann auch unſere Einwirkung auf ſie nicht ihrem gegebenen Sein widerſprechen; mithin bricht ſich unſere Macht an ihnen.

§. 4, 4. S. 20: Das Wort „Gott“ wird hier dargeſtellt als in unſerem Sprachgebiet nichts Anderes bedeutend, als das in dem urſprünglichen, ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl Mitgeſetzte. Demnach müſſen ſich auch alle nähern Beſtimmungen erſt hieraus entwickeln. Daher das Anthropopathiſche zu erklären.

Die gewöhnliche Anſicht iſt die umgekehrte, daß daß Abhängigkeitsgefühl erſt entſtehe aus dem anderwärts her gegebenen Wiſſen um Gott. Dies iſt aber falſch. Denn wenn wir ein ſolches auch den Philoſophen zuſchreiben: ſo iſt doch das Gottesbewußtſein der Maſſe nicht von dort her, da alle Verſuche, das ſpeculative Gottesbewußtſein zu populariſiren (Beweiſe vom Daſein Gottes), mißlungen ſind. Nehmen wir nun Jenes an, ſo dürfen wir uns auch beide nicht ſo geſchieden denken, daß Einige nur die Frömmigkeit haben, weil ſie die Speculation nicht haben können, und Andere die Frömmigkeit entweder nie gehabt haben oder ſie vergeſſen müßten, wenn ſie zum ſpeculativen Bewußtſein kommen, ſondern Beides iſt gleich urſprünglich und kann deshalb auch miteinander ſein[1].

Faſt unbegreiflich, wie man mir hat Pantheismus zuſchreiben können, da ich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl von der Beziehung auf die Welt ganz ſondere.

§. 5. S. 22: Ueber das Verhalten zu den andern Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins. — Iſt ſchon eingeleitet durch das zuletzt Geſagte, daß ſchlechthinige Abhängigkeit nicht im Streit iſt mit partieller Abhängigkeit.

---

[1] Daß Schleiermacher hier ſchlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott einander gleichſetzt, ſcheint dem früheren Satze (cf. §. 4, 1 S. 15): „Dieſes Andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſein, mit dem wir es hier zu thun haben, nicht gegenſtändlich vorgeſtellt", zu widerſprechen. Vgl. auch ſeine Anm. zu §. 4, 1. S. 15 Z. 8 v. u. (cf. oben S. 5): „Alſo auch Gott nicht allgemein nachgewieſen."

Der Widerſpruch löſt ſich dadurch, daß er in jener Stelle nur vom unmittelbaren Selbſtbewußtſein redet, hier aber bemerkt: „Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbſtbewußtſein, indem zugleich dieſe Vorſtellung [von Gott] wird." (Vergl. §. 4, 4. S. 21). Vorher (§. 4, 4 S. 21; Anf.) ſpricht er von einer unmittelbaren Reflexion, welche dieſe Vorſtellung ſei, aber unabhängig vom eigentlichen Wiſſen und nur bedingt durch unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Ob er aber die Bemerkung von Braniß vollkommen billigen würde, wenn dieſer ſagt: (Ueber Schl.'s Glaubenslehre, ein krit. Verſuch. Berlin, 1824. S. 90): „Und ſo zeigt ſich auch von dieſer Seite, daß das Abhängigkeitsgefühl, wie es von Schleiermacher als identiſch mit Gottesbewußtſein und frommem Gefühl aufgeſtellt werden, gar nicht anders zu verſtehen iſt, als ſo, daß dadurch behauptet wird, Gott wirke in uns zugleich unſre unmittelbare Beſtimmtheit im Gefühl, und zugleich die Beziehung dieſer Beſtimmtheit auf ihn im Wiſſen. Da Fühlen, Wiſſen und Wollen aber nur verſchiedene Functionen des Selbſtbewußtſeins ſind, ſo läßt ſich dieſer Satz noch eigentlicher ſo ausdrücken: vermöge einer urſprünglichen Wirkung Gottes in uns fühlen, wiſſen und wollen wir Gott"?

§. 5, 1. S. 22: 1. Auseinanderſetzung über die Stufe.

§. 5, 1. S. 22. Z. 12 v. u.: a) Charakter der niederen. Indem Object und Subject nicht recht auseinandertreten, kann auch Freiheit und Abhängigkeit nicht auseinandertreten.

§. 5, 1. S. 23. Z. 3: b) Die mittlere iſt eine die Leerheit des Selbſtbewußtſeins in dieſem Gegenſatz — beſtimmende Mitſetzung eines im Gebiete der Wechſelwirkung Liegenden.

§. 5, 1. S. 23. Z. 18: Paradox, daß das ſittliche Gefühl mit unter die ſinnlichen gerechnet wird. Es ſind aber auch nur die ſittlichen in ihrer geſelligen Beziehung. Das ſchlechthin Sittliche iſt auch das ſchlechthin Gebietende und gehört der ſchlechthinigen Abhängigkeit an[1].

§. 5, 2. S. 24: Die Frömmigkeit iſt einzig auf ihrer Stufe.

§. 5, 2. S. 24. Z. 16 v. u.: „Nur als empfänglicher Stoff“, weil Alles, ſofern es wirkſam iſt, von ihm muß ausgehn, indem es ihn ſonſt hemmen würde.

§. 5, 2. S. 24. Z. 10 v. u.: Es könnte vielleicht ein begleitendes Selbſtbewußtſein auf derſelben Stufe ſtehen.

§. 5, 3. S. 25: Sie [die höchſte Stufe] hat keinen Grund der Differenz in ſich ſelbſt. — Daher [iſt] der Zuſammenhang mit der mittleren Bedingung ihres zeitlichen Seins.

§. 5, 3. S. 25. Z. 3 v. u.: Entweder die höchſte oder die mittlere könnte ja nicht hervortreten, wenn ſie nicht miteinander zugleich ſein könnten.

---

[1] Wenn nach dieſer Bemerkung Schl.'s das ſchlechthin Sittliche der abſoluten Abhängigkeit angehört, ſo liegt auch nach ihm die Wurzel wahrer Sittlichkeit in der Religion. Dem gegenüber kann es auffallen, wenn er in der 2. Rede (Zur Theol. I., S. 210. 211) bemerkt: „Laßt euch darauf aufmerkſam machen, daß die Religion an ſich den Menſchen gar nicht zum Handeln treibt, und daß, wenn ihr ſie denken könntet irgend einem Menſchen allein eingepflanzt, ohne daß ſonſt Etwas in ihm lebte, dieſer alsdann .... gar nicht handeln würde, ſondern nur fühlen.“ In der Folge aber geſteht er zu, daß das geſammte Handeln eine Rückwirkung ſein ſoll von der Geſammtheit des Gefühls (S. 212); indeſſen ſoll doch auch wieder der Menſch nicht angeſehen werden als aus Religion handelnd und von der Religion zum Handeln getrieben (S. 213). Vgl. Ausg. von 1831, S. 68 ff.

§. 5, 3. S. 26. Z. 12: Das Zugleichſein muß aber ſein ein Aufeinanderbezogenſein.

§. 5, 3. S. 26. Z. 9 v. u.: Darſtellung des Zuſammenſeins. Herr **Braniß** in **Breslau**. Veranlaßt durch erſte Ausgabe, §. 10. Der Ausdruck: die Stufe nimmt die andere mit in ſich auf. (Siehe S. 32) [29 der neueſten Ausg. von 1861][1].

§. 5, 3. S. 27. Z. 3: Die Vereinigung kann dargeſtellt werden als von unten oder von oben anfangend.

§. 5, 4. S. 27: 4. Art und Weiſe dieſes Zuſammenſeins.
a) Einheit des Momentes.

§. 5, 4. S. 27. Z. 7 v. u. Es muß entweder nicht ſein (zeitlich), oder immer.

§. 5. S. 28. Z. 4: Auf eine Freude bezogen.
§. 5. S. 28. Z. 17: b) Der Antheil am Gefühlsgegenſatz.
§. 5. S. 28. Z. 21: Daß dies nicht ſtattfindet, iſt ſchon beſprochen.
§. 5. S. 29. Z. 1: Lebenserhöhung, weil ein Höheres innerlich mitgeſetzt iſt.

---

[1] Braniß folgert aus dem Zugleichſein des ſinnlichen und des frommen Gefühls in dem einen Selbſtbewußtſein, daß „jedes wirkliche, zeiterfüllende Moment des Selbſtbewußtſeins eine innere Durchdringung des ſinnlichen und des frommen Gefühls ſei“; „daß es weder ein ſinnliches Gefühl, noch ein frommes gibt als wirklichen (empiriſchen) Zuſtand, ſondern nur eine ſynthetiſche Einheit aus beiden.“ Vgl. die oben angef. Schrift, S. 137.

Ein ſolches Zuſammenſein will Schleiermacher nicht lehren, verweiſ't vielmehr auf S. 29. Hier findet ſich der Satz: „Vielmehr zeigt ſich oft mit einander verbunden in einem und demſelben Moment, zum deutlichen Zeichen, daß nicht beide Stufen in einander verſchmolzen oder durch einander neutraliſirt und zu einem Dritten geworden ſind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höhern Selbſtbewußtſeins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden iſt das Vertrauen auf Gott.“

Das Mißverſtändniß leitet Schleiermacher her von der Faſſung des §. 10 der erſten Auflage, welcher lautet: „die Frömmigkeit iſt die höchſte Stufe des menſchlichen Gefühls, welche die niedere mit in ſich aufnimmt, nicht aber getrennt von ihr vorhanden iſt.“

§. 5. S. 29. Z. 8: Seligkeit nicht Maximum der Luſt, ſondern [noch] darüber [hinaus].

§. 5. S. 30. Z. 3: c) Annäherung an die Seligkeit als aufgehobenen Gegenſatz.

§. 5, 5. S. 30: 5. Continuität der Frömmigkeit.

§. 5. Zuſ. S. 31: Zuſammenhang dieſes Verhältniſſes mit dem Anthropomorphismus.

§. 5. Zuſ. S. 32. Z. 2: Fichte's Götze. [?]

§. 6. S. 32: Mit §. 6. iſt das Geſchäft der Ethik auf unſerm Gebiet beendigt. Der Paragraph iſt ein Beiſpiel davon, daß die Sätze hier nicht ſo vorkommen, wie ſie in den betreffenden Wiſſenſchaften ſtehen[1].

§. 6, 1. S. 32: 1. Es iſt weſentliches Element. (Erklärung davon am Ende von 1.)

a) Einfache Begründung.

§. 6, 1. S. 32. Z. 4 v. u.: b) Hebung der Einwürfe.

α) Die frühere Lebenszeit des Einzelnen.

§. 6, 1. S. 33. Z. 3: β) Der rohe Zuſtand mancher Geſellſchaften.

§. 6, 1. S. 33. Z. 8: γ) Die Ausrede, Einzelne [ſeien] unfähig.

§. 6, 2. S. 33: 2. Daß jedes [Element] Gemeinſchaft wird.

§. 6, 2. S. 33. Z. 8 v. u.: Grund: das Gattungsbewußtſein.

§. 6, 2. S. 33. Z. 2 v. u.: Vermöge deſſen das Gefühl Aeußerung wird.

§. 6, 2. S. 34. Z. 6: Dieſe [die Aeußerung des Gefühls] wirkt mittelſt Vorſtellung und Nachbildung.

§. 6, 2. S. 34. Z. 19: Verhältniß des Fortbeſtehens zum Stiften.

§. 6, 3. S. 34: 3. Begriff der fließenden Gemeinſchaft.

§. 6, 3. S. 34. Z. 6 v. u.: Differenz der Gemeinſchaft. Abgeſtoßenſein iſt nur relativ.

---

[1] Im Paragraphen wird nämlich vorausgeſetzt, daß jedes weſentliche Element der menſchlichen Natur in ſeiner Entwickelung auch Gemeinſchaft wird. Vgl. unten §. 6, 2.

§. 6, 3. S. 35. Z. 13: Grund iſt die Differenz des Einzelnen in der Gattung.

§. 6, 4. S. 35: 4. Nachweiſung feſtſtehender Gemeinſchaft.

NB. Daß dieſe nur nachgewieſen werden kann.

§. 6, 4. S. 36. Z. 6: Familie iſt Gemeinſchaft in Allem. Die religiöſe [iſt] ein Theil davon.

§. 6, 4. S. 36. Z. 11 v. u.: Erweiterung des Gebrauchs des Ausdrucks „Kirche" nothwendig für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch.

§. 6 Zuſ. S. 36: Hier, weil Frömmigkeit und Gemeinſchaft dabei concurriren, — gar nicht für den Gebrauch in dieſem Buche.

§. 6 Zuſ. S. 37. Z. 14: NB. Natürliche Religion und Religioſität ſchlechthin gehe aus der allgemeinen Regel heraus.

Vor §. 7 S. 38: Ueber den weiteren Gang, um das eigenthümlich Chriſtliche zu finden. Doppelter Ausgangspunkt. Conſtruction und Auffindung.

§. 7. Angabe zweier Differenzen.

§. 8. Ausfüllung der Entwickelungsdifferenz durch Verhältniß zum Monotheismus.

§. 9. Ausfüllung der Coordinationsdifferenz durch Verhältniß des Sittlichen zum Natürlichen.

§. 10. Prinzip der Individuation.

§. 7. S. 38: Prinzip der Zuſammenſtellung und Unterſcheidung. — Beides, Stufen und Arten, findet ſich überall; vgl. Staat, Kunſt und im Phyſiſchen vollkommene und unvollkommene Thiere und Pflanzen und deren Gattungen.

§. 7, 1. S. 38: 1. Verhältniß des geſchichtlichen Hervortretens zum urſprünglichen.

§. 7, 1. S. 39. Z. 7: NB. §. 5, 4. ſoll heißen §. 6, 4. — Die Grundformen ſind die ariſtokratiſche und demokratiſche.[1]

---

[1] Vgl. den folgenden Satz unter §. 6, 4. S. 36. Z. 17: „Und ſo ſchließt ſich denn auch die religiöſe Gemeinſchaft ab unter ihnen, theils unter der Form der vorherrſchenden Gleichheit der einzelnen Familien ſelbſt, theils ſo, daß eine vorzüglich für fromme Erregungen geweckte als die überwiegend ſelbſtthätige vorherrſcht u. ſ. w.

§. 7, 1. S. 39. Z. 10: Geſchichtliches Hervortreten geht an, wenn die gemeinſchaftliche Frömmigkeit ein öffentliches Leben wird.

§. 7, 2. S. 40: 2. Verſchiedenheit der Genauigkeit auf dem Natur- und Geſchichtsgebiete.

§. 7, 2. S. 40. Z. 15: Relatives Zurücktreten des Einen und des Anderen.

§. 7, 3. S. 41: 3. Verhältniß des Ortes

a) zu der Vorſtellung von der ausſchließenden Vortrefflichkeit,

§. 7, 3. S. 42. Z. 5: b) zu der von der ausſchließenden Wahrheit.

§. 7, 3. S. 42. Z. 17: Wichtigkeit dieſes Satzes auch für die Beurtheilung aller dogmatiſchen Verſchiedenheiten.

§. 8. S. 42: Ausfüllung von oben herab durch Vergleichung mit [dem] Monotheismus.

Analegie des Verhältniſſes mit den 3 menſchlichen Bewußtſeinsſtufen.

§. 8. 1. S. 43: 1. Alle Stufen in ihrer Annäherung an einander.

Hier nur eigentlicher Gehalt a) daß die Zahl nicht den Unterſchied macht;

§. 8, 1. S. 43. Z. 10: b) Polytheismus [iſt] nur eigenthümliche Stufe im großen Syſtem. Potenziirung der Idole von innen heraus.

§. 8, 2. S. 44: 2. a) Daß die Differenz nicht nur im gegenſtändlichen Bewußtſein iſt, ſondern im Selbſtbewußtſein.

Die Analogie[1] beſteht hier in dem Nichtauseinandertreten der partiellen und totalen Abhängigkeit; a) Abſagbarkeit des Idols; b) Zauberer; die unendliche Cauſalität iſt in der endlichen als magiſch mit enthalten; c) willkürliches Haften des Abhängigkeitsgefühls an einem einzelnen Gegenſtand.

§. 8, 2. S. 44. Z. 8. v. u.: b) Im wahren Polytheismus einigt es [das Gefühl ſchlechthiniger Abhängigkeit] ſich abwechſelnd mit einer [Affection des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins] gegen die andern; hängt ſich an den Zuſtand, nicht an das Weſentliche.

---

[1] Vgl. oben die Anm. zu §. 8. S. 42.

§. 8, 2. S. 44. Z. 1 v. u.: c) Hauptſatz iſt hier, daß in und mit unſerem Selbſt alles Sein in die Abhängigkeit befaßt wird.

§. 8, 3. S. 46: 3. Die anderen [Stufen] im Uebergange zur höchſten. Nur muß dieſe keine Möglichkeit einer Gleichſtellung oder eine Rückkehr ins Idololatriſche geſtatten.

Die Bürgſchaft iſt die große Aſſimilationskraft und die...[1]

Dagegen ſcheint Verbreitung des Buddhaismus auf Unkoſten des Muhamedanismus. Verkündigt aber nur die Unvollkommenheit des letzteren. Siehe unten Nr. 4.

§. 8, 3. S. 46. Z. 12 v. u.: Anſichten von dem geſchichtlichen Verhältniß der Stufen. Der Anfang von wirrem Monotheismus ſetzt ein Verlorengehen der Tradition voraus.

§. 8, 4. S. 47: 4. Vergleichung der verſchiedenen Formen auf der höchſten Stufe.

§. 8, 4. S. 47. Z. 8 v. u.: Siehe oben.[2]

§. 8, 4. S. 48. Z. 2: Alſo noch weniger [ein Rücktritt in die Abgötterei].

§. 8, 4. S. 48. Z. 6: Einzelne Fälle vom Uebergang ins Judenthum durch Mißverſtand des alten Teſtaments. — Analogie mit der Zeit der Ungeſchiedenheit [des Juden- und Chriſtenthums].

§. 8. Zuſ. 1. S 48: Daß nicht alles Außerchriſtliche nur aus Furcht entſtandene Idololatrie iſt. — Vielfältig bei manchen Dogmatikern.

§. 8. Zuſ. 1. S. 48. Z. 2 v. u.: Statt „Idolatrie“ lies „Idololatrie“.

---

[1] Hier fehlt der Schluß des Satzes. Derſelbe möchte etwa in folgender Weiſe ergänzt werden können: „und die Fähigkeit des Monotheismus, alle wahren Beſtandtheile der niederen Stufen in ſich aufzunehmen.“

[2] Bezieht ſich auf das unter Nr. 3 über den Muhamedanismus Geſagte.

§. 8. Zuſ. 2. S. 49: Ueber das Verhältniß des Pantheismus zu dieſer Stufe.

Dieſes opus supererogativum iſt mir ſchlecht bekommen.[1]

§. 8. Zuſ. 2. S. 49. Z. 1 v. u.: Auch dieſes hat man gemißdeutet, als ob ich den Plato ſelbſt pantheiſtiſch genannt hätte.

§. 8. Zuſ. 2. S. 50. Z. 4: Geſetzt alſo, ich wäre ein Pantheiſt, ſo wäre das alſo (da es gar nichts Dogmatiſches iſt) doch nur meine Philoſophie, von der ich glaubte, daß ſie ſich mit meiner Dogmatik vertrüge. Deswegen mußte ich mich nach meiner Anſicht nur deſto mehr hüten, ſie in meine Dogmatik einzumiſchen.

§. 9. S. 50: Das „am weiteſten entfernen“ ſchließt in ſich, daß der Gegenſatz der umfaſſendſte iſt.

§. 9, 1. S. 50: 1. Aufſtellung eines Gegenſatzes der Theile.

NB. Gegenſatz. Form ſchon früher; die betrifft aber nur [die] Kirche, nicht [die] Frömmigkeit.

§. 9, 1. S. 51. Z. 5: Tendenz der Theilung.

§. 9, 1. S. 51. Z. 9: Material der Theilung.

§. 9, 1. S. 51. Z. 8. v. u.: Verſuche zur Entgegenſetzung. Dies geht an, da das Verfahren ſchon kritiſcher Natur iſt.

§. 9, 1. S. 52. Z. 10: Thun und Leiden nicht als „mehr und minder“, ſondern als der Unterordnung fähig.

§. 9, 2. S. 55. Z. 1: Solche Stellen haben die Gegner ganz überſehen.

§. 9, 2. S. 55. Z. 3: Auch nicht einmal das Platoniſche hat das κάλλος in Umlauf gebracht.

§. 10. S. 56: Beachte die eigenthümliche Abänderung. Aus organiſchen Körpern, aus Staat Hinzukommendes iſt auch in letzterem nur Folge und außerweſentlich.[1]

---

[1] Wiederholt vertheidigt ſich Schleiermacher gegen den Vorwurf des Pantheismus. Vgl. auch S. 138 der Reden, Ausg. von 1831; S. 279 im 1. Bd. der Werke zur Theologie, Anm. 18. — Erſtes Sendſchreiben an Lücke, Geſammtausgabe, Zur Theologie, II., S. 597 ff.

Auch Baur hat dieſen Vorwurf nicht zurückgenommen. Vgl. Geſchichte der chriſtl. Kirche, V. S. 184 ff.; 204 ff.

§. 10, 1. S. 56: 1. Das gegenſeitige Bedingtſein a) des Inneren vom Aeußeren.

§. 10, 1. S. 57. Z. 15 v. u.: b) Bedingtheit des Aeußeren durch das Innere. Wo keine innere Differenz, da keine räumliche.

§. 10, 2. S. 58: 2. Vertheidigung der Charakteriſtik des inneren Moments.

§. 10, 2. S. 58. Z. 17: Widerlegung der herrſchenden Anſicht.

NB. Dieſe genügt nur, in ſofern es kein Drittes gibt. Ein ſolches iſt aber auch nicht zu denken.

a) Wenn ſich das dazu Kommende iſolirte, ſo ſtände es auch außer dem Gebiete der Frömmigkeit.

§. 10, 2. S. 59. Z. 1: b) Wenn es ſich nur mit Einigem verbände: ſo wäre es nur ein einzelnes Stück zur Einigung.

§. 10, 2. S. 59. Z. 19: c) Es gibt aber kein hier Hinzukommendes und dort Fehlendes. — Indiſche Religion und Chriſtenthum wären dann nur durch den Ort unterſchieden. Alle [Religionen], welche etwas Aehnliches annehmen, müßten zuſammenfließen, wie die einzelnen idololatriſchen Formen.

§. 10, 3. S. 59: 3. Die Aufgabe, die einzelne Individualität aufzufinden, iſt: Uebergang in das Gebiet der Apologie.

§. 10. Zuſ. S. 60: Parallel dem über Religion [Bemerkten][2]. Auch dieſe Ausdrücke ſollen nicht weſentlich vorkommen.

§. 10. Zuſ. S. 61. Z. 5: Vergleichung mit poſitivem Recht im Gegenſatz zum natürlichen.

§. 10. Zuſ. S. 61. Z. 13: Recht bedarf ebenſo innerer Beſtimmtheit und äußerer Begrenzung.

§. 10. Zuſ. S. 61. Z. 3 v. u.: Man könnte fragen, ob nicht der natürlichen Religion Erlöſung und Erbſünde fehle. Es ſind aber nur allgemeinere Ausdrücke[1].

---

[1] Die unter dem Paragraphen citirte Stelle der Reden iſt in der Ausgabe, von 1831: S. 263 ff., in der Geſammtausgabe der Werke: Zur Theol. I. S. 402 ff.

[2] Vgl. §. 6. Zuſatz, S. 36.

§. 10. Zuſ. S. 62. Z. 15: Verſuche in Frankreich und England. Warum die Unitarier allein beſtehen?

§. 10. Zuſ. S. 62. Z. 9 v. u.: Auch nicht der Ort des Poſitiven [ſcheidet die frommen Gemeinſchaften].

Vor §. 11. S. 67: §. 11.: Individuelle Charakteriſtik.

§. 12.: Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum.

§. 13.: Verhältniß der Grundthatſache zur Geſchichtlichkeit überhaupt.

§. 14.: Verbreitungsweiſe des Chriſtenthums.

Ueber Apologetik in alter Zeit und jetzt.

§. 11. S. 67: Ort und individuell-charakteriſtiſche Verbindung.

§. 11, 1. S. 67: 1. Schwierigkeit, allgemeine und ſpecielle.

§. 11, 2. S. 69: 2. Erlöſung als Grundbegriff.

§. 11, 2. S. 70. Z. 1: Beziehung auf den Stand der Unſchuld.

§. 11, 2. S. 70. Z. 14: Gottvergeſſenheit iſt nie abſoluter Art.

§. 11, 3. S. 71: 3. Allgemeines Vorkommen als Element.

§. 11, 3. S. 71. Z. 8 v. u.: Das ſpecielle iſt α) die Centralität,

§. 11, 3. S. 71. Z. 2 v. u.: β) die Realiſirung in Chriſto.

§. 11, 3. S. 72. Z. 1: Beides durch einander bedingt.

§. 11, 3. S. 72. Z. 16: Verwahrung gegen Mißverſtändniß.

§. 11, 4. S. 72: 4. Verhältniß zu den andern monotheiſtiſchen [Religionen].

§. 11, 4. S. 73. Z. 4: Anderes Verhältniß der an der Spitze ſtehenden Momente.

§. 11, 4. S. 74. Z. 8: Anderes Verhältniß der Gläubigen zum Stifter.

§. 11, 4. S. 74. Z. 11 v. u.: Mannigfaltigkeit der Anſicht wird geſtattet und begrenzt.

---

[1] Man muß ergänzen: „welche in derſelben ſtatt jener vorkommen.“ Vgl. §. 11, 3, Anfang: „Unläugbar findet ſich die Anerkennung eines ſolchen Zuſtandes [der Gebundenheit des ſchlechthin. Abhängigkeitsgef.] in allen frommen Gemeinſchaften“ u. ſ. w.

§. 11, 4. S. 74. Z. 5 v. u.: Erſte Begrenzung.

§. 11, 4. S. 75. Z. 5: Zweite Begrenzung.

NB. Dies iſt das, dem ſich die ſtrengſten Rationaliſten am meiſten annähern, alle poſitiven Religionsſtifter ſich ſelbſt entbehrlich zu machen.

§. 11, 4. S. 75. Z. 18: Ueber rationaliſtiſche Gemeinſchaft.

§. 11, 5. S. 75: 5. Vergleichung dieſes mit apologetiſchen ſpeciellen Bezeichnungen abgekürzten Verfahrens mit einem allgemeinen, religionsphiloſophiſchen, welches aber problematiſch bleibt.

§. 11, 5. S. 76. Z. 18: Verhältniß eines ſolchen zu einem Beweiſe des Chriſtenthums.

§. 12. S. 77: Indifferenz gegen Judenthum und Heidenthum. (Anm.: Daß von jedem unmittelbar kann übergegangen werden. Siehe Nr. 2.)

§. 12, 1. S. 77: 1. Wie ſich der Vorzug des Judenthums begrenzt.

§. 12, 2. S. 78: 2. Aufhebung der ſcheinbar größeren Entfernung des Heidenthums.

§. 12, 2. S. 79. Z. 8: Folgerung.

Nachgeholt über das Abrahamitiſche.

§. 12, 3. S. 79: 3. Ueber den Satz der Continuität der Kirche.

§. 13. S. 81: Verhältniß der Grundthatſache zur Thatſächlichkeit im Allgemeinen. — NB. Ueber Tweſten's Erklärung: Offenbarungsäußerung der göttlichen Gnade zum Heil der Menſchen in ihrer urſprünglichen Wirkung auf die menſchliche Erkenntniß. — Nitzſch (Syſtem, S. 47) ſchreibt auch der Offenbarung Urſprünglichkeit zu (nämlich, daß ſie einen neuen Anfang im Leben der Menſchen mache), meint aber, daß durch meine Erklärung dies eben ſo ſehr verwiſcht werde, als anerkannt.

Er mißverſteht mich aber, wenn er meint, unmittelbar werde ich die Offenbarung nur finden in Chriſto, als erkennender Perſon. Ich meine aber nicht die einzelne Function, ſondern den ganzen Chriſtus[1].

---

[1] Die Stelle aus Nitzſch's Syſtem iſt §. 24. Anm. 1. S. 67. der 6. Ausg. Thönes. Schleiermacher's handſchr. Anm.

§. 13, 1. S. 81: 1. Die ſpecielle Offenbarung braucht nicht ſchlechthin übernatürlich zu ſein.

§. 13, 1. S. 81. Z. 9: Wie eine Exiſtenz weit eher ſo betrachtet werden kann, unmöglich aber eine einzelne Thätigkeit. Jene wird über aller einzelnen Thätigkeit wieder Natur, nur ihre Natur.

Die menſchliche Natur wird ſelbſt als ein ſich Entwickelndes, mithin als Kraft, nicht als Abſtraction gedacht. Daß nun nicht noch eine höhere Stufe zu erwarten iſt, wird bezeugt durch die Chriſto beigelegten Prädikate. Er hat ſeine Gemeinde in dem Selbſtbewußtſein als völlig befriedigt.

§. 13, 1. S. 81. Z. 15 v. u.: Auch dieſe untergeordneten Fälle werden auf den Anfang der Exiſtenz zurückgeführt.

§. 13, 1. S. 81. Z. 2 v. u.: Unterſchied zwiſchen der Offenbarung und ihrem Analogon.

§. 13, 1. S. 82. Z. 7: Chriſtus als Offenbarung.

§. 13, 1. S. 82. Z. 17. α) Im Verhältniß zu andern Offenbarungen.

β) Doch nicht ſchlechthin übernatürlich.

Ohne vorherige Beſtimmung (übernatürlich) der Natur.

— Als aus der Natur hervorgehend dargeſtellt.

§. 13, 1. S. 82. Z. 9 v. u.: NB. Die chriſtologiſche Auslegung [des Protevangeliums] ſoll hiedurch nicht verbürgt werden.

§. 13, 1. S. 82. Z. 1 v. u.: γ) Auch der Wirklichkeit nach natürlich bedingt.

§. 13, 2. S. 83: 2. Das Ueberverünftige.

a) Iſt vorhanden.

α) Chriſti Lebensmomente.

β) Die mitgetheilten Zuſtände.

§. 13, 2. S. 84. Z. 13: b) Aber nicht ſchlechthin.

§. 13. Zuſ. S. 85: Das Antiphantaſtiſche des Chriſtenthums.

§. 14. S. 87: NB. War ſonſt [§.] 21. Das Beſchränkte: „Kräfte, Weiſſagungen, Wunder und Eingebung" war mit darin aufgenommen[1].

---

[1] §. 21. der erſten Auflage lautet: „Es giebt keine andere Art, an der chriſtlichen Gemeinſchaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben;

§. 14, 1. S. 87: 1. **Poſitive** Erläuterung.

a) **Zuſammengehörigkeit von** Glaube und Antheil.

§. 14, 1. S. 88. Z. 8: NB. **Ueber** die Bedeutung des Wortes Glaube [vgl.] Tweſten, S. 21. Die Beſtimmung unſeres **Vorſtellens** und **Erkennens**, die das religiöſe Gefühl unmittelbar mit ſich führt. (Allg. Glaube ein auf dem Gefühl beruhendes Fürwahrhalten.)

§. 14, 1. S. 88. Z. 13 v. u.: b) Glaube als innere Erfahrung aus unmittelbarem Eindruck und Eindruck aus den Wirkungen.

§. 14, 1. S. 89. Z. 13 v. u.: Das Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit verknüpft [mit dem Erlöſer].

§. 14, 2. S. 89: 2. **Abweiſung** der Demonſtrirbarkeit.

§. 14, 3. S. 90: 3. **Ueber** die in der Schrift vorkommende Beweisführung.

§. 14. Zuſ. S. 92. Z. 15: Nitzſch und Tweſten geben die Wunder auch nur dem Beweiſe des Geiſtes und der Kraft zu Hülfe.

§. 14. Zuſ. S. 93. Z. 14 v. u.: Der Zuſammenhang zwiſchen höheren, geiſtigen Zuſtänden und Wirkungen auf die Natur geht nur unmittelbar auf die organiſche.

Vor §. 15. S. 99: §. 15 u. 16. Dogmatiſche Sätze aus Glaubensſätzen entwickelnd.

§. 17. u. 18. **Werth** der dogmatiſchen Sätze und ihrer Zuſammenſtellung.

§. 19. Erklärung.

§. 15, 1. S. 99: 1. **Allgemeinheit** der Reflexion.

§. 15, 2. S. 100: 2. **Allgemeine** Bedingung der chriſtlichen Verkündigung.

§. 16, 1. S. 101: 1. **Verhältniß** des „belehrend Darſtellenden" zum urſprünglich Dichteriſchen und Redneriſchen.

§. 16, 2. S. 102: 2. Chriſti Selbſtverkündigung war darſtellend-belehrend.

---

und **daß die Entſtehung des Chriſtenthums** in Verbindung ſteht mit **Weiſſagungen, Wundern und Eingebung**, iſt nur für diejenigen, welche glauben, ein **Beweis der Wahrheit** deſſelben."

§. 16, 3. S. 103: 3. Dogmatiſch iſt der darſtellend-belehrende Ausdruck in Verbindung geſetzt mit einem organiſchen Wiſſen.

§. 16. Zuſ. S. 106: Geſchichtliche Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen dem dogmatiſchen Ausdruck und dem ſpeculativen.

§. 17, 1. S. 107: 1. Kirchlicher Werth.

Man könnte ſagen, dies ſei der eigentliche Werth der Glaubensſätze. Siehe Nr. 3. Aber indem ſie dogmatiſche werden, werden ſie zugleich ſpeciellere.

§. 17, 2. S. 108: 2. Der wiſſenſchaftliche Werth — nicht für die Wiſſenſchaft, ſondern durch dieſelbe.

a) Beſtimmtheit der Elemente und ihrer Verknüpfung. — So einzeln[1], um die Scheinwiderſprüche und Conſequenzen aus dem Dichteriſchen und Redneriſchen zu verhüten und auszugleichen.

§. 17, 2. S. 109. Z. 16: b) Kritiſche Fruchtbarkeit.

Dieſes hat ſchon einen Bezug auf die Zuſammenſtellung.

§. 17, 2. S. 109. Z. 2 v. u.: NB. Dieſer letzte Satz ſollte ſchon unter Nr. 3 geſtellt ſein, um ſo mehr, als er es nicht ausſchließend mit der 2. Eigenſchaft zu thun hat.

§. 17, 3. S. 110: 3. Schluß.

§. 18, 1. S. 110: 1. Entſtehung der Zuſammenſtellung aus dem Einzelnen.

§. 18, 2. S. 111: 2. Entſtehung aus dem Conflict.

§. 18, 3. S. 111: 3. Ueber Verkündigung und Lehre.

§. 18, 3. S. 112. Z. 10 v. u.: Ausbildung der Lehre iſt kein Verfall.

Ueber verlorene Unſchuld des Glaubens.

§. 18. Zuſ. S. 113: Differente Form der Compoſition.

§. 19. S. 114: a) Die Erklärung. b) Der Standpunkt in der hiſtoriſchen Theologie. c) Das Verhältniß zur Philoſophie[2].

---

[1] Indem man den einzelnen Satz für ſich betrachtet.

[2] Die citirten Paragraphen der „Kurzen Darſtellung“ entſprechen den ſol-

§. 19, 1. S. 114: 1. Ergänzung in Bezug auf die eigene Ueberzeugung. (Vgl. mit Apologetik.) Hier verglichen mit Geſchichte der Philoſophie.

§. 19, 1. S. 114. Z. 14: Ein Rationaliſt [kann] keine ſupernaturaliſtiſche [Dogmatik vortragen]. — Wenn Einer ſich ganz entäußert, kann man's auch brauchen.

§. 19, 2. S. 114: 2. Ueber die Beſchränkung.

a) Raum.

§. 19, 2. S. 115. Z. 11: b) Zeit.

§. 19, 2. S. 115. Z. 22: NB. Differenz in der Geneſis der Veränderung.

§. 19, 3. S. 115: 3. Geltende.

§. 19, 3. S. 115. Z. 6 v. u.: Paſſen nun Rationalismus und Supernaturalismus hierunter?

§. 19, 3. S. 116. Z. 5: Der Gegenſatz gegen Privatbekenntniß tritt erſt heraus.

§. 19, 4. S. 116: 4. Indirecter Beweis [A.] aus den Abweichungen.

§. 19, 4. S. 117. Z. 2: a) Volksmäßig.

§. 19, 4. S. 117. Z. 8: b) Individuell.

§. 19, 4. S. 117. Z. 16: c) Symboliſch.

§. 19, 4. S. 117. Z. 12 v. u.: B. Aus den Verirrungen auf dem dogmatiſchen Gebiet ſelbſt.

a) Traditionelle.
b) Revolutionäre.
c) Formulare.

§. 19. Zuſ. S 116: Ueber die vermeintliche doppelte Dogmatik.

§. 19. Zuſ. S. 117. Z. 9: [Die Dogmatik iſt] nicht zu überſchätzen gegen die andern [theologiſchen Disciplinen].

§. 20, 2. S. 121. Z. 19: Der Grundriß wird in II.[1] entworfen.

---

genden in der 2. Ausg. (Zur Theol. I.): §. 195 (vgl. § 94—97); §. 70., § 82—84, §. 85, §. 213—214.

[1] Vergl. §. 27. ff.

§. 20, 2. S. 121. Z. 8 v. u.: Das bloße Zuſammentragen gibt keine Gewißheit über die Vollſtändigkeit.

Vor §. 21. S. 122: Inhalt.

1. Vom Ketzeriſchen: §. 21. 22.
2. Vom Speciellkirchlichen: §. 23. 24.
3. Vom Eigenthümlichen im Gemeinſamen: §. 25.
4. Von der Trennung der Dogmatik und der Ethik: §. 26.

§. 21. 1. S. 122: 1. Begriff des Ketzeriſchen als krankhaft.

§. 21, 1. S. 122. Z. 14 v. u.: Um deſto mehr, je vollkommener das Chriſtenthum an ſich iſt. — Die ethiſche Krankhaftigkeit iſt eine andere. — NB. Da dieſe Scheidung [zwiſchen Fremdem und Eigenthümlichem] noch nicht gemacht iſt, hätte dies ſollen allgemeiner behandelt werden.

§. 21, 2. S. 123: 2. Ausmittelung des Häretiſchen.

Ein Punkt, durch den ſich die Auffaſſung ſelbſt rechtfertigen muß: rerum index.

§. 22, 1. S. 124: 1. Bedeutung der Namen.

§. 22, 2. S. 125: 2. Conſtruction der vier Häreſien.

Wie dieſe Deduction mit dem Begriff des Krankhaften und Fremdartigen zuſammenſtimmt.

§. 22, 3. S. 128: 3. Gebrauchsweiſe.

§. 22, 3. S. 129. Z. 3: Die Rückſicht auf Jüdiſches und Heidniſches.

Manichäismus liegt tief im Unterſchied zwiſchen λαός und ἔθνη.

§. 22. Zuſ. S. 129: Verhältniß der heutigen Gegenſätze zu den vier Häreſien.

§. 23, 1. S. 129: 1. Ueber die Stellung des Gegenſatzes.

§. 23, 2. S. 130: 2. Ueber den Verlauf des vorigen [des Gegenſatzes].

§. 23, 2. S. 131. Z. 11 v. u.: Eins kann die Hauptrichtung ſein, aber das Andere als Ausnahme vorkommen[1].

---

[1] In einer nachträglichen Anmerkung bemerkt **Schleiermacher**: „Beides kann vereinigt ſein, die rege Reaction und Spannung. Eines die Hauptrichtung, das Andere die Ausnahme.

Die meiſten Dogmatiker ſcheinen kein beſtimmtes Bewußtſein von dieſer Beziehung zu haben.“

§. 23, 3. S. 131: 3. Unſere Stellung zum Gegenſatze.

§. 23, 3. S. 132. Z. 10: [Eine] Ausnahme [macht] vielleicht [die Anſicht über] die scriptura.

§. 24. S. 132: Charakter des Proteſtantiſchen.

§. 24, 1. S. 132: 1. Daß es unzureichend iſt, den Proteſtantismus nur als Reinigung anzuſehen.

a) Weil wir ſie [die kathol. Kirche] wollen beſtehen laſſen.

Vernünftiger Weiſe konnte man auch von Anfang an nur an die deutſche Kirche unter .... denken.

Daß die römiſche Kirche uns nur als Corruption anſieht, hindert nicht.

§. 24, 1. S. 133. Z. 16 v. u.: b) Weil [durch] Annahme unſerer Reform noch keine Wiedervereinigung bewirkt wird.

NB. Es iſt nicht richtig, daß blos die Lehre erwähnt wird. Der Grund, weil es ſich hier um die Lehre handelt.

§. 24, 1. S. 133. Z. 4 v. u. c) In der bloßen Zurückführung iſt keine Einheit.

§. 24, 2. S. 134: 2. Ueber die Aufgabe im Allgemeinen.

a) Analogie mit der größeren.

§. 24, 2. S. 134. Z. 18 v. u.: Die gewöhnliche, mangelhafte Behandlung.

Poſtulat eines poſitiven Gegenſatzes.

§. 24, 2. S. 134. Z. 12 v. u.: b) Daß es Zeit iſt, ſie aufzunehmen.

§. 24, 3. S. 135: 3. Darlegung der angewendeten Methode.

a) Die Aufgabe [iſt], wie die größere, weder durch Conſtruction noch durch Empirie zu löſen.

§. 24, 3. S. 135. Z. 12 v. u.: b) Leichter aus dem jetzigen Zuſtande, als aus dem früheren.

§. 24, 3. S. 135. Z. 7 v. u.: Verſuch mittelſt der Hauptverwürfe.

§. 24, 4. S. 136: 4. a) Vertheidigung der Formel.

α) Es ſind wirklich entgegengeſetzte Modificationen des Weſens.

β) Sie [die Formel] geht ..... auch auf Ethiſches.

§. 24, 4. S. 137. Z. 10: b) Folgerungen für [die] Behandlung der Dogmatik.

α) Cautel gegen Ueberſpannung des Gegenſatzes.

β) Cautel gegen unbewußte Vermiſchung.

§. 24, 4. S. 137. Z. 13 v. u.: Uebertragung von Heidniſchem und Jüdiſchem iſt dem Katholicismus natürlicher.

§. 24. Zuſ. S. 137: Von der Verſchiedenheit des Geiſtes, der die Trennung in der evang. Kirche bewirkte.

§. 25, 1. S. 138: 1. Apagogiſch aus der entgegengeſetzten Annahme[1].

§. 25, 1. S. 139. Z. 1: α) Die römiſche Kirche hätte dann nur Secten gegenüber.

§. 25, 1. S. 139. Z. 5: β) In der Dogmatik geſchähe Nichts mehr.

§. 25, 1. S. 139. Z. 5 v. u. Die Gemeinſamkeit geht aber aus dem Geiſte hervor.

§. 25, 2. S. 140: 2. Darſtellung des Sachverhältniſſes von unſerer Vorausſetzung aus.

§. 25, 2. S. 140. Z. 11: a) Formel für die Vollkommenheit.

§. 25, 2. S. 140. Z. 15: b) Das Geſchichtliche als Approximation.

α) Verbreitung der reinigenden Tendenz.

§. 25, 2. S. 140. Z. 12 v. u.: β) Anfang des Eigenthümlichen bei der Anordnung und beim Anerkenntniß der latitirenden Modificabilität.

§. 25, 2. S. 140. Z. 4 v. u.: Umbildung des noch nicht Durchdrungenen.

§. 25, 2. S. 141. Z. 5: c) Formel für die Unvollkommenheit.

§. 25. Zuſ. S. 141: Ueber „orthodox" und „heterodox".

Sinn: Verhältniß des Gemeinſamen zum Symboliſchen.

§. 25. Zuſ. S. 141. Z. 2. v. u.: Vorausſetzung: im Geiſt evang. Freiheit.

---

[1] Die unter dem §. 25 angezogene Stelle der „Kurzen Darſtellung" iſt § 195 ff der 2. Ausg.

§. 26. S. 142: Scheidung der Ethik aus der Dogmatik[1].

§. 26, 1. S. 142: 1. Angabe des Scheidepunktes von dem Begriff des Glaubensſatzes (auch des dialektiſch-gebildeten) aus.

§. 26, 2. S. 143. Z. 9 v. u.: Vgl. Nitzſch's Syſtem. Die ethiſchen Hauptmaſſen auch bei ihm unter „Heiligung" und „Kirche".

Vor §. 27. S. 144: II. §. 27: Allgemeine Formel der Combination.

§. 28: Beziehung zur ſyſtematiſchen Anordnung und dialektiſchen Sprache.

§. 29: Haupteintheilung als zweitheilig.

§. 30: Triplicität der Darſtellung.

§. 27. S. 144: NB. Für die Geſtaltung iſt das Erſte der indirecte, das Zweite der unmittelbare Zuſammenhang der Sätze. (Vgl. das Ende von Nr. 1.)

§. 27, 1. S. 144: 1. Rechtfertigung des Verhältniſſes zum Symbol und [zur] Schrift.

a) Grund der Priorität des Symboliſchen.

§. 27, 1. S. 145. Z. 10: b) Fälle, wo der Schriftgebrauch eintritt.

§. 27, 1. S. 145. Z. 8 v. u.: Siehe oben. Für die Anordnung das Erſte, was für die Bewährung das Letzte iſt.

§. 27, 2. S. 146: 2. Kritik der Symbole.

a) Alle [ſind] nur partiale.

§. 27, 2. S. 146. Z. 16 v. u.: b) Alle von der Veranlaſſung afficirt.

§. 27, 2. S. 146. Z. 10 v. u.: c) Aus einer unfertigen Reviſion.

§. 27, 3. S. 147: 3. Genauere Beſtimmung des Schriftgebrauchs.

a) Alt- und neuteſtamentlicher.

§. 27, 3, S. 147. Z. 5 v. u.: b) In Bezug auf [die] Beſchaffenheit der Sätze.

---

[1] Das Citat unter §. 26. lautet nach der 2. Ausgabe der „Kurzen Darſtellung": §. 223 ff.

§. 27, 3. S. 148. Z. 9: c) Behandlung.

α) Nicht verweben.

§. 27, 3. S. 148. Z. 16 v. u.: β) Mißlichkeit der einzelnen Anführungen.

§. 27, 4. S. 149: 4. Charakteriſtik der Lehrgebäude in Bezug auf den Paragraphen.

§. 27, 4. S. 149. Z. 14: a) Schriftmäßige Dogmatik. (Bibliſche in anderem Sinn).

§. 27, 4. S. 149. Z. 12 v. u.: b) Wiſſenſchaftliche.

§. 27, 4. S. 150. Z. 5: c) Symboliſche.

§. 27. Zuſ. S. 150: Gebrauch der Dogmatiker ſelbſt in einer Dogmatik.

Um etwa eine Ueberſicht zu geben von dem ſymboliſchen oder progreſſiven Stande, müßte die Ueberſicht vollſtändig ſein.

§. 28, 1. S. 151: 1. Erklärung des Dialektiſchen.

§ 28, 1. S. 151. Z. 5 v. u.: Zuſammenhang zwiſchen Anſichten und Ausdrücken.

Rechtfertigung des Ausdrucks „Anſicht“.

§. 28, 1. S. 152. Z. 11: Geſchichte der dogmatiſchen Sprache.

§. 28, 1. S. 152. Z. 14: Partheiung für und gegen die philoſophiſche Monarchie. Anfang mit Wolff. Antiſcholaſtiſches Gemeingefühl.

§. 28, 1. S. 153. Z. 8: Zwiefache falſche Klage.

a) Unpopularität.

b) Inconſtanz.

§. 28, 1. S. 153. Z. 16 v. u.: Fries nennt dieſes Abgeſagte das — ich weiß nicht mehr, wie.

§. 28, 2. S. 154: 2. Anordnung.

§. 28, 2. S. 154. Z. 15: Ziel: die vollkommene Gebundenheit.

§. 28, 2. S. 154. Z. 12 v. u.: Vorausſetzung dabei: zuſammenſtimmend und ausſchließend.

§. 28, 2. S. 155. Z. 11: Prinzip der Anordnung.

§. 28, 2. S. 155. Z. 14 v. u.: Die Entwickelung des Ganzen iſt ſonach theils in der Ethik.

§. 28, 2. S. 155. Z. 4 v. u.: Calculus: genaue Beſtimmtheit und Reductionsfähigkeit der Zeichen.

§. 28, 3. S. 156 Z. 15: Antiſcholaſtiſche Richtung.

§. 28, 3. S. 156 Z. 14 v. u.: Doppelte Function der Theologie.

§. 28, 3. S. 156 Z. 6 v. u.: Dieſe Aufgabe iſt eine ſchlechthin perſönliche.

§. 28. Zuſ. S. 157 Z. 17: Sie ſind im Aufſteigen zur Dogmatik, oder im Abſteigen davon.

Vor §. 32. S. 167: §. 32. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl als allgemeine Grundlage.

§. 33. Die ſchlechthinige Gewißheit deſſelben in ſeiner Allgemeinheit.

§. 34. Das Zuſammenſein deſſelben mit dem Weltbewußtſein.

§. 35. Deſſen Durchführung durch die drei Formen.

Die drei erſten Paragraphen waren ſchon in der Einleitung.

Hier vorzüglich in ihrem Verhältniß zum eigenthümlich Chriſtlichen.

§. 32, 1. S. 167: 1. Verhältniß zum ſpeciell chriſtlichen frommen Selbſtbewußtſein.

§. 32, 1. S. 167. Z. 1 v. u.: Gar keins [kein Gottesbewußtſein], oder eines ohne ſchlechthinige Abhängigkeit. Aber wir haben ja Gott allein hierauf gegründet.

§. 32, 2. S. 168. Z. 16: Das Gottſetzen wie das Ichſetzen.

§. 32, 2. S. 168: 2. Unrichtige Verwechſelung des Gottſetzens mit dem Weltſetzen.

§. 32, 2. S. 169. Z. 6: Denn ſetze ich mich als von der ganzen Welt abhängig, ſo ſetze ich mich als zum Theil von mir ſelbſt abhängig, d. h. als zum Theil frei. Daher, ſoll ich abhängig bleiben, muß das Freiheitsgefühl dann aufgehoben werden.

§. 32, 2. S. 170. Z. 6: Die Abſicht iſt auch, zu zeigen, daß ſich dies nicht mit chriſtlicher Frömmigkeit verträgt, theils weil dieſe auf das Freiheitsgefühl baſirt iſt, theils weil es jenem Weltbewußtſein keine Unfähigkeit gibt, außer durch Unbildung.

§. 32, 3. S. 170: 3. Es [**das gehörig entwickelte und aus**geſchiedene fromme Gefühl] exiſtirt **nicht anders, als** in den beſtimmten monotheiſtiſchen **Religionsformen, verbunden** mit dem Eigenthümlichen einer jeden.

§. 33. S. 171: Die ſchlechthinige Gewißheit deſſelben in ſeiner Allgemeinheit.

Zu den Citaten unter §. 33. S. 171: 2. **„Quid sit“** nicht ganz daſſelbe; aber leicht anzuwenden[1].

3. **a)** ***Ἐνδιάθετον.*** b) **Daß man nur von der** *πίστις* zur *γνῶσις* kommt.

§. 33, 1. S. 171: 1. Es **kann kein Zufälliges** ſein.

Die Unfähigkeit wäre dann **auch nur** eine zufällige, in **welche** ſich jeder muß zu **fügen wiſſen**: (Nicht mein genre).

§. 33, 2. S. 172: 2. Die **auch innerhalb des** Chriſtenthums vorkommende Gottloſigkeit.

§. 33, 2. S. 172. Z. 11 v. u.: **a) Die kindiſche.**

§. 33, 2. S. 172. Z. 3 v. u.: b) Die ſinnliche. **Man** muß dieſe **als** Gottloſigkeit **hervorheben.**

Die Erlöſung als Stillung **der aufgeregten** Leidenſchaftlichkeit Gottes oder der in **ihm als** Liebe **unfreiwilligen** Gerechtigkeit.

§. 33, 2. S. 173. Z. 13 v. u.: c) **Die raiſonnirende.**

α) **Als antiethiſch: Krankheit.**

β) Scheinbar gegen die **Mangelhaftigkeit von Formen.**

§. 33, 3. S. 174: 3. Beweiſen dürften **wir doch nicht.**

a) Wo Gottesbewußtſein erſt **entwickelt werden** muß, helfen ſie [die Beweiſe] Nichts.

§. 33, 3. S. 175. Z. 8: Das **unmittelbare Selbſtbewußtſein** muß vorausgeſetzt werden.

§. 33, 3. S. 175. Z. 12: b) **Sie könnten keine dogmatiſche** Form haben.

---

[1] Die Bemerkung geht auf das 2. Citat, **aus der Schrift Zwingli's. Weſensbeſtimmungen** Gottes ſind **etwas Anderes, als Beweiſe** für ſein Daſein.

§. 33, 3. S. 175. Z. 13 v. u.: c) Urſprung der verworfenen Methode.

α) Auguſtin.

β) Reinhardt.

§. 33. Zuſ. S. 176: Ueber das urſprünglichobjective Gottesbewußtſein.

§. 34. S. 176: Zuſammenſein des Abhängigkeitsgefühls mit dem Weltbewußtſein.

§. 34, 1. S. 177: 1. Directe Nachweiſung.

a) Jede Erweiterung des Selbſtbewußtſeins ſetzt Naturzuſammenhang.

§. 34, 1. S. 177. Z. 16 v. u.: b) Das Verhältniß der Intelligenz zum Organismus ſetzt Naturzuſammenhang.

§. 34, 1. S. 178. Z. 2: c) Sein im Selbſtbewußtſein als objectivbewußtem.

§. 34, 2, S. 178: 2. Abweichung der entgegengeſetzten Anſicht. Durch das, wodurch der Naturzuſammenhang aufgehoben wird, tritt auch das Gottesbewußtſein zurück.

§. 35. S. 179: Die drei Formen werden hier betrachtet in Bezug auf die vorher gerügte Vermiſchung.

§. 35, 1. S. 180: 1. Vorzug der erſten Form vor den beiden andern.

§. 35, 2. S. 180: 2. Um dieſer Gefahr vorzubeugen, müſſen ſie ex professo behandelt werden.

§. 35, 2. S. 180. Z. 1 v. u.: Außerdem kann ſie [die 2. Form] auch leicht dahin kommen, noch aus Sonſtigem, [z. B.] Metaphyſik, zu ſchöpfen.

§. 35, 2. S. 181. Z. 4: Daher die naturphiloſophiſchen Theologumena von Böhm und ähnliche.

Vor §. 36. S. 182: Einleitung. Idee aller ſolcher Einleitungen.

§. 36. Der urſprüngliche Ausdruck und die kirchlichen Sätze.

§. 37. Behandlung der letzteren in Bezug auf den erſten.

§. 38. Inneres Verhältniß beider zu jenem.

§. 39. Methode für jeden von beiden.

§. 36, 1. S. 182: 1. Vollſtändigkeit des urſprünglichen [Ausdrucks].

§. 36, 1. S. 183. Z. 2: Statt der Worte: „in welcher Art" lies: „an welchen Ort."

§. 36, 1. Ende. S. 183: NB. Bedenkt man, daß Theile der Welt im Aufhören ja entſtehen, und daß dies geſchieht im Zuſammenhang mit den fortbeſtehenden: ſo ſchließt auch die Schöpfung den urſprünglichen Satz ganz in ſich.

§. 36, 2. S. 183: 2. Urſache der Beibehaltung des kirchlichen [Ausdrucks].

§. 36, 2. S. 183. Z. 8 v. u.: Eine Haupturſache iſt die Schöpfungsgeſchichte. Siehe unten[1].

§. 36, 2. S. 183. Z. 6 v. u.: „Rein dogmatiſch" heißt: aus dem „Darſtellend-Belehrenden".

§. 37. S. 184: Entweder zuſammengenommen, oder jede [Lehre] ganz, und dann wieder daſſelbe doppelt.

§. 37. S. 184. Zu dem Citat: Conf. gall. VII.: NB. Sub VIII. folgt: sed etiam regere et gubernare.

§. 37, 1. S. 184: 1. Ueber die ſymboliſchen Stellen [vgl.] Tweſten, Auguſti, Rechenberg.

§. 37, 1. S. 185. Z. 10 v. u.: „Böhmiſche". S. §. 36[2].

§. 37, 2. S. 186: 2. Verhältniß der ſich fortbildenden Lehre zu den ſymboliſchen Stellen.

§. 37, 3. S. 186: 3. Rechtfertigung des Satzes.

§. 37, 3. S. 187. Z. 7: Vorbehalt der Reduction.

§. 38. S. 187: Methode, um ſie [die beiden Lehren] dem urſprünglichen [Ausdruck] gleich zu halten.

Zu den beiden Citaten unter §. 38: a) Das „non minus" b) γένεσις (κτίσις) und εἱρμός (πρόνοια).

---

[1] Schl. m[illegible]en Satz unter Nr. 2.: „Allein für die nur einigermaße gewedte menſchliche Einbildungskraft iſt der Anfang alles räumliche und zeitlichen Seins ein Gegenſtand, den ſie nicht vorüber geh kann" u. ſ. w.

[2] Unter §. 36 iſt die betreffende Stelle angeführt.

§. 38, 1. S. 187: 1. Wie ſich Beides in einander verwandelt.

a) Erſchaffen wird auf Erhalten zurückgeführt.

§. 38, 1. S. 188. Z. 10 v. u.: b) Erhalten wird auf Erſchaffen zurückgeführt.

§. 38, 2. S. 189: 2. Jede [der beiden Lehren] vollkommner Ausdruck der abſoluten Abhängigkeit.

§. 39. S. 190: Wie die Theilung gemacht wird.

§. 39, 1. S. 191: 1. An Schöpfung hat die Frömmigkeit nur ein mittelbares Intereſſe.

§. 39, 2. S. 191: 2. Die Erhaltungslehre kann dem Wiſſen nicht in den Weg treten.

Vor §. 40. S. 192: §. 40. Abwehr der Verringerung der Abhängigkeit.

§. 41. Abwehr der Verendlichung Gottes.

§. 40, 1. S. 193: 1. Abwehr näherer Beſtimmung [iſt] neuteſtamentiſch.

§. 40, 2. S. 194: 2. Ueber die moſaiſche Erzählung.

Zu der Stelle aus Calvin's Inſt., S. 194: Klingt, als ob hier wohl mehr mitgetheilt geweſen wäre; er hätte aber eine Auswahl gemacht[1].

§. 40, 3. S. 195: 3. Rückgang auf das unmittelbare Selbſtbewußtſein.

§. 41. S. 196: Cautel für alle weitere Entwickelung.

§. 41. Zu der 1. citirten Stelle (Conf. Belg. XII.): Spur des Zeitlichen: quandoque = prius non visum.

§. 41, 1. S. 198: 1. Aus Nichts.

a) Direct.

§. 41, 1. S. 198. Z. 17: Ueber das Präformirtſein in Gott.

§. 41, 1. S. 199. Z. 4: b) Indirect.

§. 41, 2. S. 199: 2. Zeitlichkeit.

a) Schöpfung als dauernd.

---

[1] Zu den im §. 40, 2. citirten altteſtamentlichen Stellen, welche Schl. in ihren bezeichnenden Ausdrücken ausgeſchrieben hat, bemerkt er: „NB. Ueber altteſtamentliche Trinität.“ — Die letzte derſelben iſt: Hiob 38,4., nicht 34, 4.

§. 41, 2. S. 200. Z. 4: Nämlich **als Kräfte müßten ſie ſchon** wirkſam geweſen ſein.

§. 41, 2. S. 200. Z. 14: b) **Zeit vor der Welt.**

§. 41, 2. S. 200. Z. 9 v. u.: c) **Zeitliche oder ewige** [Schöpfung].

NB. Andere Formel dafür.

§. 41, 2. Ende. S. 201. Z. 7 v. u.: **Statt „nur“ lies „nie“**[1].

Vor §. 42. S. 202: **Warum hier und nicht nach dem 2. Lehrſtück?**

Steudel: **Blos kosmologiſch**[2].

Da ſie in der Schöpfung fehlen, ſo **ſchwanken ſie zwiſchen** Ewigſein (Theophanie) und **Nichtſein (Träger des Befehls).**

§. 42, 1. S. 202: 1. Altteſtamentiſches Vorkommen.

a) Darſtellung.

§. 42, 1. S. 203. Z. 11 v. u.: **b) Wie** ſie demgemäß zu denken ſind.

§. 42, 1. S. 203. Z. 5 v. u.: **Differenz von** unſerer Vorſtellung intellektueller, **organiſcher Weſen.**

§. 42, 1. S. 204. Z. 7: **Möglichkeit.**

§. 42, 1. S. 204. Z. 18: **Neuteſtamentiſches Vorkommen.**

§. 42, 2. S. 204: Gehalt dieſes **Vorkommens.**

Hauptpunkte: 1. Hat **man damals an die Wirklichkeit** geglaubt? 2) Müßte dann **Chriſtus auch daran** geglaubt haben, um ſo zu ſprechen? 3. **Wäre es eine** Verringerung **ſeines Werthes,** wenn er **daran geglaubt hätte?**

§. 42, 2. S. 205. Z. 15: NB. [Die **heiligen Schriften**] **lieben** die Unbeſtimmtheit des Ausdrucks, **wo Engel wirklich ſollen** geſehen worden ſein.

§. 43. S. 206: Negativer, **hypothetiſcher Lehrſatz,** d. h. Läugnung, daß **es** Glaubensſatz ſei.

§. 43, 1. S. 206: 1. Bedenklichkeit **eines Gebrauchs.**

§. 43, 2. S. 208: 2. Mangel an **Berechtigung** dazu.

Noch einmal zurück auf **Steudel. Alle Stellen** ſprüchwörtliche Redensart. **Doch meint er, der Glaube an** die

---

[1] **S. 201. Z. 7 wird wohl „denn“ für „dann“ zu leſen ſein.**

[2] Vgl. die Anmerkung auf S. 33.

Engel ſei mit Chriſti Gottesbewußtſein eng verbunden geweſen, und daß er ihn für die wichtigſten Zwecke geltend gemacht. Wäre das, dann müßten die Engel in unſer Reich Gottes gehören — ich finde aber Nichts davon.

Merkwürdig, daß er aus: „Dein Wille — wie im Himmel“ die Engel ableiten will.

Daraus will er doch noch gegen den hiſtoriſchen Chriſtus argumentiren[1].

Vor §. 44. S. 209: Parallele in der Behandlung und Differenz.

§. 44. Daß die Ueberzeugung nicht zu poſtuliren iſt.

§. 45. Nichts durch den Glauben an ihn bedingt; kein Einfluß deſſelben anzunehmen.

§. 44, 1. S. 209: 1. Inconſiſtenz der Hauptmomente.

§. 44, 2. S. 211: 2. Mangel des doctrinellen Gebrauchs.

§. 45. S. 212: Negative dogmatiſche Stellung. Alſo nur Cautel für den Gebrauch in anderweitiger Mittheilung.

§. 45, 1. S. 213: 1. Erläuterung des neuteſtamentiſchen Vorkommens.

a) Keine Stelle erſcheint als neue Kundmachung.

§. 45, 1. S. 213. Z. 15. v. u.: b) Keine erſcheint als eine Gewährleiſtung.

α) Paraboliſch.

§. 45, 1. S. 214. Z. 2 v. u.: β) Parömiaſtiſch.

§. 45, 1. S. 216. Z. 6 v. u.: γ) Gnomiſch.

---

[1] Vgl. zu dieſer Ausführung gegen Steudel deſſen Sendſchr. an Schl., S. 12.: „Schon die Bitte im Gebete des Herrn: „„dein Wille geſchehe auf Erden, wie im Himmel““ heißt uns vollkommenere, in der Uebung des göttlichen Willens treue höhere Weſen anerkennen, deren Vergegenwärtigung fördernd für das Gute auf uns einwirken muß, deren Bild uns der mit dem vollendetſten Gottesbewußtſein Begabte — und zwar gerade in einem Gebete — gewiß nicht vor Augen gerückt hätte, wenn ihre Vorſtellung eine eitele wäre. — Vgl. ferner ebendaſelbſt S. 14: „Sobald wir einen hiſtoriſchen Chriſtus haben, auf welchen wir unſere frommen Anregungen zurückführen: ſo fragt es ſich nicht darum, wie wir das Gebiet der Religion abſtecken, ſondern wie er es abſteckte.“

§. 45, 2. S. 217: 2. Daß keine dogmatiſche Aufgabe daraus
abzuleiten iſt.
Hauptpunkt in Bezug auf die obigen Elemente.
§. 45, 2. S. 218. Z. 8: a) Die Frage [nach dem Daſein des
Teufels] iſt keine theologiſche wegen Mangel an Zuſammen-
hang mit der Erlöſung.
§. 45, 2. S. 218. Z. 15: b) Die Hauptmomente: das orien-
taliſche; die beiden jüdiſchen.
§. 45, 2. S. 218, Z. 2 v. u.: Wie unterſcheidet ſich ein impius
vor der Uebergabe? — Die Uebergabe im 1. Corinther-
briefe iſt bildliche Redensart; ſonſt hätte es nicht können
mit der bloßen Vergebung abgemacht werden.
§. 45, 2. S. 219. Z. 6: c) Die natürliche Fortdauer der Vor-
ſtellung.
§. 45, 2. S. 219. Z. 11: Dabei beſteht ſehr gut, daß ſie in
ſich ſelbſt ohne Haltung iſt.
§. 45, 2. S. 220. S. 6: d) Gefährlichkeit der dogmatiſchen
Aufſtellung.
NB. Ob man ſagen kann, der Glaube an den Teufel
ſei in Chriſti Gottesbewußtſein verwebt? — Nichts davon
in ſeinen Aufträgen an die Apoſtel; Nichts in ſeinem
hohenprieſterlichen Gebete, auch Nichts bei der Erwähnung
des Judas; Nichts, wo er die Propheten anwendet.
§. 45. Zuſ. S. 221: Guter Rath für die außerdogmatiſche
Behandlung.
Vor §. 46. S. 222; §. 46. Der eigentliche Lehrſatz.
§. 47. Zur göttlichen Alleinbeſtimmung verhält ſich
gleich das Natürliche und Wunderbare.
§. 48. Das Angenehme und das Unangenehme.
§. 49. Die freie Urſache und die natürliche.
§. 46. S. 222: Der Naturzuſammenhang wird als das Werk
der göttlichen Alleinbeſtimmung geſetzt.
§. 46, 1. S. 222: 1) Erklärung des nicht ganz bequemen
Ausdrucks „zuſammenfallen“.
§. 46, 1. S. 222. Z. 3 v. u.: a) Nicht zu weit ausdehnen.
§. 46, 1. S. 223. Z. 7: b) Nicht zu eng zuſammenziehen.

§. 46, 1. S. 223. Z. 9 v. u.: c) Nicht das Unbegriffene regt mehr auf.

§. 46, 1. S. 223. Z. 1 v. u.: Dies gilt auch vom Naturgewordenſein der Gnade.

§. 46, 1. S. 225. Z. 12 v. u.: d) Das Große nicht mehr als das Kleine.

Vor §. 46, 2. S. 226: Reduction des Satzes auf den Marginalausdruck[1].

§. 46, 2. S. 226: 2. Am klarſten [erkennen wir die Richtigkeit des Satzes], wenn wir uns mit dem Ganzen [des Naturzuſammenhanges] identificiren.

§. 46, 2. S. 228. Zu den Stellen aus Quenſtedt's Syſtem: Vgl. damit die S. 230 angeführte Stelle von Morus[2].

Wie viel tiefſinniger Quenſtedt!

Der pantheiſtiſche Schein ſchwindet, ſobald man ſich die Frage ſtellt: Würde Quenſtedt, wenn man ſtatt „creatura“ ſagte: „universitas creaturarum“, dieſe auch für causa particeps gehalten haben? Ich bejahe unbedenklich. Der Ausdruck iſt nur ſchlecht. Er ſollte geſagt haben: „a deo, ut causa aeterna“, und „ab universitale creaturarum, ut causa temporali.“

§. 46. Zuſ. S. 229: Kritik der ſcholaſtiſchen Behandlung.

§. 46. Zuſ. S. 229. Z. 12: 1. Allgemeine und beſondere [Erhaltung].

§. 46. Zuſ. S. 230. Z. 12 v. u.: 2. Erhaltung und Mitwirkung.

§. 46. Zuſ. S. 230. Zu der Stelle von Morus: Klingt auch ganz nach zeitlichem Eingreifen.

§. 46. Zuſ. S. 231. Z. 2 v. u.: Verhältniß von Regierung und Einheit.

§. 46. Zuſ. S. 232. Z. 9 v. u.: Regierung könnte uns Etwas ſein als Bezug auf die leidentlichen Zuſtände.

---

[1] Der Marginalausdruck lautet: „Der Naturzuſammenhang wird als das Werk der göttlichen Alleinbeſtimmung geſetzt.“ Siehe vorige Seite.

[2] Dieſe Stelle iſt zu §. 46, Zuſ. angeführt.

§. 46. Zuſ. S. 232. Zu der Stelle von Morus: Vgl. die Stelle auf S. 230. — So thut Gott Zweierlei, erſt [thut er Etwas] für das Vergnügen der Dinge, dann für ſein eigenes.

§. 46. S. 233. Z. 16: Haltbare Formel, — aber auch nicht aus dem Intereſſe der wahren Frömmigkeit.

§. 47. S. 233: NB. In der Ueberſicht als: Gleichheit des Natürlichen und Wunderbaren für die göttliche Erhaltung.

§. 47, 1. S. 233: 1. Nur wegen anderer Anſicht aufgeſtellt. Vermeintliche Nothwendigkeit der Wunder.

§. 47, 1. S. 234. Z. 12: Grenzen der Behauptung. Nur weil man, daß man Wunder annimmt, aus ſolchen allgemeinen Gründen zu rechtfertigen ſuchte.

Die Frage, ob die Möglichkeit [vorhanden ſei], iſt wieder eine metaphyſiſche.

§. 47, 1. S. 234. Z. 16 v. u.: Als Offenbarungen göttlicher Allmacht.

α) Die Allmacht iſt nicht größer.

§. 47, 1. S. 234. Z. 7 v. u.: β) Im Gegentheil.

Anm. Sollten die Wunder dies bewirken, ſo müßten ſie auch vollkommen einleuchtend ſein, ſonſt wäre das Mittel ohnmächtig.

§. 47, 1. S. 235. Z. 9: Storriſche Theorie.

[Dieſelbe iſt im] Gegenſatz gegen α) die richtige Lehre, daß auf die Thätigkeit der freien Urſachen mitgerechnet iſt, ... β) das Obige, daß Alles gleich vermittelt und unvermittelt iſt.

§. 47, 1. S. 235. Z. 8 v. u.: Die Wunder müßten dann im Verhältniß ſein zu der Wirkſamkeit der freien Urſachen.

§. 47, 1. S. 236. Z. 11: c) Praktiſche Stütze der Vorſtellung.

α) Gebetserhörung.

§. 47, 1. S. 236. Z. 13 v. u.: β) Wiedergeburt.

§. 47, 1. S. 236. Z. 8 v. u.: Formel für Gebet.

§. 47, 1. S. 236. Z. 2 v. u.: Formel für Wiedergeburt.

§. 47, 2. S. 237: 2. Kritik der Formeln, welche ſich auf di Vorausſetzung beziehen.

§. 47, 2. S. 237. Z. 10: Allgemeine.

§. 47, 2. S. 237. Z. 14: Theoretiſche Anſicht des abſoluten Wunders.

Verhältniß zum Naturzuſammenhang rückwärts und vorwärts.

§. 47, 2. S. 238. Z. 3 v. n.: Art der göttlichen Einwirkung.

§. 47, 2. S. 239. Z. 5: Entweder überflüſſig,

§. 47, 2. S. 239. Z. 10: oder die ſchlechthinige Abhängigkeit falſch.

§. 47, 2. S. 239. Z. 7 v. u.: Der Unterſchied zwiſchen ordentlicher und außerordentlicher Mitwirkung hält nicht Stich.

§. 47, 3. S. 240: 3. Verträglichkeit beider Intereſſen.

Anm.: Die Schrift gibt uns hier nichts Neues; ſie ſagt nur, was geſchehen, nicht wie. Die Ausrücke: σημεῖον, τέρας, δύναμις ſchließen gar nicht beſtimmt den Begriff des abſoluten Wunders in ſich.

§. 47, 3. S. 241. Z. 11 v. u.: Ueber den zuſammengeſetzten Begriff von teufliſchen Wundern. Ob auf den Teufel gerechnet iſt, oder ob Gott ihm jedesmal beſondere Erlaubniß gibt.

§. 47. 3. Ende. S. 241: Schlußbemerkung. Ueber den Unterſchied zwiſchen dem „das ſchlechthin Uebernatürliche läugnen“ und „Alles aus der gemeinen Natur erklären wollen“.

§. 48. S. 241: Gleichheit des Angenehmen und Unangenehmen. Dieſer Satz liegt mehr nach der ethiſchen Seite hin.

Weil Gott die Liebe iſt, was für Güte genommen wird, ſo glaubt man, ſeine Thätigkeit könne [im Verhältniß zu jedem von beiden] nicht dieſelbe ſein.

§. 48, 1. S. 241: 1. a) Veranlaſſung der Aufgabe.

§. 48, 1. S. 242. Z. 7 v. u.: b) Begriff des Uebels.

α) Das eigentliche Uebel und das Böſe als Uebel.

§. 48, 1. S. 243 Z. 16: β) Natürliche Uebel und geſellige.

§. 48, 2. S. 243: 2. Zuſammenhang des Satzes mit unſerem Grundſatze.

§. 48, 2. S. 244. Z. 5: A. Beides zuſammengehörig unter der ſchlechthinigen Abhängigkeit.

§. 48, 2. S. 244. Z. 10: a) Beides bedingt durch daſſelbe
Geſammtverhältniß des Menſchen zur Natur,
ſowohl die natürlichen Uebel,
§. 48, 2. S. 244. Z. 13 v. u.: als die geſelligen.
§. 48, 2. S. 244. Z. 7 v. u.: b) Beides in gleichem Verhältniß des beziehungsweiſen „für ſich“ und der gegenſeitigen Bedingtheit.
§. 48. 2. S. 245. Z. 16: B. Keines, getrennt vom Andern, iſt ein abgeſchloſſenes Gebiet.
§. 48, 2. S. 245. Z. 12 v. u.: a) Das eigentliche Uebel.
§. 48, 2. S. 245. Z. 6 v. u.: b) Das Böſe als Uebel.
§. 48, 2. S. 246. Z. 1: c) Das Gute.
§. 48, 2. S. 246. Z. 13: NB. Ethiſcher Kanon.
§. 48, 3. S. 246: 3. Kritik der gewöhnlichen Beſtimmungen.
§. 48, 3. S. 246. Z. 5 v. u.: Mitwirkung getheilt in hülfreiche und nicht hülfreiche — in materielle und formelle.
§. 48, 3. S. 247. Z. 13 v. u.: Unanwendbarkeit der Unterſcheidung [ſowohl] auf das geſellige Uebel, [als auch] auf das natürliche.
§. 48, 3. S. 247. Z. 6 v. u.: Das Uebel als bloßer Mangel ſei kein Gegenſtand der göttlichen [Mitwirkung].
§. 49. S. 248: Gleichheit der freien Urſachen und der natürlichen.
Vor §. 50. S. 255: Stellung dieſes Abſchnitts zum vorigen.
§. 50, 1. S. 255: 1. Der Satz, ſofern er den dogmatiſchen Charakter des Abſchnitts ausdrückt.
a) Urſprung dieſer Begriffsform.
§. 50, 1. S. 255. Z. 3 v. u.: NB. Nur: „nicht dogmatiſch“, nicht etwa: „nicht religiös“[1].
§. 50, 1. S. 255. Zu der Stelle aus **Dionys**: *Αἰτία* [iſt] Hauptbegriff.
§. 50, 1. S. 256. Z. 10 v. u.: b) Geſchichte derſelben.
§. 50, 2. S. 257: 2. Der Satz folgt nothwendig aus der Pluralität der Eigenſchaften.

---

[1] Obwohl die Theorie religiöſes Intereſſe befriedigen möge, ſei ſie doc
nicht von dogmatiſchem urſprünglich ausgegangen.

a) Gott würde ein Mannigfaltiges von Kraft

§. 50, 2. S. 258. Z. 1: und wenigſtens von Funktion.

§. 50, 2. S. 258. Z. 12: b) Das Grundgefühl verlöre ſeine Einheit.

§. 50, 3. S. 258: 3. Kritik des bisherigen Verfahrens. — Methodiſche Kanones und Schematismus.

§. 50, 3. S. 259. Z. 9 v. u.: NB. Wie dieſe Methoden deutlich zurückweiſen auf den poetiſchen und rhetoriſchen Urſprung.

Scholaſtiſche Kanones. Kritik derſelben.

a) Keine richtige Coordination.

§. 50, 3. S. 260. Z. 2: b) Identität von Entſchränkung und Verneinung.

§. 50, 3. S. 261. Z. 12 v. u.: Metaphyſiſche und moraliſche [Eigenſchaften].

§. 50, 3. S. 261. Z. 6 v. u.: Wirkſame und ruhende.

§. 50, 3. S. 262. Z. 13 v. u.: Urſprüngliche und abgeleitete.

§. 50, 4. S. 263: 4. Einzuſchlagender Gang.

§. 51, 1. S. 264: 1. Die Haupteigenſchaften aus der gleichen Entgegenſetzung.

a) Gleichgeſetzt.

Ein ſchlechthin reges Gottesbewußtſein wird überall göttliche Urſächlichkeit finden, wo ihm endliche entgegentritt. — Aber auch nirgend anders, weil wir nur in Verbindung mit ſinnlich erregtem Selbſtbewußtſein das Gottesbewußtſein als Moment erfüllend haben.

§. 51, 1. S. 265. Z. 17: b) Entgegengeſetzt,

weil ſie ſich zur endlichen Leidentlichkeit gerade verhält, wie zur endlichen Urſächlichkeit.

§. 51, 1. S. 265. Z. 8 v. u.: Sie heißt inſofern die ewige, weil alle endliche weſentlich zeitlich iſt.

§. 51, 1. S. 266. Z. 14: Ueber die Formel, um Mißverſtand wegen Setzung eines Differenten in Gott zu verhüten.

§. 51, 1. S. 266. Z. 11 v. u.: Auf welche Weiſe iſt Gott ewig? Als Allmacht.

Auf welche Weiſe iſt er allmächtig? Auf ewige Weiſe.

§. 51, 2. S. 266: 2. Hinzukommende Eigenſchaften.

§. 51, 2. S. 267. Z. 10: Allgegenwart als Ergänzung.

§. 51, 2. S. 267. Z. 15 v. u.: Allwiſſenheit als Cautel.

§. 51, 2. S. 268. Z. 9: Die allgegenwärtige Urſächlichkeit iſt allmächtig.

Die allwiſſende Urſächlichkeit iſt ewig.

§. 52, 1. S. 268: 1. Erklärung.

a) Nicht abgeſondert als ruhende Eigenſchaft.

NB. Ein ſolches Verfahren könnte ..... vielleicht einen ſpeculativen Werth haben.

§. 52, 1. S. 269. Z. 12: b) Ewige Kraft der Allmacht.

Sein vor allem Andern iſt altteſtamentlich, aber dadurch nicht brauchbar. Denn es bleibt zeitlich, wenn es als vor, oder mit, oder nach einem Andern, zeitlich Entſtehenden, wird.

§. 52, 1. S. 269. Zu Anm. 4.: Dieſe richtige Erklärung von Boethius iſt häufig angefochten worden.

§. 52, 1. S. 270. Z. 2: Es ſoll hier nur die Möglichkeit eines zeitlichen Anfangs bevorwortet werden, weil man leicht glauben könnte, die Erklärung beruhe ganz eigentlich auf der entgegengeſetzte Vorausſetzung. — Analogie der Conception vor der Ausführung.

§. 52, 1. S. 270. Zu Anm. 1.: Wegen des post omnia müßte Auguſtin auch zweifelhaft ſein, wovon er dominus bliebe.

§. 52, 2. S. 271. Zu der Stelle Pſ. 102, 28. (Anm. 2.): Pſ.: „Bleibeſt wie du biſt, deine Jahre nehmen kein Ende.“ Erſteres [hat] in dieſer Stelle weniger Gehalt, weil es durch Letzteres erklärt wird.

§. 53. S. 273: Die metaphyſiſchen Fragen über den Raum haben auf dieſe Erklärung keinen Einfluß.

NB. Ewigkeit iſt wichtiger, weil der Raum nur das Maß der endlichen Urſächlichkeit beſtimmt, der Zeitzuſammenhang aber ihr Weſen ausdrückt.

1. Erklärung.

§. 53, 1. S. 274. Z. 14 v. u.: Ob die Gegenwart der göttlichen Cauſalität auch ungleich iſt?

§. 53, 2. S. 275. Z. 10 v. u.: a) Erſte [Beziehung]. Nämlich für die Uebertragung.

§. 53, 1. S. 276. Z. 1: Die göttliche Allmacht bewirkt auch das Außereinanderſein (die *διάστασις*), aber nicht nach Art des Außereinanderſeins (*ἀδιαστάτως*).

Συνουσία drückt aus das „mit der endlichen Urſächlichkeit ſein“ der göttlichen, nur ſchlechthin raumlos.

Ἐνεργητική geht auf die Mitwirkung, *ὑποστατική* auf die Erhaltung.

§. 53, 2. S. 276. Z. 12 v. u.: Repletive hieße: immer denſelben Raum erfüllend mit dem Endlichen.

§. 53, 2. S. 276. Zu der Stelle des Joh. Dam.: Die Vorſicht liegt in dem: „nicht *ἔνθα ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἐστι*“, ſondern: „*ἔνθα ἔκδηλος γίνεται.*“

§. 53, 2. S. 276. Zu Anm. 2. (Hil. d. f. Tr. I, 6). Früher ſchon ſehr ſchöne Formeln[1].

§. 53, 2. S. 277. Z. 8: Urſächlich. Denn ſonſt wäre es nur eine ruhende Eigenſchaft.

§. 53, 2. S. 277. Z. 10: b) [Das] Andere [anlangend]. Nämlich die Unterſcheidung von ruhender und wirkſamer [Allgegenwart].

§. 53, 2. S. 277. Zu Anm. 1. (Theoph. ad Aut. II.): Vgl. Auguſtin, S. 275. Neque tamen ita in illo etc.[2]

§. 53. Zuſ. S. 278. Z. 5 v. u.: NB. Oben war die Unveränderlichkeit, an der Exiſtenz betrachtet, die Ewigkeit.

§. 54. S. 280: Macht und innewohnende Urſächlichkeit iſt daſſelbe.

Die letzte Hälfte des Satzes iſt neu und wird für häretiſch gehalten werden.

§. 54, 1. S. 280: 1. Erklärung des erſten Theils.
- a) In Bezug auf die Wirkſamkeit.
  - α) Als verurſachend.
  - β) Als verurſacht.

§. 54, 1. S. 280. Z. 1 v. u.: b) Als ſeiend.

---

[1] Soll heißen: Von Hilarius hatten wir früher ſchon ſehr ſchöne Formeln.

[2] Die Stelle aus Auguſtin iſt citirt zu §. 53, 1.

α) Nichts iſt, ehe es Gegenſtand der göttlichen Allmacht iſt.

§. 54, 1. S. 281. Z. 15: β) Nichts iſt ein durch göttliche Allmacht erſt werden Sollendes.

§. 54, 1. S. 281. Z. 15 v. u.: c) Verhältniß zu endlicher Urſächlichkeit begründet keine Veränderung im Verhältniß zur göttlichen.

§. 54, 2. S. 281: 2. Erklärung des zweiten Theils.

a) Ueber „möglich" und „wirklich".

§. 54, 2. S. 282. Z. 5: Ueber die Möglichkeit außer der Wirklichkeit.

Erſter Fall. — Worauf beruhend für uns?

§. 54, 2. S. 282. Z. 13 v. u.: **Weshalb nicht für Gott?**

§. 54, 2. S. 282. Z. 7 v. u.: Zweiter Fall.

Für uns,

§. 54, 2. S. 283. Z. 8: nicht für Gott.

§. 54, 3. S. 283: 3. Kritik der gewöhnlichen Erklärung.

NB. Die Kritik zerfällt hier in zwei Erörterungen

Allmacht gleich: alles Mögliche können.

§. 54, 3. S. 284. Z. 15: Allmacht gleich: alles Gewollte können

§. 54, 3. S. 284. Z. 17: Differenz / Trennung } Unvollkommenheit[1].

§. 54, 5. S. 284. Z. 8 v. u.: Zu erklären und andere Dar

ſtellung hinzuzufügen.

§. 54, 4. S. 285: 4. Kritik der damit zuſammenhangend

und zu antiquirenden Formeln.

a) Mittelbare und unmittelbare Ausübung.

Natürliche und wunderbare.

§. 54, 4. H. 286. Z. 10: b) Schlechthiniger und beding

Wille.

NB. Wie ſich das Vorige auch hierauf zurückführen lä

§. 54, 4. S. 286. Z. 10 v. u.: Aehnliche Löſung wie sub

§. 54, 4. S. 287. Z. 14: c) Nothwendiger und freier Wil

---

[1] Soll heißen: Sowohl eine Differenz von Wollen und Können, als eine Trennung beider in Gott iſt eine Unvollkommenheit.

§. 54, 4. S. 288. Z. 7 v. u.: Sich ſelbſt wollen und die Welt wollen wird Eins in dem „ſich ſelbſt als Schöpfer wollen.“

§. 54, 4. S. 289. Z. 5: Wirkſamer und unwirkſamer [göttlicher Wille]. Gerhard (l. th. III., p. 202) beſchuldigt fälſchlich den Auguſtin, daß er dieſen Unterſchied mache. Eine voluntas inefficax nimmt er nicht an, wiewohl er auch das praeceptum als voluntas bezeichnet.

§. 54, 4. S. 289. Z. 9 v. u.: Vorhergehender und nachfolgender. Conſtruction: antecedens: der Wille, daß alle Menſchen ſelig werden; consequens: daß die Ungläubigen verdammt werden.

§. 54. Zuſ. S. 290: Zu der Stelle von Reinhardt. „Nemini quicquam“ geht blos auf die Unabhängigkeit in der Vertheilung.

Hier iſt die Allmacht mit eingeſchloſſen [1].

§. 55. Zuſ. S. 291. Z. 1: Aseitas iſt hier [nicht] als eine [beſondere] Eigenſchaft anzuſehen.

§. 55, 1. S. 291: 1. Erläuterung.

Nämlich Alles auf die Allmacht bezogen. Es iſt mit ein Hauptnutzen des dogmatiſchen Verfahrens, daß [2] ……

§. 55, 1. S. 291. Z. 18 v. u.: Im Praktiſchen und Populären dominirt überall die Aehnlichkeit mit dem Menſchlichen. Der Hauptgehalt iſt der, daß Gott nicht nöthig hat, Etwas zu erfahren.

§. 55, 1. S. 291. Z. 12 v. u.: a) Gegen die Analogie.

Die Hauptproteſtation für den didactiſchen Gebrauch iſt der Gegenſatz von Spontaneität und Receptivität.

§. 55, 1. S. 291. Z. 4 v. u.: Vielleicht noch zuviel geſagt. Wohl nur inſofern richtig, als immer noch Etwas übrig bleibt wegzunehmen.

---

[1] Bezieht ſich auf den 2. Theil des Citats: „et ipse solus est omnium rerum dominus.“

[2] Hier fehlt der Nachſatz. Vielleicht kann ergänzt werden: „daß durch daſſelbe die religiöſen Begriffe in die richtige Verknüpfung gebracht werden.“

§. 55, 1. S. 292. Z. 14: Kein Gegenſatz zwiſchen einem von innen ſich Bildenden a priori und einem von außen Kommenden a posteriori, zwiſchen Zweckbildung und Betrachtung.

§. 55, 1. S. 292. Z. 7 v. u.: Mit Bezug darauf, daß Nichts ein durch Gott erſt werden Sollendes iſt, können wir nur ſagen, daß ſein Wiſſen ſeine Productivität iſt, indeß nie das Hervorgebrachte. Oder auch, wie umſtehend.

§. 55, 1. S. 292. Zu der Stelle von Erigena: Bei videre muß man nur an ein inneres Sehen vorzüglich denken.

§. 55, 1. S. 293. Zu der 2. Stelle deſſelben. (S. 293. Anm. 1.): Aber auch nicht „operatio visionem.“.

§. 55, 1. S. 293. Z. 5 v. u.: b) Identität von Allwiſſenheit und Weisheit; gewöhnlich unterſchieden.

Dies hindert aber nicht, daß nicht die Weisheit beſonders behandelt werde. Siehe S. 294.

§. 55, 1. S. 239. Zu den beiden Citaten aus Anſelm: Die Citate aus Anſelm ſind nur zu wenig auszuſcheiden. Die interna locutio sufficit ad opus perficiendum. Doch gibt er voraus: prius Deum in se dixisse creaturam, quam eam per locutionem conderet: gleichſam ein präludirendes [Sprechen].

§. 55, 1. S. 294. Z. 3: α) In Gott kann es kein von ſeinem Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen geben. Jenes iſt aber die Weisheit.

§. 55, 1. S. 294. Z. 15 v. u.: β) Auch nicht in Bezug auf den Zuſammenhang mit dem göttlichen Willen.

§. 55, 1. S. 294. Z. 7 v. u.: c) Gleiches Verhältniß des Seins zum Wiſſen, wie zur Allmacht[1].

§. 55, 2. S. 296: 2. Kritik.

§. 55, 2. S. 295. Z. 14 v. u.: a) [Gottes Wiſſen iſt] nicht zuſammengeſetzt aus Zeitdimenſionen.

§. 55, 2. S. 296. Z. 1: Dem [daß eine Differenz in da göttliche Wiſſen gebracht wird] iſt vorgebeugt durch Identification deſſen, was in uns different iſt.

---

[1] Schl. bemerkt zu dem auf S. 294. Z. 7 v. u. mit den Worten: „G kann daher“ u. ſ. w. beginnenden Satze: „Hier ſollte ein Abſatz ſein.“

Hier ſind lauter ſchon ergebene Punkte zuſammengeſtellt.

§. 55, 2. S. 296. Z. 3 v. u.: b) Nicht getheilt in nothwendiges und freies.

§. 55, 2. S. 298. Z. 4 v. u.: c) Verwerfung der scientia media.

§. 55, 3. S. 301: 3. Allgemeines über die Behandlung dieſes Cyclus [von Eigenſchaften].

§. 55, 3. S. 302. Z. 1: Dieſes urſprüngliche [Wiſſen] iſt das, welches den Gemüthsbewegungen zu Grunde liegt, die ebenfalls Gott zugeſchrieben werden.

§. 55, 3. S. 303. Zu dem Citat aus Socin. Das nec certo leidet auf Gott keine Anwendung.

Der Fehler liegt in der Vereinzelung. Das Künftige iſt Gott gegenwärtig in dem, woraus es wird.

§. 56, 1. S. 304: 1. Allgemeine Erklärung.

§. 56, 2. S. 306: 2. Specielle.

§. 56, 2. S. 305 Z. 16: Dies iſt das Speculative, wodurch, recht verſtanden, auch feſtgeſtellt wird, daß Gott kein Ding iſt.

§. 56, 2. S. 305. Z. 3 v. u.: Dies iſt das dogmatiſche Weſen des Begriffs.

§. 56, 2. S 306. Z. 10 v. u.: b) Unendlichkeit.

Heilſamer Kanon, daß alle Eigenſchaften, die Gott beigelegt werden, um der Unendlichkeit [willen] andere werden müſſen, als ſie im Endlichen ſind. Siehe das umſtehend Unterſtrichene[1].

§. 56, 2. S. 307. Z. 8 v. u.: c) Einfachheit.

Die Hauptſache iſt Ungetheiltſein in Weſen und Eigenſchaften.

§. 56. Zuſ. S. 308: Der Zuſatz führt nun darauf, daß dieſer Theil auch hätte können den Schluß machen, um ſo mehr, als der ganze Cyclus ſich verhält zu dem des 2. Theils, wie die hier ans Ende gebrachten, abſtracten Eigenſchaften zu den voranſtehenden.

---

[1] Unterſtrichen iſt die letzte Zeile von S. 306 und die erſte von S. 307.

Vor §. 57. S. 310: Unſer frommes Selbſtbewußtſein kann auch Nichts, ohne ſich zu überfliegen, von der Welt an ſich ausſagen.

§. 57, 1. S. 310: 1. Allgemeine Erklärung.

a) Vollkommenheit.

§. 57, 1. S. 310. Z. 6 v. u.: Ohne dieſe Möglichkeit könnte die folgende Forderung nicht aufgeſtellt werden.

§. 57, 1. S. 311. Z. 17: b) Urſprüngliche — als vorausgeſetzte.

§. 57, 1. S. 311. Z. 9 v. u.: c) Der Satz ſelbſt.

§. 57, 2. S. 312: 2. Verhältniß zur zeitlichen Vollkommenheit.

a) Unmittelbar [werden wir] nicht davon afficirt.

§. 57, 2. S. 312. Z. 6 v. u.: b) Die zeitlichen Differenzen von Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſind darin neutraliſirt.

§. 57, 2. S. 313. Z. 17: c) **Beweis**, beſtätigt durch die göttliche Billigung der Welt.

§. 59, 1. S. 317: 1. Erſte Hälfte.

§. 59, 2. S. 319: 2. Zweite Hälfte.

§. 59, 3. S. 320: 3. Verhältniß beider zu einander.

a) Zuſammengehörigkeit.

§. 59, 3. S. 320. Z. 11 v. u.: b) Vollſtändigkeit.

§. 59. Zuſ. S. 321: 1. Optimismus.

§. 59. Zuſ. S. 322. Z. 16: 2. Goldenes Zeitalter im Paradieſe.

§. 60, 1. S. 326: 1. Bewußtſein des Vermögens.

§. 60, 2. S. 328: 2. Trieb.

Gattungsbewußtſein als Richtung auf die Gemeinſchaft.

§. 60, 3. S. 330. Zum Citat aus Ambroſius: Dies iſt allerdings anwendbar auf das Obige.

Der Einzelne vor der zeitlichen Beſtimmtheit.

§. 61, 1. S. 331: 1. Ueber das Verhältniß zwiſchen Glauben und Geſchichte. Die gegenwärtige Entwickelung iſt auch nur Glaubensſache, ſofern ſie nicht Geſchichte iſt. Nämlich, daß die Vermittlung [?] einer Gottesberaubung eine Lebenshemmung iſt.

§. 61, 1. S. 332. Z. 14: Unter welchen Bedingungen Glaubensſätze über die erſten Menſchen möglich wären. Auch ſo aber kaum zu denken.

§. 61, 2. S. 333. Z. 2: a) Das Geſuchte wird vorausgeſetzt.

§. 61, 2. S. 333. Z. 11.: Wenn dies bildlich iſt, das Andere aber eigentlich ſein ſollte, ſo läßt ſich keine Grenze angeben.

§. 61, 2. S. 333. Z. 18: b) Die Beſchreibung der Lebensverhältniſſe iſt unzureichend.

§. 61, 2. S. 334. Z. 1: Weil nämlich Nichts vorkommt, was eine gewordene Stärke des Gottesbewußtſeins vorausſetzt.

§. 61, 3. S. 334: 3. Als Geſchichtsergänzung.

α) [Es] kann nur unſer Begriff zum Maß der Wahrheit dienen.

§. 61, 3. S. 334. Z. 16: β) Fehlt die Analogie.

§. 61, 3. S. 334. Z. 2 v. u.: Unhaltbar. Die erwachſenen Kinder ſind blödſinnig.

§. 61 3. S. 335. Z. 15: Unerſchaffene Fertigkeit iſt Inſtinct.

§. 61, 3. S. 336. Z. 1: Gemeinſchaft mit höheren Weſen.
Innere Einwirkung.

§. 61, 3. S. 336. Z. 11: Aeußeres Hervortreten.

§. 61, 4. S. 336: 4. a) Die einzige poſitive Darſtellung zu unſerem Behuf.

§. 61, 4. S. 337. Z. 11: b) Vergleichung der bibliſchen Ausdrücke.

§. 61, 4. S. 337. Z. 17: α) Ebenbild Gottes.

§. 61, 4. S. 338. Z. 12 v. u.: β) Urſprüngliche Gerechtigkeit.

§. 61, 4. S. 338. Z. 10 v. u.: Unangemeſſenheit des Ausdrucks.

§. 61, 4. S. 339. Z. 13: Im zuläſſigen Sinn mit uns übereinſtimmend. Auf dieſen Sinn weiſ't rectitudo.

§. 61, 5. S. 339: 5. Geſchichte der ſchwankenden Behandlung des Gegenſtandes.

§. 61, 5. S. 341. Z. 18: Die Sünde kann nicht der erſte Zuſtand des Menſchen geweſen ſein.

§. 63. S. 349: Auf That zurückgeführt, iſt Sünde die eigene, Gnade die mitgetheilte.

§. 63, 1. S. 350: 1. Wie ſchwierig, wenn Beides aus demſelben ſoll erklärt werden!

§. 63, 2. S. 350: 2. Wie dieſes Schwanken nur außerhalb des Chriſtenthums iſt. (Pelagianiſches Extrem.)

§. 63, 2. S. 350. Z. 5 v. u.: Der teleologiſche Charakter beſteht nur, wenn man das Gottesbewußtſein nicht [gleich] Null ſetzt.

Als Etwas kann es auch Mitthat ſein.

§. 63, 2. S. 351. Z. 7 v. u.: Ein Beſtreben, die Erlöſung zu fördern durch Verſtopfung äußerer Störung, iſt immer in unchriſtlichem Sinn.

§. 63, 2. S. 351. Zu dem Citat: Römer 3, 23: ʻὙστεροῦνται τῆς δόξης iſt nicht buchſtäblich, aber mit ἥμαρτον verbunden.

§. 63, 3. S. 352: 3. Verhältniß zwiſchen Sünde und Gnade.

Unter Sünde [iſt] daher auch gleichmäßig von der früheren und ſpäteren [die Rede].

Aber vorchriſtliche Gnade gibt es nicht.

§. 64, 1. S. 353: 1. Demonſtration.

a) Im Selbſtbewußtſein iſt Beides zuſammen.

§. 64, 1. S. 353. Z. 10: α) Sünde allein wäre nur hiſtoriſch.

§. 64, 1. S. 353. Z. 15: β) Gnade allein wäre nur prophetiſch.

§. 64, 2. S. 353. Z. 12 v. u.: b) Für die Darſtellung iſt die Trennung nothwendig.

Es iſt ſchon nothwendig [zu trennen], weil wir .... von Gott reden'.[1]

§. 61, 2. S. 354: 2. Verhältniß beider zu einander.

a) An und für ſich oder in der Grundform.

§. 64, 2. S. 355. Z. 9: b) In den beiden andern Formen.

α) Beſchaffenheit der Welt.

---

[1] Vgl. was unter Nr. 2 S. 356. bemerkt iſt: „Aber doch wird es ei richtige und vielleicht des oben Angeführten wegen vorzügliche Metho ſein, die göttliche Wirkſamkeit, durch welche das Gottesbewußtſein z Herrſchaft gelangt, zu beſchreiben, wenn wir zuerſt fragen“ u ſ w.

§. 64, 2. S. 355. Z. 9 v. u.: Weltauffaſſung und Einwirkung auf die Welt.

§. 64, 2. S. 356. Z. 3: β) Göttliche Eigenſchaften.

Laſſen ſich aus der Sünde für ſich allein nicht ableiten,

§. 64, 2. S. 356. Z. 2 v. u.: aber aus der Sünde, ſofern die Erlöſung dabei erwartet oder vorbereitet wird.

§. 64, 3. S. 357: 3. Ueber die Anordnung.

Die andere würde zu ſehr zerſtückeln. Die verſchiedenen Formen erläutern einander und darum [iſt es] gut, das dem Gehalt nach Zuſammengehörige auch zuſammenzuſtellen.

§. 65. S. 358: Verhältniß zum erſten Theil und zur zweiten Seite.

Vor §. 66. S. 361: Die freie Auseinanderſetzung.

1. §. 66. Erklärung der Sünde als Selbſtbewußtſein.
2. §. 67. Priorität der Sünde vor dem Gottesbewußtſein.
3. §. 68. Daß ſie doch nur eine Störung der Natur iſt.
4. §. 69. Doppeltes Begründetſein der Sünde.

Kirchgemäße Auseinanderſetzung zweier Lehrſtücke[1].

§. 66. S. 361: Erklärung.

Anm.: Es ſcheint, wenn Gottesbewußtſein hinzutritt, ſei die Sünde vorbei. Dies iſt alſo auch nur Beſchreibung der Sünde als vergangener. Unmittelbar iſt das Bewußtſein zu verworren. Aber die Strafe oder Reform, das innere Zaudern ſagt daſſelbe aus, wenn auch kein Gottesbewußtſein zu Stande kommt.

§. 66, 1. S. 361: 1. Erläuterung des erſten Satzes.

Sobald der Zuſtand als Sünde ausgeſagt wird, iſt das Gottesbewußtſein da; es iſt aber gehemmt, wenn ſein unmittelbarer Einfluß auf die That gehemmt iſt.

§. 66, 1. S. 361. Z. 11 v. u.: Sünde im Kampf (mit Bewußtſein).

Sünde in der Uebereilung (ohne Mitbewußtſein).

§. 66, 1. S. 362. Z. 5: Aufſuchung der Sünde [iſt] auch ein Gut.

---

[1] Bezieht ſich auf den Zuſatz zu §. 69.

§. 66, 2. S. 362: 2. Erläuterung des letzten Satzes.

Möglichkeit des Widerſtreits hebt die Möglichkeit der Sünde auf.

§. 66, 2. S. 363. Z. 7. v. u.: Andere Erklärung der Sünde.

§. 66, 2. S. 363. Z. 3. v. u.: α) Abwendung vom Schöpfer.

§. 66, 2. S. 363. Z. 2. v. u.: β) Uebertretung des Geſetzes.

NB. Die Pauliniſche Stelle[1] ſetzt die Sünde nicht in der Uebertretung des Geſetzes, ſondern in *συνήδομαι τῷ νόμῳ* verbunden mit dem *αἰχμαλωτίζειν*.

§. 66, 2. S. 364. Z. 13: γ) Appetere, quae Christus contemsit.

§. 67. S. 364: Priorität der Kraft der Sünde.

§. 67, 1. S. 364: 1. Der Satz erklärt.

Die Sünde als ſolche iſt nicht aus dem Gottesbewußtſein.

Die Kraft, womit das Fleiſch hernach widerſtehen kann, iſt geworden.

§. 67, 1. S. 365. Z. 2. 3: Auch nicht, aber materiell.

Beides hängt aber zuſammen vermöge der Leidentlichkeit des Willens gegen die Sinnlichkeit.

§. 67, 2. S. 365: 2. Der Satz erwieſen.

§. 67, 2. S. 365. Z. 15: a) Da Beides ein Quantum iſt,

§. 67, 2. S. 366. Z. 2: ſo hat das Fleiſch einen Vorſprung.

§. 67, 2. S. 366. Z. 5: b) Die Ungleichmäßigkeit.

α) Wegen der ſtoßweiſen Entwickelung.

§. 67, 2. S. 366. Z. 11 v. u.: β) Wegen der Mannigfaltigkeit des Fleiſches[2].

§. 68. S. 367: Sie iſt Störung der Natur, wenn auch nicht Aufhebung der urſprünglichen Vollkommenheit.

§. 68, 1. S. 367. Z. 14 v. u.: Das Gefühl der Billigung, alſo das Gebet, fixirt ſich eher und bleibt lange fixirt, ehe es die Kraft bekommt, den Willen zu beſtimmen.

---

[1] Schl. meint Röm. 7, 25 bis 8, 2.

[2] Das 3. Citat auf S. 366 muß heißen: Röm. 7, 22, nicht: Röm 17, 22.

.68, 1. S. 367. Z 6 v. u.: Das Bewußtſein der Sünde kommt nicht zu Stande,
a) wenn die Einſicht retardirt;

.68, 1. S. 368. Z. 4: b) wenn das Verhältniß zwiſchen Gefühl und Willen accelerirt.

. 68, 1. S. 368. Z. 11: [Der Fall] b) kann nicht vorkommen, weil die Einſicht nur als Formel wirkt, der Impuls aber am Einzelnen haftet.

.68, 1. S. 368. Z. 10 v. u.: [Der Fall] a) iſt nicht denkbar im Zuſammenleben.

.68, 1. S. 369. Z. 5: Zuſatz. Rückwirkung auf die Einſicht ſelbſt.

.68, 1. S. 369. Z. 13: Anwendung davon.

.68, 2. S. 369: 2. Die Sünde ſteht nicht im Widerſpruch mit der urſprünglichen Vollkommenheit.

.68, 2. S. 369. Z. 3 v. u.: Vgl. oben[1], daß die Sünde nicht erſter Zuſtand ſein konnte.

.68, 2. S. 370. Z. 17: Formel für das Verhältniß der Sünde zur urſprünglichen Vollkommenheit.

.68, 3, Anfang. S. 370: Die bisherige Darſtellung klingt ſo, als ſei die Sünde natürlich.

.68, 3. S. 371. Z. 1: Die rein negative Anſicht iſt nicht die chriſtliche, aber nur, inſofern man ſich dabei beruhigt. Denn wenn das Verlangen nach dem fehlenden Gut ſtark genug iſt, ſo muß auch dann das Verlangen nach Hülfe entſtehen.

.68, 3. S. 371. Z. 4: Fundament der Vermeidlichkeit.

.68, 3. S. 371. Z. 8 v. u.: Das Gegebenſein des Erlöſers geht um ſo mehr dem vollen Bewußtſein der Sünde voran, je geringer man den Werth der einzelnen voreilenden Momente anſchlägt.

.69. S. 372: Getheilte Begründung in und vor uns.

.69, 1. S. 372: 1. Beweis aus der Fortſetzung der Ungleichmäßigkeit dieſer [Generation] in andern Generationen.

---

[1] Siehe §. 61, 5. S. 341.

§. 69, 1. S. 372. Z. 1 v. u.: Die eigene Thatſünde.

§. 69, 2. S. 373: 2. Zuſammenhang mit der eigenthümlichen, perſönlichen Anlage.

§. 69, 2. S. 373. Z. 3 v. u.: Die eigene Thatſünde.

§. 69, 3. S. 374: 3. Priorität des allgemeinen Fundaments.

§. 69. Zuſ.: Verhältniß dieſer Darſtellung zur kirchlichen.

Vor §. 70. S. 376: §. 70. Erklärung.
§. 71. Erklärung über die Schuld.
§. 72. Ueber ihren Urſprung aus der Handlung der erſten Menſchen.

§. 70. S. 376: Gutes iſt das durch das Gottesbewußtſein Beſtimmte.

§. 70. S. 376. Zu dem Citat: Conf. gall. IX.: Vorzüglich.

§. 70, 1. S. 376: 1. Uebereinſtimmung mit dem Bisherigen.
a) Wegen der Ubiquität der Sünde.

§. 70, 1. S. 377. Z. 8: b) Wegen Verdunkelung des Gottesbewußtſeins[1].

§. 70, 2. S. 377: 2. Beſchränkung. Fähigkeit, receptive, muß übrig bleiben.

§. 71, 1. S. 382: 1. Die richtige Art, den Begriff der Schuld anzuwenden.

§. 71, 1. S. 383 Z. 3: NB. Dieſe geiſtige Zuthat iſt der Nerv des Beweiſes.

§. 71, 1. S. 383. Z. 7 v. u.: Darüber, daß Jeder würde Adam geweſen ſein.

§. 71, 1. S. 383. Z. 2 v. u.: Formel für die Neugebornen.

§. 71, 2. S. 384: 2. Gemeinſchaftlichkeit als That und Schuld.

§. 71, 2. S. 385. Z. 5: Weil nämlich die Naturdifferenzen ſich ergänzen.

§. 71, 3. S. 386: 3. Verhältniß zur Erlöſungsbedürftigkeit.
Es beſtände nicht, wenn
α) das Sündenbewußtſein ein perſönliches wäre;

§. 71, 3. S. 387. Z. 6: β) ſie [die Erbſünde] bewußtlos wäre.

---

[1] §. 70, 1. S. 377 Z. 8 lies ſtatt „dieſelben": „dieſelbe".

§. 71, 3. S. 387. Z. 11: „Dies“, nämlich die Bewußtloſigkeit der Erbſünde.

. 71, 4. S. 388: 4. Gegen die Strafwürdigkeit der Erbſünde.
a) Nämlich nach der eigentlichen Erklärung von Strafe.

. 71, 4. S. 388. Z. 3 v. u.: b) Auch wenn es nur Strafwürdigkeit wäre.

. 72, 1. S. 389: 1. Es gibt keine Glaubensſätze über die erſten Menſchen[1].

. 72, 1. S. 390. Z. 11: Was aus einer anderweitigen Kenntniß folgen würde.

. 72, 1. S. 390. Z. 12 v. u.: Das oben Feſtgeſetzte könnte dadurch nicht alterirt werden.

72, 2. S. 391: 2. Natürlichkeit der Frage.

72, 2. S. 391. Z. 14: a) Begriffsmäßige Schwierigkeit der Erklärung.

72, 2. S. 391. Z. 16: Wegen der Gleichzeitigkeit iſt bei ihnen kein Grund zur Ungleichmäßigkeit.

72, 2. S. 392. Z. 4: Auch keine perſönliche Einſeitigkeit [können wir uns vorſtellen].

NB. Ueber die Indifferenz der erſten Menſchen.

72, 2. S. 392. Z. 15: b) Kritik der gewöhnlichen Erklärung.

72, 2. S. 392. Z. 11 v. u.: Verführung.

72, 2. S. 392. Z. 6 v. u.: Mißbrauch.

72, 2. S. 392. Z. 1 v. u: Verführung ſetzt Zuneigung zur Sünde voraus.

72, 2. S. 393. Z. 5: Spaltung der Sünde.

72, 2. S. 393. Z. 5 v. u.: Mißbrauch ohne Gründe ſetzt nämlich Indifferenz zwiſchen Gebrauch und Mißbrauch voraus.

2, 2. S. 394. Z. 10: Beſondere Schwierigkeit.

2, 2. S. 394. Z. 12 v. u.: Die Einfachheit des Lebens.

2, 2. S. 394. Z. 7 v. u.: Die ſchon gewordene Gotteserkenntniß.

2, 3. S. 395: 3. Daß aus ihrer erſten Sünde Nichts folge.

---

[1] Das Citat zu §. 72, 1. S. 390 muß lauten: §. 61, 1 ſtatt §. 60, 1.

Das als Folge Dargeſtellte iſt ſchon geweſen.

§. 72, 3. S. 395. Z. 10 v. u.: a) Verfinſterung des Verſtandes.

§. 72, 3. S. 396. Z. 4 v. u.: b) Losgeriſſen- [ſein] von Gott.

§. 72, 3. S. 396. Z. 9 v. u.: Sie waren vorher ſchon, wie ſie hernach waren.

§. 72, 3. S. 396. Z. 5 v. u.: Läugnung eines Handelns auf die Natur.

Conſequenz der Flacianiſchen Lehre von dieſer Vorausſetzung eines Handelns auf die Natur.

§. 72, 3. S. 398. Z. 10: Erklärung aus leiblicher Wirkung der Freiheit.

§. 72, 3. S. 398. Z. 7 v. u.: Hierin wäre kein Grund geweſen, die Sünde mächtig werden zu laſſen.

§. 72, 3. S. 398. Z. 3 v. u.: Daß dieſe Heterodoxie keine Verringerung der Erlöſung in ſich ſchließe.

§. 72, 3. S. 399. Z. 15: Formeln für das Handeln auf die Natur.

§. 72, 4. S. 400: 4. Das Verangehende iſt daſſelbe in ihnen und in uns.

§. 72, 4. S. 400. Z. 3 v. u.: Alſo auch nicht von der erſten Sünde abzuleiten.

§. 72, 5. S. 403: 5. Verhältniß zur urſprünglichen Vollkommenheit.

a) Irgendwann mußte ſich in den erſten [Menſchen] die Schwäche des Geiſtes manifeſtiren in ungünſtiger Stimmung.

§. 72, 5. S. 405. Z. 13: b) Das Wachſen begründet in der Succeſſion, aber nicht bis zum Verluſte des Gottesbewußtſeins.

§. 72, 5. S. 406. Z. 4: Die Sünde der Eva die poſitive Form.

§. 72, 5. S. 406. Z. 10: [An] Adam [zeigt ſich] die negative.

§. 72, 5. S. 406. Z. 21: Die Auffaſſung des Gegenſatzes [zwiſchen „gut“ und „böſe“] iſt durch die Sünde bedingt.

Ob daher der Sündenfall ein Gewinn iſt?

§. 72, 6. S. 406: 6. Allgemeine Kritik der kirchlichen Formeln in dieſer Beziehung.

1. Abweichung.

a) Keine Veränderung der Natur [hat ſtattgefunden].

b) Keine Succeſſion von Gerechtigkeit und Thatſünde.

72, 6. S. 407. Z. 7: c) Kein Gegenſatz von urſprünglicher und mitgetheilter Schuld.

72, 6. S. 407. Z. 12: 2. Aſſimilation.

a) Zurechnung.

72, 6. S. 407. Z. 20: b) Gegenſatz von verurſachend und verurſacht, auf die Duplicität der Generation bezogen.

72, 6. S. 407 Z. 3 v. u.: c) Daſſelbe [gilt] von der wirklichen Sünde.

r §. 73. S. 408: §. 73. Sie iſt überall, wo die Erbſünde [iſt].

§. 74. Abgeſehen von der Erlöſung verhalten ſich alle Menſchen gleich zu ihr.

73, 1. S. 408: 1. Dogmatiſcher Gehalt.

a) Chriſtliches Geſammtbewußtſein.

73, 1. S. 409. Z. 4: b) Identiſch mit dem der allgemeinen Sündhaftigkeit.

73, 1. S. 409. Z. 13: [Die] Meinung, daß man zur Sündloſigkeit kommen könne, verworfen.

3, 2. S. 409: 2. Umfang.

a) Nicht blos tranſitiv.

73, 2. S. 410. Z. 19: b) In Jedem Alles möglich.

[Es] kennt jeder Menſch ſeinen Preis.

4. S. 411: Gleichheit Aller, abgeſehen von der Erlöſung.

4, 1. S. 411: 1. Gleichheit der Sünden.

a) Entgegengeſetzte Anſichten für die Differenzen.

α) Nach der Stärke des Gottesbewußtſeins.

4, 1. S. 412. Z. 6: Auf die einzige Differenz zurückgeführt.

4, 1. S. 412. Z. 12 v. u.: β) Nach der Größe der Aufforderung.

4, 2. S. 413: 2. Kritik der Formeln für die Differenzen der Sünde.

4, 2. S. 415. Z. 4 v. u.: Der Unterſchied kann nicht weſentlich ſein, wenn er blos auf dem früheren Anſchließen [an die Erlöſung beruht.]

§. 74, 3. S. 417: 3. Die Formeln über den Sündenzuſtand.

§. 74, 4. S. 419: 4. Formel für die aufgeſtellte Differenz.

Vor §. 75. S. 422: §. 75. Uebel im Zuſammenhang mit der Sünde.

§. 76. Uebel [als] Strafe der Sünde.

§. 77. Aber nicht für den Einzelnen.

§. 78. Ethiſcher Zuſatz.

§. 75. S. 422: Uebel im Zuſammenhang mit der Sünde.

§. 75, 1. S. 422: 1. Geſetztſein des Uebels mit der Sünde.

§. 75, 1. S. 423. Z. 1: a) Sie [die Welt] erſcheint ihm [dem Menſchen] anders.

§. 75, 1. S. 423. Z. 3: Gerade wie urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen und Sünde[1].

§. 75, 1. S. 424. Z. 5: b) Sie [die Sünde] hebt die Zuſammenſtimmung auf.

§. 75, 2. S. 424: 2. Eintheilung des Uebels.

§ 77, 2, Ende. S. 432: Noch nachzuholen, wie es mit dem moraliſchen Zuſammenhang im Verhältniß zum phyſiſchen ſteht.

Geſellige Uebel haben weſentlich einen phyſiſchen Zuſammenhang mit der Sünde, eben deshalb aber zugleich einen moraliſchen. Natürlich einen phyſiſchen mit der einen Hälfte der Sünde, der Trägheit.

§. 78. S. 433: Die Richtung muß gegen die Sünde gehen, nicht gegen das Uebel.

§. 78, 1. S. 433: 1. Stellung des Satzes in Bezug auf Ethik und Dogmatik.

Dem Inhalt nach ethiſch, der Form nach ......

§. 78, 2. S. 434: 2. Materielle Erörterung.

a) Ergebung.

---

[1] Der Sinn iſt wohl dieſer: Gerade wie die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen durch die Sünde alterirt wurde, iſt auch die Welt für ihn der Ort des Uebels geworden.

. 78, 2. S. 434. Z. 14 v. u.: Darf nicht poſitiv werden,

. 78, 2. S. 434. Z. 2 v. u.: am wenigſten ein Chriſtenthum.

. 78, 2. S. 435. Z. 4: b) Widerſtand.

. 78, 2. S. 435. Z. 19: c) Das Uebel als Urſache der bildenden Thätigkeit.

. 78, 3. S. 437: 3. Nicht Antheil an der Hervorrufung [des Uebels].

or §. 79. S. 437: Einleitung.

§. 79. [Göttliche Eigenſchaften dieſer Art ſind] nur möglich, wenn Gott auf dieſelbe Weiſe Urheber iſt.

§. 80. Auf verſchiedene Weiſe aber [iſt Gott Urheber] der Sünde und Gnade.

§. 81. Verhältniß zu dem kirchlichen, negativen Satze.

§. 82. Vom Uebel [gilt daſſelbe], was von der Sünde [gilt].

. 79. S. 437: Bedingung, unter welcher göttliche Eigenſchaften möglich ſind.

Verhältniß zur Aufgabe des erſten Theils.

79, 1. S. 437: 1. Die Aufgabe geht nicht etwa auf den materiellen Begriff der Sünde. Denn dies gibt gar keinen Zuſammenhang mit der Erlöſung.

79, 2. S. 438: 2. Verhältniß zur Aufgabe der zweiten Seite.

80. S. 439: Im chriſtlichen Selbſtbewußtſein [iſt] Beides miteinander auf verſchiedene Weiſe.

80, 1. S. 439: 1. Rechtfertigung des erſten Theils.

80, 2. S. 440: 2. Rechtfertigung des zweiten Theils.

80, 3. S. 442: 3. Schwierigkeit der Vereinigung.

80, 4. S. 442: 4. Abwehrung des einſeitigen Verfahrens.

81. S. 441: Gott iſt nicht Autor, ſofern ſie [die Sünde] in der Freiheit gegründet iſt[1], d. h. wir ſetzen vermöge göttlicher Ordnung das als poſitiven Widerſtreit, was wir nur als Unfähigkeit ſetzen könnten.

---

[1] Zu §. 81 bemerkt Schl.: NB. Was ich über dieſen Paragraphen im Allgemeinen beim Vortrag (1830) vorangeſchickt habe, möchte ich mir geben laſſen.

Dies iſt in unſerer Freiheit gegründet, ſofern dieſe in Gott gegründet iſt.

In dem „uns“[1] liegt, daß die Sünde für Gott nicht iſt, aber nur, wie dies auch von allem Außereinander und Nacheinander gilt. Jenes hebt das Sittliche ebenſo wenig auf, als dieſes das Natürliche.

§. 81, 1. S. 445: 1. Der verneinende Theil des kirchlichen Satzes. Begründet iſt darin:

§. 81, 1. S. 445. Z. 2 v. u.: a) Daß die Sünde nicht könne ein göttlicher Zweckbegriff ſein.

§. 81, 1. S. 447. Z. 7 v. u.: b) Gott könne nicht bewirken, was er verbietet.

§. 81, 1. S. 447. Z. 5 v. u.: (1) Unterſchied zwiſchen gebietenden und bewirkendem [göttlichen Willen].

α) Das Gebotene iſt nirgend.

§. 81, 1. S. 447. Zu der Stelle von Calvin: Calvin's Verdienſt, nicht Auguſtin's.

§. 81, 1. S. 448. Z. 11: β) Die Sünde könnte ſonſt nicht ſein, da ſie den gebietenden [Willen] vorausſetzt.

§. 81, 1. S. 448. Z. 11 v. u.: (2) Er [der gebietende göttliche Wille] entſpricht ihm [dem hervorbringenden] auch nicht im Reiche der Gnade.

§. 81, 1. S. 449. Z. 1: (3) Daher die Beſchränkung.

§. 81, 2. S. 449: 2. Der bejahende Theil des kirchlichen Satzes.

§. 81, 2. S. 449. Z. 10: Dies ſcheint dem früher Geſagten entgegengeſetzt, heißt aber nur ſo viel: es könne keine ewige Cauſalität geben für Etwas, wofür es keine zeitliche gibt.

§. 81, 3. S. 451: 3. Verhältniß des Seins der Sünde zu dem „von Gott geordnet ſein“ derſelben.

§. 81, 3. S. 451. Z. 4 v. u.: Duplicität im kirchlichen Satze.

§. 81, 3. S. 452. Z. 16: Frage.

§. 81, 3. S. 453. Z. 9: Antwort.

§. 81, 3. S. 453. Z. 15 v. u.: Zweite Frage.

---

[1] Das „uns“ ſteht am Ende des Paragraphen.

§. 81, 3. S. 454. Z. 7: Hauptpunkt: Vermittlung zwiſchen dem kirchlichen Satze und unſerem.

§. 81, 4. S. 454: 4. **Berufung** auf die verworfene poſitive Urgerechtigkeit.

§. 81, 4. S. 455. Z. 6: **Bei** der Erlöſung wäre das gar nicht erſt anzuführen.

. 82. S. 455: **Parallele** [in **Bezug**] auf [das] Uebel.

. 82, 1. §. 456: 1. **Allgemeine** Cautel.

Ausſcheidung der Willkür und der Ewigkeit.

. 82, 2. S. 456: 2. **Inhalt** des Selbſtbewußtſeins.

a) Eigene Zurechnung mit Rechtfertigung Gottes.

. 82, 2. S. 456. Z. 3 v. u.: Nach der Weiſe der urſprünglichen Vollkommenheit.

82, 2. S. 457. Z. 6: b) Göttlicher Rathſchluß mit Ergebung.

Göttliche Abſtammung [des Uebels] in Bezug auf die Sünde.

82, 2. S. 457. Z. 8: **Analogie** beider Formeln mit den obigen.[1].

82, 2. S. 457. Z. 10 v. u.: Definitive Analogie.

82, 3. S. 458: 3. Auch ohne auf den Einzelnen zu beziehen[2].

Das eigene Uebel aus eigener Sünde iſt allemal auch Geſammtübel.

83, 2. S. 461: 2. Ueber die Allgemeinheit des Gewiſſens.

83, 2. S. 463. Z. 6: **Das** Gewiſſen analog dem Geſetz.

83, 3. S. 463: 3. **Vergleichung** mit der gewöhnlichen Erklärung.

83, 3. **Zu der unter Anmerk. 1. citirten** Stelle von Ammon: **Consensus iſt auch für Gott nicht** zuläſſig.

[§. 84,] 1. **Vergleichung** mit der gewöhnlichen Erklärung.

r §. 84. S. 465: 2. **Erläuterung** des Satzes.

[§. 84,] 3. **Ueber natürliche** und **willkürliche** Strafen.

Es ſind die Formeln über die Urſächlichkeit Gottes in Bezug auf die Sünde gemeint.

Der Sinn iſt: Auch hier darf nur an das Geſammtübel gedacht werden.

[§. 84,] 4. Ueber das Verhältniß zwiſchen Gerechtigkeit und Heiligkeit.

§. 84, 1. S. 465: 1. Vergleichung mit der gewöhnlichen Erklärung.

§. 84, 1. S. 466. Z. 3: „Vertheilende.“ — Paßt nicht auf Gott wegen der Urſprünglichkeit [ſeiner Geſetzgebung und Vertheilung].

§. 84, 1. S. 466. Z. 10 v. u.: **Vergeltende.**

§. 84, 1. S. 467. Z. 2: Belohnung wird nicht zur Gerechtigkeit gerechnet.

§. 84, 2. S. 470. Z. 13: Dies iſt die ſittliche Ableitung der Strafgeſetzgebung.

Wie ſie ſich unterſcheidet von der nützlichen[1].

Einfluß auf die chriſtliche Auffaſſung davon, daß bei den Juden Gott Geſetzgeber war.

§. 84, 3. S. 470: 3) Eintheilung des Strafübels.

a) Natürliche und willkürliche [Strafübel].

§. 84, 3. S. 471. Z. 16: b) Eintheilung nach dem Zweck.

1. **Weder α) Beſſerungsmittel,**

§. 84, 3. S. 471. Z. 1. v. u.: **noch β) Vergeltungsmittel,**

ſondern

2. Territionsmittel.

---

[1] Von der aus dem Prinzip des Nutzens abgeleiteten.

Druckfehler.

S. 11. Z. 14 v. o. lies gehen ſtatt gehe.
S. 21. Z. 16 v. o. „ erſt hier heraus ſtatt erſt heraus.
S. 29. Z. 16 v. o. „ Abweiſung ſtatt Abweichung.